



**UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS
FACULTAD DE CIENCIAS Y EDUCACIÓN**

**DOCTORADO
EN
ESTUDIOS SOCIALES**

**TESIS DOCTORAL
EMERGENCIAS, ACONTECIMIENTOS Y
RESISTENCIAS EN CRIC, ZAPATISTAS Y CAM
1994-2014**

**20 AÑOS DE LUCHA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA
LATINOAMERICANO**

WILSON JAVIER TORRES PUENTES

2022



**UNIVERSIDAD DISTRITAL
FRANCISCO JOSÉ DE CALDAS
FACULTAD DE CIENCIAS Y EDUCACIÓN**

**TESIS DOCTORAL
EMERGENCIAS, ACONTECIMIENTOS Y
RESISTENCIAS EN CRIC, ZAPATISTAS Y CAM
1994-2014
20 AÑOS DE LUCHA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA
LATINOAMERICANO**

WILSON JAVIER TORRES PUENTES

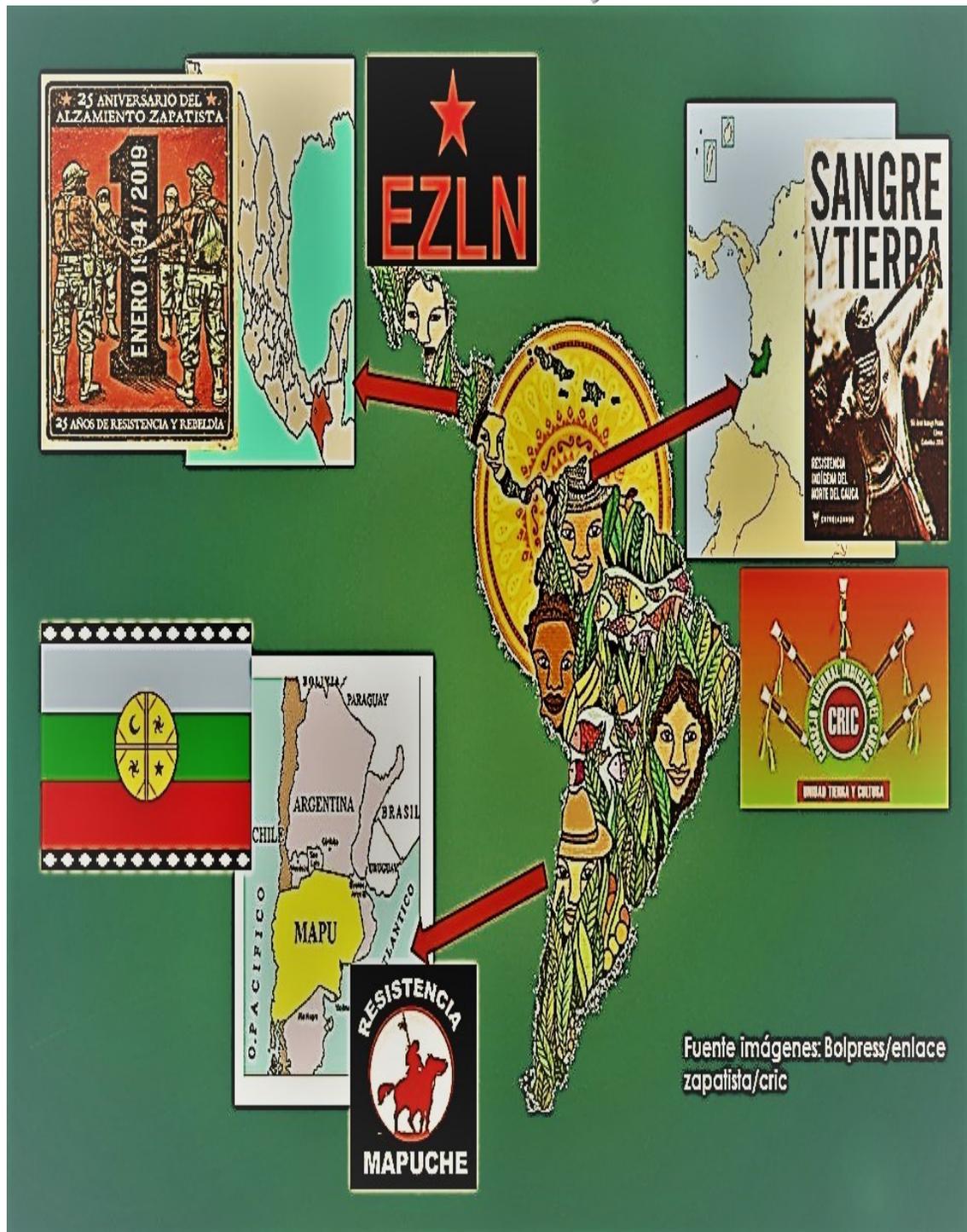
**DIRECTOR
DOCTOR ORLANDO MARTÍNEZ MONTOYA**

DOCTORADO EN ESTUDIOS SOCIALES

BOGOTÁ-COLOMBIA

2022

Emergencias, acontecimientos y resistencias en
CRIC, ZAPATISTAS y CAM, 1994-2014
20 años de lucha del movimiento indígena latinoamericano



AGRADECIMIENTOS



DEDICATORIA



*Imagen tomada de: Nuestro hammam: mujeres zapatistas.

ÍNDICE

PRESENTACIÓN

Capítulo 1

| | |
|--|----------|
| LA INVESTIGACIÓN | 3 |
| PLANTEAMIENTO Y JUSTIFICACIÓN | 6 |
| PREGUNTA DE INVESTIGACIÓN Y PREGUNTAS AUXILIARES | 12 |
| HIPÓTESIS | 12 |
| TESIS DE LA INVESTIGACIÓN | 13 |
| OBJETIVOS, GENERAL Y ESPECÍFICOS | 13 |
| Categorías analíticas | |
| EMERGENCIAS Y ACCIÓN POLÍTICA | 14 |
| ACONTECIMIENTOS | 16 |
| RESISTENCIA | 18 |

Capítulo 2

| | |
|---|-----------|
| METODOLOGÍA: UNA EPISTEMOLOGÍA SITUADA O CONOCER EL CONOCIMIENTO | 22 |
| EPISTEMOLOGÍA SITUADA E-S | 23 |
| EPISTEMOLOGÍAS DEL SUR | 24 |
| CONOCIMIENTO SITUADO | 31 |
| EL MÉTODO Y SU USO | 38 |
| ESTRUCTURA INTERPRETATIVA. | 38 |
| ESPIRAL, TIEMPOS Y PENSAMIENTOS INDÍGENAS Y EL PRESENTE CONTINUO. | 44 |

Capítulo 3

| | |
|---|-----------|
| TRES PUEBLOS INDÍGENAS DE NUESTRA AMÉRICA | 52 |
| CONTEXTO GENERAL | 52 |
| CHIAPAS Y LA SELVA LACANDONA | 55 |
| LACANDONES | 57 |
| LOS LACAN TUN | 59 |
| NINGUNO PUEDE SER LLAMADO REBELDE, SI PRIMERO NO ES SÚBDITO | 60 |
| LOS INDÍGENAS DEL CAUCA-COLOMBIA | 62 |
| LOS INDÍGENAS DEL CENTRO SUR DE CHILE | 66 |

Capítulo 4

| | |
|---|-----------|
| COMUNIDAD Y SOCIEDAD O LAS RAMAS DEL CONFLICTO | 77 |
| EL DESPOJO DE LOS TERRITORIOS | 77 |
| LA DOCTRINA DEL DESCUBRIMIENTO Y TERRA NULLIUS | 79 |
| LAS LEYES DE INDIAS Y LOS “DERECHOS” INDÍGENAS | 84 |
| EL INDÍGENA COMO BÁRBARO Y LA NEGACIÓN DEL CONFLICTO | 91 |
| ¿QUÉ ENTENDEREMOS POR BÁRBARO? | 100 |
| LA IMPOSTURA MESTIZA | 106 |
| LA CUESTIÓN INDÍGENA | 117 |
| COMUNIDAD Y SOCIEDAD, LOS EJES DEL CONFLICTO | 120 |

Capítulo 5

| | |
|---|------------|
| SÍMBOLOS, ICONOS, CANTOS DE REBELDÍA, Y ANÁLISIS SEMÁNTICO | 140 |
| ICONOGRAFÍAS REBELDES. | 140 |
| LOS SÍMBOLOS DE LA REBELIÓN, EN EL EZLN, CRIC Y CAM | 153 |
| BANDERAS Y ESCUDOS | 154 |
| LAS MADERAS | 161 |
| HIMNOS Y CANTOS, UN CONTEXTO | 175 |
| SÍMBOLO Y PALABRA. | 179 |
| CAMPO SEMÁNTICO | 187 |
| ANÁLISIS DE CAMPOS SEMÁNTICOS Y SINTÁCTICOS (CRITERIOS) | 191 |
| PRIMER CRITERIO: EL ANÁLISIS SINTÁCTICO. | 193 |
| SEGUNDO CRITERIO: EL ANÁLISIS SEMÁNTICO. | 194 |
| TERCER CRITERIO: EL ANÁLISIS SIMBÓLICO | 195 |
| CUARTO CRITERIO: ONTOLOGÍAS Y PRAGMÁTICA. | 197 |
| APRECIACIÓN EN CONJUNTO: | 198 |
| TEXTOS CONSIDERADOS Y RELACIONES CON LOS CRITERIOS DE ANÁLISIS | 199 |
| PRESENTACIÓN DE LOS DISTINTOS HIMNOS DE LAS COMUNIDADES ANALIZADAS | 202 |
| ANÁLISIS ONTOLÓGICO SINTÁCTICO; SEMÁNTICO Y SIMBÓLICO | 206 |
| ASPECTOS SINTÁCTICOS Y MORFOSINTÁCTICOS | 209 |
| EXPRESIONES SINTÁCTICAS | 209 |
| LEMATIZACIÓN MORFOSINTÁCTICA | 235 |
| RESULTADOS DE LOS CAMPOS SINTÁCTICOS, SEMÁNTICOS Y SIMBÓLICOS CONSTITUTIVOS DE LOS TRES (3) HIMNOS: | 238 |

Capítulo 6

| | |
|---|------------|
| LOS BÁRBAROS HABLAN ESPAÑOL O INTERPELACIONES FILOSÓFICAS A TRES VOCES | 245 |
| 1992, PUNTO DE QUIEBRE, LA “REEMERGENCIA” DE LO INDÍGENA. | 248 |
| LA FILOSOFÍA INDÍGENA, YA ES POSTHUMANA. | 257 |
| INTERPELACIONES A TRES VOCES, PENSAMIENTOS FILOSÓFICOS MAPUCHES, CHIAPANECOS Y NASA-GUÁMBIANOS. | 261 |

Capítulo 7

| | |
|--|------------|
| LAS INVASIONES BÁRBARAS | 282 |
| LUCHAS POR LA MEMORIA Y LA AUTODETERMINACIÓN. | 282 |
| EL “PUNTO DE VISTA” COMO EMERGENCIA | 292 |
| VOCES PRESENTES, MIRADAS PASADAS, MEMORIAS SIEMPRE | 295 |
| UN VIENTO SUR...QUE ACONTECE | 301 |

Capítulo 8

| | |
|---|------------|
| AUTONOMÍA DESDE EL CORAZÓN DE LA SELVA | 316 |
| MUJERES QUE LUCHAN Y EDUCACIÓN PROPIA. | 316 |
| MUJERES QUE LUCHAN | 319 |
| ANTES DEL FEMINISMO, CUERPOS TERRITORIO | 325 |
| LA LUCHA POR LA EDUCACIÓN PROPIA | 343 |
| EDUCACIÓN PROPIA | 343 |
| LOS CAMINOS DE LA EDUCACIÓN PROPIA | 348 |
| EDUCACIÓN; CONVERGENCIAS ENTRE LO PROPIO Y LO POPULAR | 351 |

Capítulo 9

| | |
|--|------------|
| LA RECUPERACIÓN DE TIERRAS UN PASO HACIA EL TERRITORIO Y HACIA LA AUTODETERMINACIÓN | 368 |
| DOS REPÚBLICAS CONTRA UN PUEBLO | 371 |
| MAREZ Y OLEAJES EN LA LUCHA ZAPATISTA | 388 |
| DE LA QUINTIADA A LA GUARDIA | 397 |
| ¡A LAS CIUDADES! | 407 |
| VACIANDO PARA LLENAR | 410 |
| CONCLUSIONES GENERALES | 426 |
| BIBLIOGRAFIA | 430 |

ÍNDICE DE ESQUEMAS

| | |
|---|----------------|
| <i>Esquema de campos semánticos y sintácticos</i> | <i>pg. 39</i> |
| <i>Esquema estructura simbólico analítica</i> | <i>pg. 39</i> |
| <i>Esquema espiral</i> | <i>pg. 40</i> |
| <i>Esquema general de la metodología</i> | <i>pg. 40</i> |
| <i>Esquema pasado-presente-futuro</i> | <i>pg. 45</i> |
| <i>Esquema tiempo y pensamiento espiral</i> | <i>pg.48</i> |
| <i>Esquema triángulos de Galtung</i> | <i>pg. 94</i> |
| <i>Esquema ícono, signo y símbolo</i> | <i>pg.144</i> |
| <i>Esquema bandera Mapuche</i> | <i>pg. 162</i> |
| <i>Esquema educación Nasa</i> | <i>pg.352</i> |
| <i>Esquema orgánico de CAM</i> | <i>pg.379</i> |
| <i>Esquema orgánico EZLN</i> | <i>pg.393</i> |
| <i>Esquema orgánico CRIC</i> | <i>pg.399</i> |
| <i>Esquema movilización indígena Colombia</i> | <i>pg.419</i> |
| <i>Esquema línea de tiempo, movilización Nasa</i> | <i>pg.422</i> |

ÍNDICE DE TABLAS

| | |
|--|----------------|
| <i>Invasión, conquista y colonización de los territorios indígenas</i> | <i>pg.69</i> |
| <i>Estadísticas Romero-Jauregui</i> | <i>pg.112</i> |
| <i>Símbolos</i> | <i>pg. 177</i> |
| <i>Análisis himno Guardia Indígena</i> | <i>pg. 200</i> |
| <i>Análisis himno Canto Mapuche</i> | <i>pg.215</i> |
| <i>Análisis himno EZLN</i> | <i>pg. 222</i> |

| | |
|--|--------|
| <i>campos sintácticos comparados de los tres himnos</i> | pg.237 |
| <i>campos sintácticos y semánticos comparados de los tres himnos</i> | pg.238 |
| <i>campos sintácticos y semánticos comparados de los tres himnos</i> | pg.239 |
| <i>Parlamentos Mapuche</i> | pg.373 |
| <i>Discriminación hacia el pueblo Mapuche</i> | pg.381 |
| <i>Acción política de CRIC-EZLN-CAM</i> | pg.384 |

ÍNDICE DE MAPAS

| | |
|--|---------|
| <i>Mapa Estado de Chiapas 1</i> | pg. 56 |
| <i>Mapa Estado de Chiapas 2</i> | pg.57 |
| <i>Mapa Estado de Chiapas 3</i> | pg.58 |
| <i>Mapa Departamento del Cauca</i> | pg.63 |
| <i>Mapa Departamento del Cauca</i> | pg.64 |
| <i>Mapa territorio Mapuche en Chile</i> | pg.69 |
| <i>Mapa guerra en Estado de Chiapas</i> | pg. 301 |
| <i>Mapa conflicto en Chile</i> | pg.305 |
| <i>Mapa territorio perdido por los Mapuche</i> | pg. 374 |
| <i>Mapa conflicto Mapuche, primera etapa</i> | pg. 413 |

ÍNDICE DE ILUSTRACIONES Y FOTOGRAFÍAS

| | |
|--|--------|
| <i>Tiempos de trabajo comunitario Nasa</i> | pg.2 |
| <i>Significado Kultrún</i> | pg.21 |
| <i>La esencia de nuestra existencia</i> | pg.48 |
| <i>Mapuche en lucha</i> | pg.75 |
| <i>Un mundo donde quepan muchos mundos</i> | pg.138 |
| <i>Íconos pasados y presentes</i> | pg.142 |
| <i>Bastón de mando Nasa</i> | pg.146 |
| <i>Bandera CAM</i> | pg.147 |
| <i>Iconografías Sub-Marcos</i> | pg.148 |
| <i>Escultura intervenida (Chile)</i> | pg.152 |
| <i>Bandera EZLN</i> | pg.153 |
| <i>Bandera Nación Mapuche</i> | pg.157 |
| <i>Creación bandera Nacional Mapuche</i> | pg.158 |
| <i>Desfile y Bastón de Mando EZLN</i> | pg.161 |

| | |
|---|--------------|
| <i>Bandera CRIC</i> | pg.163 |
| <i>Grabado Juego de Palín</i> | pg.163 |
| <i>Fe de erratas, juego de Palín</i> | pg.164 |
| <i>Palín y weño</i> | pg.165 |
| <i>Manifestación Mapuche con weño</i> | pg.167 |
| <i>Manifestación Nasa con Bastón de Mando</i> | pg.169 |
| <i>Bastón de Mando Nasa y su significado</i> | pg.170 |
| <i>Mujeres zapatistas</i> | pg.179 |
| <i>Arte Mapuche</i> | pg.242 |
| <i>Barco zapatista</i> | pg.279 |
| <i>Bandera MAQL</i> | pg.306 |
| <i>Notas de prensa</i> | pgs. 307-308 |
| <i>Autonomía CRIC</i> | pg. 313 |
| <i>Mujeres Mapuche</i> | pg.319 |
| <i>Espiral mujeres</i> | pg.324 |
| <i>Mujeres CRIC</i> | pg.332 |
| <i>Niños CRIC</i> | pg.351 |
| <i>Escuelita Zapatista</i> | pg. 355 |
| <i>Autonomía (estructura) Zapatista</i> | pg.356 |
| <i>Autonomía Mapuche</i> | pg.361 |
| <i>Lucha Zapatista</i> | pg. 365 |
| <i>Corazón Zapatista</i> | pg.389 |
| <i>Minga</i> | pg.405 |
| <i>Marcha Zapatista</i> | pg.408 |
| <i>Marcha Mapuche</i> | pg.410 |
| <i>Movilización Mapuche</i> | pg.411 |
| <i>Movilización Mapuche</i> | pg.413 |

Presentación

El Doctorado en Estudios Sociales DES, sin duda es un desafío, en el sentido de que asume líneas discursivas poco exploradas hasta ahora y por tanto se sitúa en la innovación académica, al asumir triadas, que para nuestro caso son: ***Crítica, Ficción y Experimentación*** que convergen para producir nuevas posibilidades analíticas. De acuerdo con esto, la presente tesis, que se inscribe en la Línea ***Poder, política y sujetos***. Asume las series discursivas **Vida, poder, cultura y resistencias**.

Tanto la triada, como las series discursivas, convergen en un diálogo que se teje. Estos hilos los hemos denominado líneas o capítulos. Estas líneas o capítulos, no responden a una única pregunta (auxiliar) y a un objetivo particular, sino, que el/la lector/a encontrará que estas preguntas-objetivos, se van alimentando de nuevas preguntas que emergen en cada capítulo y se van definiendo o resolviendo en un diálogo entre capítulos. Así, por ejemplo, el problema de la gubernamentalidad en tanto poder político no lo encontramos en un único capítulo que responde a ello, sino que es transversal a toda la investigación. En el mismo sentido encontramos a los sujetos políticos en tanto, corporalidades. Es decir, cuerpos que, en potencia, son los productores de la vida en tanto culturas de la resistencia, al menos para el caso de esta investigación, esto es; las comunidades indígenas del sur occidente de Colombia, del centro chileno y del sur mexicano y sus organizaciones políticas.

Esta convergencia dialógica, tiene su sustento en nuestra propuesta metodológica o Epistemologías situadas (Capítulo 2), que, en su estructura, a su vez, hace converger tres líneas investigativas, con el fin de poder abordar las series discursivas. Optamos por la idea del tejido (diálogo) que se entrecruza, que va y viene, para formar una trama. No son capítulos aislados uno del otro, cuya unidad son conectores. En nuestra propuesta, las resistencias recorren todo el texto, lo mismo que los sujetos corpóreos que desarrollan tanto acciones comunicativas como acciones políticas.

Vida, poder, cultura y resistencias, cuyos protagonistas son sujetos-cuerpos colectivos e individuos, situados que emergen en acontecimientos. Son una trama compleja que exigen para su comprensión una experimentación crítica.

En concordancia con lo señalado, y considerando, las preguntas de investigación, los objetivos y la metodología, las temáticas se abordaron con el fin de dar respuesta o mejor un explicación (epistemología) de los hechos sociales generados desde y al interior de las tres comunidades indígenas organizadas políticamente en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN en México, el Consejo Regional Indígena del Cauca CRIC, en Colombia y la Coordinadora de Comunidades Mapuches en Conflicto Arauco Malleco CAM, en Chile. De este modo se establecieron siete líneas o temáticas que en la organización de la tesis van de los capítulos 3 al 9.

Por su parte los capítulos 1 y 2, presentan en primera instancia, el proyecto de investigación y un apartado, que consideramos central, en torno a la apuesta metodológica que hemos denominado Epistemologías situadas. En cuanto a los capítulos posteriores tendremos el siguiente orden.

- Tres pueblos indígenas de Nuestra América, contexto general (capítulo 3)
- Comunidad y sociedad, o las ramas del conflicto (capítulo 4)
- Símbolos, íconos y cantos de rebeldía, un análisis semántico (capítulo 5)
- Los bárbaros hablan español o interpelaciones filosóficas a tres voces (capítulo 6)
- Las invasiones bárbaras (capítulo 7)
- Autonomía y autodeterminación (capítulo 8)
- La recuperación de tierras un paso hacia el territorio y hacia la autodeterminación (capítulo 9)

La primera de estas siete líneas, realiza un necesario contexto de orden histórico, que abarca desde las primeras formaciones de los pueblos indígenas, hasta la invasión de 1492 y el posterior régimen colonial.

En la segunda línea, se realiza una trama teórica que pretende explicar, por qué a pesar del paso del tiempo y de los avances en derechos humanos, los Estados nacionales en tanto sociedades, aun sostienen conflictos con las comunidades indígenas. Este conflicto que no se resuelve, sino que se hace permanente en tiempo y espacio, y se sustenta desde las sociedades en la ideología del progreso, que inevitablemente conducente al futuro. Bajo esta ideología, el progreso social y el desarrollo de los Estados, únicamente podrían ser construidos por “seres superiores” a los indí-

genas, es decir, civilizados al estilo europeo, aunado a la supuesta tendencia de que las comunidades indígenas desaparecerían dando paso al mestizaje, que, en todo caso, se construyó sobre el arquetipo del hombre blanco. Así, se ha considerado que lo indígena es un obstáculo para el pretendido progreso y la civilización, condenando de esta manera al indígena a la supuesta condición de bárbaro.

La tercera línea, aborda de manera profunda el análisis simbólico desarrollado por estas comunidades y sus movimientos políticos. Por ejemplo, se analiza el uso de los bastones de mando, o de los significados y significantes de los colores que acompañan sus banderas de lucha, en el mismo sentido, se analiza mediante el método semántico los himnos de luchas de estas tres organizaciones.

En la cuarta línea, el abordaje es de corte filosófico. Por años los sistemas educativos occidentales nos han “enseñado” que, la filosofía “pura y dura”, solo fue posible de originarse en la Grecia antigua y de allí su posterior desarrollo en y únicamente en Europa. Fundamentados en la decolonialidad, y sustentados en los escritos filosóficos indígenas de Manuel Quintín Lame, un indígena colombiano de origen nasa-guambiano, quien, en 1939, escribió su texto: *Los pensamientos del indio que se educó dentro de la selva colombiana*. Que, aunque contiene pasajes que bien podría ser señalados de míticos, sostiene una postura filosófica y política, que narra su vida como indígena y su relación con la Madre Tierra, pero que interpela a la clase política colombiana terrateniente que ha usurpado sus tierras y en consecuencia exige su devolución.

En 1998, se publica a modo de compilación una serie de relatos narrados por una figura mítica, que es el Viejo Antonio, que da cuenta de la vida de los indígenas de Chiapas, de sus luchas y sus resistencias contra las oligarquías de México. *Los relatos del Viejo Antonio*, tienen la pluma del también mítico “sub comandante Marcos”, quien señala, como en toda su relación con el EZLN, que él es solo una voz. Un año después, el intelectual indígena mapuche, Elicura Chihuailaf; publicará su interpelación a la sociedad chilena, lo hará con palabras que viajan por el viento, a modo de; *Recado confidencial a los chilenos*. Estos tres textos, no son solo palabras de reflexión con tintes míticos, son fundamentalmente una posición razonada, o si se prefiere situada, de los problemas históricos que estos pueblos indígenas han soportado, al menos desde 1492. En tal sentido, son una interpelación a los Estados y sociedades nacionales de Colombia, México y Chile. Pero también, aunque explícitamente no lo expongan, son un llamamiento a construir otra forma

de relación con los animales, con la tierra y con otros humanos, diríamos con Braidotti, un post-humano.

La quinta línea, que hemos llamado invasiones bárbaras, se establece un enlace con los capítulos precedentes y posteriores, sobre la postura de que el indígena desde las sociedades sigue siendo señalado de barbarismo. Y estos “barbaros”, no solo interpelan desde su razón de mundo, a los otros mundos, que, según su consideración, son irracionales; sino que, además, pasan a la acción política, desde sus territorios o en muchas ocasiones movilizándose hasta los centros de poder, planteando la disyuntiva centro periferia, y generando, así sea momentánea y simbólicamente una ruptura de la estructura centrada del poder.

Las líneas sexta y séptima, que se tejen mutuamente, con la diferencia que; en la primera de ellas, el centro del análisis esta puesto en las acciones políticas, al interior de los territorios, tales acciones se verifican en hechos como los *caracoles zapatistas* y sus *Juntas de Buen Gobierno*, o los proyectos de *educación autónoma* del CRIC, o el *Control Territorial* de los Mapuche. En el mismo sentido analizamos la emergencia de los denominados *feminismos indígenas*, y sus propuestas políticas, como, por ejemplo; la Ley revolucionaria de Mujeres del EZLN. En la séptima línea, el énfasis está puesto en la historia de la recuperación de tierras para el trabajo y de los territorios ancestrales.

CAPÍTULO 1

La investigación

Introducción general a la investigación

Planteamiento y justificación

Pregunta de investigación y preguntas auxiliares

Hipótesis

Tesis de la investigación

Objetivos, general y específicos

Categorías de análisis



Fuente: <https://nasaacin.org/el-caminar-del-sol/>

La investigación

Esta tesis tiene como objeto presentar la situación social de tres pueblos indígenas y sus organizaciones políticas, alrededor de lo que José Julián Martí Pérez (1853-1895) llamó “Nuestra América”. Son ellos, los pueblos reunidos bajo las siglas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM), cuyos territorios geográficamente corresponden a México, Colombia y Chile respectivamente. Se hará referencia a sus historias como pueblos ancestrales y su devenir en resistencias, luchas pasadas y actuales, así como, las formas organizativas que han permitido la acción política en pos de sus intereses.

La investigación enfoca y hace énfasis en el análisis de tres aspectos básicos de interés denominados: “Emergencias, Acontecimientos y Resistencias”. Estos conceptos rodean el núcleo investigativo, enfatizan la vida orgánica y social de los aspectos relevantes en la formación de su cultura, en tanto pueblos Mapuches (Chile), Zapatistas (México) y Nasa (Colombia), en sus acciones políticas y de movilización que conllevan a un estado latente de confrontación, entre comunidades y sociedades que connotan situaciones de tensión manifestadas en la lucha por la recuperación de aquello perdido y la violencia generalizada de parte de los Estados que afecta: espacios, territorios, arraigo, cultura, identidad y en especial, la idea del repudio a la sumisión.

Hay dos hechos de especial interés que deben rodear la investigación: uno, la crítica a partir del **modelo neoliberal**, optado por Latinoamérica y que predominó a partir de las últimas décadas del siglo pasado imponiéndose sobre el proceso republicano a partir de los años 1970 y del cual surgieron nuevas modalidades de integración nacional y transnacional como los Tratados de Libre Comercio. Este nuevo modelo generó en la región latinoamericana abruptos cambios, no solo sobre la población indígena y campesina, sino también propició entre otros movimientos el levantamiento Zapatista de 1994, un *acontecimiento*, expresivo de importancia cuantitativa y cualitativa que cuestionó muchas propuestas de integración nacional ante las cuales los indígenas y los pueblos campesinos lograron resistir el impacto de los acontecimientos de reorganización de los mercados externos y los internos. Allí, se marca la presencia diferenciada entre los incluidos y los excluidos del sistema político, la oposición entre analfabetos y alfabetos, el progreso y el atraso que evocaba las supuestas incapacidades o inadaptaciones de integración de dichas poblaciones, porque se diferenciaba entre población

urbana, rural, y los pueblos indígenas. Respecto al proyecto de modernización que impulsó el modelo económico neoliberal y que posteriormente se insertó en las posibilidades del acelerado desarrollo tecnológico, en la dimensión de borrar las fronteras locales y avocar una mundialización que conlleva tensiones, desequilibrios estructurales, y un desarrollo desequilibrado.

En estos términos la existencia de grupos indígenas, caracterizados por atributos ancestrales: idioma, organización comunitaria, vestimenta, tradiciones, identidad propia, sentido de pertenencia, es contrario a los intereses de poder o formas de poder políticas y económicas de carácter hegemónico. Desde este punto de vista, el indígena en especial, en países o regiones donde la población es diversa y con bajo nivel de concentración, como en los casos estudiados, pasaron a ser grupos periféricos, marginales, casi que desconocidos y olvidados. El **segundo hecho**, está implícito en el carácter elitista que ha caracterizado las relaciones entre Estado e indígenas desde el siglo XIX, que guardan similitudes históricas con el proceso de colonización española, que controvierte el ideario independentista respecto a los principios ilustrados de libertad, igualdad y ciudadanía. Ya que, el tratamiento dado al indígena y la construcción de comunidades políticas se caracteriza por el dualismo entre blancos, indígenas y clases criollas.

Estas consideraciones fueron y son determinantes en la formación de las nuevas naciones que optan por la vía republicana a partir de la separación de España. El anticolonialismo no actuó como un principio que permitiera subvertir las fronteras étnicas internas, en el sentido de reconocimiento de lo propio. Por lo contrario, los movimientos indígenas y campesinos lucharon contra las imposiciones fiscales, algunos optaron por el mantenimiento de pactos con el Estado español que les permitieran mantener sus derechos sobre la tierra, y en los sitios donde eran minoritarios, en propiciar políticas públicas que contribuyeran a frenar los abusos de los poderes locales, como la Iglesia y los hacendados. Sin embargo, tal ideal no se concretó porque estaba cruzada por la dominación, la violencia y la explotación, a pesar de mantener algunos acuerdos que les otorgaban legitimidad.

Los fenómenos actuales de lucha, frente a las formas nuevas de explotación de los colonos tales como: extensión de las fronteras agrícolas y la deshumanización del indígena, que conlleva al desbalance social que provoca la **emergencia**, nuevas formas de lucha y nuevos objetivos, entre ellos, la lucha por la reforma agraria, el reconocimiento de territorios

indígenas propios, lucha armada en momentos determinados, ejercicios de autonomía territorial (autogobierno) y participación política en las instituciones estatales. Son formas novedosas de movilización y organización como los Caracoles o las Mingas. De manera, que el *acontecimiento* y la *resistencia* a través de las diferentes luchas sociales y los levantamientos, manifiestan no únicamente el carácter regional y de violencia, sino que trascienden hacia aquello que se puede llamar reivindicaciones locales que generan influencias nacionales y en algunos casos van más allá de la frontera territorial.

El *acontecimiento* significa que los hechos que se manifiestan o surgen desde las comunidades indígenas expresan la aguda tensión entre la cultura vigente y la posibilidad de transformarla. No se trata en sí del debate en la búsqueda de una reforma social, política o de acciones de carácter jurídicas preservativas de lo existente, **sino de hechos que hacen eclosión, de reivindicaciones y reclamos históricos de los actores sociales olvidados respecto a su vida espiritual y material.** Las posturas y el ideario alrededor de los conflictos por la tierra; la violencia generalizada por territorios y quienes son desposeídos; las diferencias en salarios o formas redistributivas del ingreso nacional; de los intereses contrapuestos respecto a las políticas internacionales de comercio; del sentido acerca del entendimiento de la unidad nacional, la diferenciación posible de una comprensión muy diferente de las naciones y valores democráticos como: nación, igualdad rechazo y reciprocidad, el propio de pueblo y ciudadano, la concepción acerca de las fronteras, hace que el lenguaje discursivo pueda ser muy diferente entre unos y otros.

También el sentido de las alianzas o los acercamientos entre grupos en búsqueda del consenso, referido a la superación de las dificultades o limitaciones de derechos conllevan que la experiencia histórica, indique que el acontecimiento y el orden social vigente no es el mismo para todos. La experiencia histórica de los pueblos latinoamericanos muestra que el consenso no es similar sino asimétrico, que la mentalidad indígena y campesina es diferente a la del poder hegemónico. Por ello, propuestas políticas en torno al proyecto de confederación de los pueblos indígenas en la América hispana, se perciban como Estados dentro del Estado, como es el caso de los *Caracoles Zapatistas*, y de las posturas que llevan a los fenómenos extendidos de una historia social sumida en la violencia. Esta es pues la historia social, cultural y política de tres pueblos o mejor de naciones: mapuches, nasa y zapatistas de Nuestra América.

Planteamiento y justificación

Allí, en la historia de violencia social, cultural, y política de Nuestra América, está contenido el elemento de importancia central que se denomina resistencia frente a la imposición, al sometimiento a las formas que han violentado su acontecer histórico-social. Porque desde allí, desde la *resistencia*, el *acontecimiento* y la *emergencia*, se expresa la lucha social de aquellos que han sido apartados de su devenir histórico. Está latente la extrañeza frente al orden social devenido de la imposición cultural, para hacer de las manifestaciones y de las voces el generalizado rechazo histórico que perdura, pero que no quiere oírse, la parte contingente de un estado de cosas contrario a la nueva organización social existente y configurado en los Estados nación surgidos de los procesos de independencia y posterior modernización. La vida orgánica de estas sociedades antiguas connota la desigualdad, el desequilibrio en una nueva organización política que les ha condenado al olvido. Su transitar desde el bienestar como cuerpo integrado al nuevo paradigma sociopolítico acusa todos los síntomas de la miseria, baja calidad de vida, marginalidad social, en indicadores sociales que son comunes entre los pueblos americanos. Ellos viven lo propio y los otros extienden las situaciones de desigualdad y discriminación, en tanto, dichos pueblos son considerados un problema cuya dimensión solo llega a expresarse en manifestaciones desconocidas, en acciones limitadas y consideradas decadentes frente a los criterios y normas de los estados nacidos de la conquista territorial europea (española, francesa, holandesa, etc.). Algunos de estos pueblos latinoamericanos habitan en el sur de México, en el norte y el sur de América del Sur. Son ellos los que nos convocan a esta investigación, los Zapatistas, los Nasa y los Mapuche.

Los Mapuche o pueblo araucano, ha sido una de las etnias del Cono Sur que resistieron la invasión española y sobreviven como el pueblo más originario de Chile. Hacia 1540 se encontraban dispersos entre el valle de Aconcagua y las islas del archipiélago de Chiloé. Desde su transmisión oral y su sabiduría tradicional, los mapuches han reconocido a un grupo central y cuatro familias regionales: mapuches (grupo central), pewenches (gente del piñón) ubicados al este, willliches (gente del sur), laikenches (gente del mar) ubicados al oeste. La denominación mapuche significa «gente de tierra», referido a su carácter cultural y su vocación agrícola. Se trata de una sociedad hortícola, cazadora y recolectora que se transformara en una sociedad de guerra, y de la cual ira apareciendo la ganadería como principal actividad económica. Se trata de una sociedad originaria americana que sufrió la violencia de la Conquista española que hace frente a los invasores. Este pueblo no es guerrero en sí, sino que optó por la reacción frente a la Conquista, y logro inmiscuirse entre los

españoles y adoptar sus métodos; como es el caso de Lautaro quien aparece y surge como un líder que creó la estrategia de guerra para resistir y transformar el rumbo de la invasión española.

En los últimos tiempos, esta tradición de lucha se ha desarrollado contra el Estado Chileno, fundamentalmente por la defensa de su identidad y recuperación de tierras, generando procesos de autonomía fundamentados en la organización tradicional y con acciones de movilización política a través de la Coordinadora Arauco-Malleco y la propuesta general de autonomía.

En el caso colombiano, tenemos varias organizaciones indígenas de orden regional, agrupadas mayoritariamente en la ONIC (Organización Nacional Indígena de Colombia). Dentro de esta amplia coalición encontramos el CRIC (Concejo Regional Indígena del Cauca). El CRIC conlleva dos elementos centrales: primero, que se origina en una de las regiones con mayor presencia de indígenas en Colombia, el departamento del Cauca; segundo, que históricamente allí se han presentado confrontaciones cuyo centro gravita en la recuperación de los territorios ancestrales, manifestándose la tradición de lucha y resistencia de los pueblos indígenas del Cauca. Estas comunidades y sus complejos reclamos confluyeron hace más de 50 años (24 de febrero de 1971) en lo que hoy es una de las organizaciones sociales colombianas más combativa, pero al mismo tiempo, de las más propositivas en alternativas a la sociedad, como, por ejemplo, caminar la palabra, la Minga de Resistencia, la guardia indígena, el respeto de los territorios, la cultura propia y las formas jurídicas de sus pueblos.

Su región central – Tierradentro – fue penetrada culturalmente por misioneros católicos en el siglo XVII. Su control económico y cultural a través de la Iglesia Católica, se hizo a través de los resguardos sin propiedad individual del suelo y con relativa autogestión. Estos resguardos fueron en su principio una forma de opresión y bajo la república se convirtieron en herencia política que era necesaria defender contra los intereses latifundistas. La mayor parte de los indígenas vive en la actualidad en Resguardos, esta circunstancia y el atraso económico del Cauca les permiten controlar el asentamiento de colonos y defender su espacio territorial. La ampliación de su autodeterminación y el mejoramiento de su situación económica son aspectos fundamentales en el programa del CRIC (Consejo regional Indígena del Cauca), fundado en 1971.

Por su parte, en el caso mexicano se presenta antecedentes de importancia, que devienen de la irrupción al territorio que los españoles llamaron Nueva España y que conllevó los rasgos de un fuerte mestizaje. En la medida que el mestizaje y la pacificación fueron penetrando, devino en la asociación entre grupos de indígenas y españoles. Esta colaboración puede observarse como la inculcación no forzada de los elementos culturales europeos, que se perciben en los escritos de Fray Bernardino de Sahagún en el Códice Florentino, que es un manuscrito escrito en náhuatl y en la Historia General de las Cosas de Nueva España (1540-1585), también se aprecia en las confrontaciones en la línea Quetaro-Acámbaro-lago de Chapala y otras áreas fronterizas, como la que iban de Zacatecas a las Reales Minas de San Luis de Potosí, en los casos de colaboración frente a la resistencia el acontecimiento de acomodación va marcado por privilegios especiales. Pero, es esencial anotar que el avance del proceso de culturización, en especial, por la labor evangélica de la Compañía de Jesús, permitió establecer exenciones de tributos, a las etnias chimi mecas pacificadas y a otros grupos indígenas, como mexicas y purépechas, a españoles y negros.

La explicación de las **Emergencias, Acontecimientos y Resistencias**, debe considerar los antecedentes del entorno cultural nativo y español porque en este se encuentra la relación entre el pueblo mestizo y el cruce de etnias nativas del Nuevo Mundo con las europeas, y africanas.

El saber popular nacional de los pueblos y el sentido de las distintas confrontaciones emanadas de las diferentes evoluciones históricas frente a hechos y sucesos que han estremecido los pueblos americanos, encuentran en el folclor y la lírica, los acontecimientos que reivindican lo propio. Esto hace relevante los valores locales, la amalgama socio – cultural de los territorios expresados en la diversidad étnica, puesto que están profusamente arraigados en el territorio, sus espacios de movilidad, emergencia, y son la cuna de los Acontecimientos y Resistencias que encierran la vitalidad de los pueblos que han rechazado el impacto de la colonización y la aculturación. En otros casos encontramos los pueblos que se han adaptado a ella y los que han retomado lo externo para entremezclarse. Pero hay un hecho de importancia a considerar «la naturaleza del medio geográfico», como factor del carácter que refleja las actitudes y el pensamiento ancestral de los diferentes pueblos.

De allí, que el reclamo, por la figura de la descolonización, la tendencia hacia una involución cultural propia, que evoque lo anterior: ritos, magia, saber religioso, hablar a la naturaleza, la

unidad familiar, lenguaje, etc., es el espejo de su mundo, que muestra una confrontación que atenta contra la estabilidad de la cultura impuesta por aquellos que violentaron la anterior cultura. La subversión del orden implica desconocer las normas impuestas y facilitar la aceptación de una individualización propia de cada pueblo indígena. Pero esa manifestación no es afín a la apreciación filosófica de la *otredad* en la cual tienen cabida los otros. Forma parte de la extrañeza frente a lo nuevo, y del deseo de ocultar o hacer de la protesta por otros grupos humanos, de la **Emergencia, Acontecimiento y Resistencia**, un acontecimiento carente de legitimidad. En tal sentido, el discurso que resulta fuera de lugar es aquel de los nativos, surge como la protesta frente al estado de cosas y los acontecimientos que se han apropiado y contribuido a desdibujar la tradición ancestral, manifestada en voces que ya no son representativas.

No se trata de voces que es menester acallar, sino problemáticas frente al nuevo orden artificial, que conlleva la barbarie de lo supuestamente civilizado y oculta el protagonismo del otro, que el sistema lleva hacia la exclusión social. Pero se olvida que quienes reclaman, son aquellos que han sido violentados a los cuales su trascendencia histórica les ha sido desconocida, dado que volver al pasado es un imposible en la perspectiva de la Colonización. Se trata por esa vía de optar un rumbo obligado hacia la legitimidad lo nuevo y opacar el sentido de los territorios, espacios, voces, costumbres y diferentes tradiciones de los subyugados. Es decir, de los espacios, las tradiciones sagradas, los sitios mágicos y de adoración religiosa, las manifestaciones espirituales, para acallar la posibilidad del expresarse desconociendo el lenguaje empleado dado que este carece ya de validez para quienes detentan el poder del Estado nación.

La respuesta frente a estos hechos exige la novedad de la organización del oprimido, en amplios sentidos, especialmente desde la cultura que les es propia, porque la cultura de estos pueblos choca contra la cultura de los pueblos trasplantados, de aquellos que ocupan el lugar que no les es propio, y cuyas razones de derecho y legitimidad se pretende legitimar desde la perspectiva de los ideales extraños o del consenso no propio. Esto es el acontecer del ímpetu de la cultura trasplantada actuando para forzar o sumir la conciencia propia y originaria, en la locura del modo de producción económico del extraño (Martínez, 2019). Los pueblos indígenas no encuentran en esas razones el motivo de cejar ante sus reclamos y amoldarse a la cultura foránea, a pesar de que el orden social impuesto en forma celosa conduzca a espacios

normativos desde los cuales son mirados distantes. La investigación desde el punto de su desarrollo contiene varios aspectos de interés que es preciso considerar:

a) El estado cultural de los pueblos indígenas: Organización social e instituciones. En razón de la sustitución de las formas organizativas y los roles de los antiguos americanos, dado el calco de las instituciones de la Corona Castellana.

b) Orden Antiguo y Nuevo Orden Social: El desconocimiento cultural. A través del cual se ha desdibujado la presencia de los pueblos indígenas y se incurre en ver sus manifestaciones como una expresión ambigua. Algo que no concuerda con las costumbres, lejano a la aceptación de la lengua extraña impuesta que destruyó por razones de poder económico-social la lengua propia, es decir, los dialectos propios, la escritura, el registro de acontecimientos, la memoria grabada de los pueblos y sus códigos. En ello la relación fuerte entre Estado e Ideología Religiosa, inculcada a través de los proyectos misionales y posteriormente en el proceso de culturización forzado con la fuerza de lo superior respecto a lo primitivo (Martínez, 2019)

c) Los tipos de cultura y la organización política-económica. Del Estado teocrático a los modos de producción. El impacto de una nueva cultura y los diversos acontecimientos que nacieron del orden calco hacia las manifestaciones políticas que conllevaron los apetitos políticos de centralización y federalización en la organización de las nuevas naciones alejadas de los pueblos auténticos. Allí se invoca el discurso de la autonomía acogiendo la modernidad europea y se desconoce la autonomía del otro.

d) Reflexiones sociales: Formas de los procesos de protesta e interpretación cultural.

e) Finalmente, la articulación del marco teórico implica desarrollar y soportar como metodología a seguir no solo a lo referido, al contexto histórico-social, sino que implica *un criterio acogedor que, de cuenta de la manifestación de las Emergencias, Acontecimientos y Resistencias, dicho criterio será el de Epistemologías Situadas*, lo que implica a los sujetos en el ejercicio de *Participación – Acción* dentro y fuera de sus comunidades. Es decir, el análisis persiste como contribución a indagar, develar y profundizar una especie de arqueología de los discursos situados en contextos que propicien la riqueza de estos. Un discurso de diferencia frente a las argumentaciones y tendencias que ven la necesidad de rechazar la subversión y la

violencia del oprimido desde su propia perspectiva, lo cual lleva a la miopía de creer que si se olvida u oculta la verdadera cara de quien ha sido violentado, el *ocultamiento* permite superar cualquier mentalidad de resistencia frente a sus intereses particulares. Por ello, se inducen a estos pueblos hacia el olvido, pero con la diferencia que el destechado, el carente de vida, el peón histórico sin tierra, el marginado del campo, sigue allí latente a pesar de la barbarie de quien se dice civilizado.

Esta caracterización tiende a articular la propuesta crítica del discurso, el interés sobre las perspectivas del cambio social en la historia, Se trata de caracterizar también el esfuerzo acerca del reconocimiento de la finalidad de los hechos sociales, destacando aspectos como: que las manifestaciones sociales de estos pueblos que creemos que el distanciamiento geográfico los hacen distintos, pero dejamos de lado, el elemento vinculante que emerge de la superación colectiva y el rompimiento de un paradigma, para sustituirlo por la acción a través de la Emergencia, que surge del proceso social, en tanto la inequidad humana en el sentido de la ética de la persona, del criterio de equidad, conlleva a decir y alertar sobre el proceso histórico miope que fortalece el desequilibrio social. De ello, que se presenten incongruencias teóricas cuando desde una perspectiva de señorazgo, que propicia la defensa de finalidades únicas se traslada literalmente los conceptos del *extraño* hacia los otros. En esa perspectiva, sin poder ocultar el verdadero trasfondo de las historias sociales, se ha impuesto un modo señorial y autocrático sobre los pueblos marginales y sometidos culturalmente.

El aporte de la investigación contiene elementos de análisis sobre la problemática de los pueblos indígenas americanos, porque pretende encarar las problemáticas vitales de la colectividad, y el discurso al ser ennoblecido permite que surja la superación de un estado de ciencia positiva y servir de factor o aporte para entender aquellos que aún no comprendemos.

En síntesis, el análisis propuesto para el periodo 1994 - 2014 es exigente, puesto que está enmarcado en sucesos de alta agitación social en México (Estado de Chiapas), Colombia (Departamento del Cauca) y Chile (Araucanía). En esencia, si no se logra comprender entonces no se puede entender una realidad desbordante sobre la vida social.

De acuerdo con lo anterior, planteamos las siguientes preguntas, hipótesis y objetivos de la investigación:

Pregunta de investigación y preguntas auxiliares

¿Cómo se proyectan las acciones políticas-sociales, y las formas narrativas y simbólicas de los movimientos indígenas Zapatistas, CRIC y CAM presentes en las manifestaciones de las emergencias, acontecimientos y resistencias en contextos de subordinación neoliberal en el periodo 1994 a 2014?

a) ¿Qué rasgos comunes y diferenciados se observan en las acciones políticas y sociales desarrolladas por los movimientos indígenas Zapatistas, CRIC y CAM en el periodo 1994-2014?

b) ¿Qué elementos, históricos territoriales conforman la acción situada de los movimientos indígenas Zapatistas, CRIC y CAM en el periodo 1994-2014?

c) ¿Cuáles son las expresiones narrativas y simbólicas desarrolladas por los movimientos indígenas Zapatistas, CRIC y CAM en el periodo 1994-2014?

Hipótesis

Hemos planteado una serie de hipótesis que en sí mismas hacen un solo cuerpo hipotético, pero organizadas en tres apartados, para facilitar su comprensión y en consecuencia el análisis a la luz de los resultados que arroje el proceso investigativo. La primera de ellas centra su atención en las políticas neoliberales; la segunda, ligada a la precedente, pero en la lógica de las racionalidades economicistas del extractivismo y el de las narrativas simbólicas como formas de resistencia a las dos anteriores.

El impacto de las políticas neoliberales en, la subordinación y el trastocamiento de las identidades de los pueblos originarios ha propiciado que los movimientos Zapatistas, CRIC y CAM desarrollen acciones políticas sociales, y formas narrativas y simbólicas situadas que han sustentado diversas formas de Emergencias, Acontecimientos y Resistencias, en el periodo 1994-2014.

El avance de las racionalidades extractivistas del capital en los territorios de las comunidades indígenas en el periodo 1994-2014, han generado acciones políticas y sociales situadas de los Movimientos Zapatista, CRIC y CAM que conforman fenómenos históricos disruptivos proyectados como resistencias y acontecimientos.

Los movimientos indígenas Zapatistas, CRIC y CAM desarrollan formas narrativas y simbólicas identitarias que cuestionan y resisten los discursos modernizadores promovidos por el neoliberalismo en el periodo de 1994-2014.

Tesis de la investigación

Sustentar y demostrar con racionamientos que las consideraciones que se desprenden entre el entorno cultural nativo y español a través del primer contacto, permiten identificar las relaciones que históricamente han determinado distintos grados de protesta entre pueblos indígenas y el nuevo orden que surgió a partir de la República y del proceso de aculturación.

La realidad de los sujetos sociales en su devenir histórico es un campo abierto de acciones y hechos alternativos, de las expresiones sociales: los discursos, la fuerza de los cambios, los conflictos que surgen del entrelazado de la vida cultural y las manifestaciones sociales creando nuevas realidades en clave de Emergencias, Acontecimientos y Resistencias que se evidencian en los cambios y la transformación colectiva de los pueblos.

Objetivos, general y específicos

Analizar las proyecciones de las acciones políticas-sociales, y las formas narrativas y simbólicas de los movimientos indígenas Zapatistas, CRIC y CAM presentes en las manifestaciones de las Emergencias, Acontecimientos y Resistencias en contextos de subordinación neoliberal en el periodo 1994 a 2014.

a) Comprender las acciones políticas y sociales desarrolladas por los movimientos indígenas Zapatistas, CRIC y CAM en el periodo 1994 a 2014.

b) Comprender los procesos históricos y territoriales que conforman la acción situada de los movimientos indígenas Zapatistas, CRIC y CAM en el periodo 1994-2014.

c) Comprender las expresiones situadas dadas en las formas narrativas y simbólicas desarrolladas por los movimientos indígenas Zapatistas, CRIC y CAM en el periodo 1994 a 2014.

d) Caracterizar las políticas de subordinación neoliberal y sus impactos en los pueblos indígenas Chiapanecos, Nasa y Mapuche en el periodo 1994 a 2014.

Categorías analíticas

Emergencias y acción política

Los elementos claves que contemplaremos para la acción política parten de los planteados por Bobbio (1998) en su famoso diccionario en particular la dualidad amigo-enemigo donde retoma a Carl Schmitt (p. 1221), para señalar que la relación, amigo – enemigo, básicamente consiste en apoyar y defender a los amigos y rechazar y combatir a los enemigos. “La específica distinción política a la cual es posible reconducir las acciones y los motivos políticos, es la distinción de amigo y enemigo. En la medida en que no se puede hacer derivar de otros criterios, esta corresponde, para la política, a los criterios relativamente autónomos de las demás contraposiciones: bueno y malo para la moral, bello y feo para la estética, y así por el estilo” no hay que olvidar, señala Bobbio, que, “por acción política se entiende, una acción que tenga por objeto o por sujeto a la Polis” (p. 1223).

No obstante, no ha sido Bobbio el único autor en abordar y definir la política, autores más contemporáneos como Hannah Arendt también se han ocupado de comprender la política y su quehacer. De la mano de Julio Cesar Vargas¹ quien nos presenta un interesante artículo sobre Arendt y algunos de sus textos, *¿Qué es la política? (1977)*, *Entre el pasado y el futuro (1996)* y *La Condición Humana (1993)*, en los cuales la autora aborda la cuestión de la acción política en estrecha relación con la vida, la cultura y la libertad, donde cada una de esas esferas o ámbitos, se desarrollan gracias a las acciones que los individuos desarrollan o ponen en práctica. Vargas citando a Arendt en *Sobre la revolución*, nos explica que:

La acción genera historias, que pueden devenir en acontecimientos que marquen una época, tal y como sucede con las revoluciones. A diferencia de las asonadas o rebeliones, que tan solo pueden buscar el cambio de un gobierno, el carácter propio de las revoluciones reside en que buscan restablecer los espacios de la libertad y fundar instituciones que los preserven. (p. 90)

Continuando con la teoría de Arendt, pero ahora como puente para interpretar la acción política en Marx, Paredes (2015), nos presenta su libro *La acción política en Karl Marx*. Una

¹ Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte ISSN: 1692-8857 eidos@uninorte.edu.co Universidad del Norte Colombia

lectura a partir de Hannah Arendt y Maurice Merleau-Ponty. En este texto Paredes, también señala el carácter espontáneo que Arendt da a la acción política

...al resaltar el carácter espontáneo e inesperado de la acción, Arendt evita que esta última se comprenda ya sea por medio de una causalidad mecánica o a través de una causalidad teleológica. Puesto que con la acción algo inédito arriba al mundo, manifestándose en toda su novedad, y dado que ella interrumpe la normalidad y realiza lo improbable, la acción, como todo acontecimiento, no es un efecto calculable ni un hecho predecible (p. 27)

Así entendida, la acción política, es una emergencia, que, por su novedad, marca la historia con un acontecimiento. No se trata simplemente de señalar y describir un hecho histórico, un acontecer. Todo lo contrario, de observar, si la hay, la novedad en el hecho histórico, en observar que, gracias a una acción política, emerge algo que antes no estaba, o sea un acontecimiento.

Por su parte en la acción política como praxis, además de Arendt, el autor, va de la mano de Maurice Merleau-Ponty, para señalar, cómo en Marx el término actividad está ligado a la praxis. Lo primero que Paredes apunta es que, en *Ideología alemana*, la palabra clave es actividad (Aktion) y en las Tesis sobre Feuerbach, la palabra clave es praxis, que, en el lenguaje usado por Marx, es un equivalente a actividad o acción vital, en el entendido de que Marx no se refiere a la actividad vital del hombre vivo, biológico, sino al hombre que ejerce una actividad, una labor diría Arendt, que le hace ser y estar en el mundo y transformarlo con su trabajo, con su acción. Es decir, que el hombre no solo existe, sino que transforma materialmente el mundo, su realidad, lo que lo hace ser un ser histórico. Así las cosas, la realidad es inseparable de la acción o praxis que la transforma.

Paredes concluye en su lectura sobre Marx que, “la acción es, por lo tanto, la producción material que se lleva a cabo dentro de ciertos límites, esto es, dentro de determinadas condiciones materiales” (p. 141)

Por su parte, Rauber (2006), también le apuesta a una interpretación de la acción política, pero desde Latinoamérica. En su texto *Sujetos Políticos*, La tesis fundamental que expone Rauber es que el poder “no se puede tomar”, por el contrario, es algo que se construye socialmente

mediante las acciones organizadas, no solo en el terreno de lo político, sino de lo cultural y de la producción, o en términos marxistas de praxis.

Es por esto, precisamente, que el poder no se puede «tomar». En realidad, cuando se hablaba de «tomar el poder», se reducía el poder al aparato institucional estatal-gubernamental, y era eso lo que se tomaba –o se pretendía tomar por asalto. Pero en ningún caso, ello significó una garantía de hegemonía porque la hegemonía abarca lo cultural, lo ideológico, la subjetividad, y eso no se «toma», ni se «conquista», ni se «decreta», se construye. (p. 35). Como ya lo vimos con Arendt son los hechos históricos los que nos muestran hechos emergentes y estos transitando hacia acontecimientos. De ellos nos ocuparemos brevemente.

Acontecimientos

Comprender el movimiento indígena como un hecho emergente, pasa por observar desde variados ángulos, de lo contrario solo se describirá el hecho o el acontecer, pero no se comprenderá. Para ello se requiere según Sousa (2006) de otra epistemología que él ubica en el sur, otra explicación, otra comprensión de las realidades (p. 22). Para enfrentar esta situación Sousa plantea una sociología de las ausencias.

¿Qué quiere decir esto? Que mucho de lo que no existe en nuestra sociedad es producido activamente como no existente, y por eso la trampa mayor para nosotros es reducir la realidad a lo que existe. Así, de inmediato compartimos esta racionalidad perezosa, que realmente produce como ausente mucha realidad que podría estar presente (Pg. 23).

Cuando esas existencias, sin existencia, luchan o generan situaciones a veces constantes a veces coyunturales irrumpen en la realidad reconocida y se produce una emergencia, que, aunque sea espontánea al decir de Arendt, será una acción política que irrumpe y transforma en tanto acontecimiento. Así lo expresa Paredes (2015), citando a Zizek, *La acción goza, entonces, de la dimensión del acontecimiento: ella misma se presenta como un suceso que, al manifestarse como un comienzo espontáneo, no se puede “derivar de, ni reducir a, determinado orden del ser* (Zizek, 2006: 130)

En este sentido la propuesta de la *sociología insurgente* para enfrentar las monoculturas, se fundamenta en la vastedad de conocimientos, incluidos los científicos occidentales, que al igual que en la naturaleza, donde la diversidad de especies es amplia, en los saberes y

conocimientos creados por el ser humano ocurre otro tanto, por ello, se les denomina ecologías. Así las cosas; *Mientras que la razón metonímica es confrontada con la Sociología de las Ausencias, la razón proléptica* es enfrentada por la Sociología de las Emergencias* (p. 30).

Dichas alternativas son de carácter emergente, dado que, al igual en De Sousa, la preocupación de (Zemelman, 1987) esta puesta en el planteamiento de una forma lógica de conocer-aprehender el movimiento de la realidad social, entendida como una articulación de procesos heterogéneos, potenciales con base en tres supuestos: a) el supuesto del movimiento; b) el supuesto de la articulación procesual; c) el supuesto de la direccionalidad (pp. 23-32).

Las emergencias así entendidas, como posibilidad de potencialidades o futuros concretos, no son posibles si simplemente se quedan en la emergencia como hecho sin trascendencia, el hecho histórico y el acontecer político debe adquirir concreción para que transforme situaciones, para que remueva a la sociedad, para que a futuro incluso se le conmemore. Y para que tal cosa sea posible, la emergencia debe transitar o mutar en acontecimiento.

Zapata (2006), en *La condición política en Hannah Arendt*, justamente hace la advertencia sobre lo que debemos considerar como acontecimiento “La vida política se ve empobrecida cuando se le entiende y confunde con la acción propia del trabajo porque se ve reducida a su simple efectividad más cercana a la violencia por apoyarse en la fuerza. Comprendida de esta manera la política misma deja de ser una experiencia, un acontecimiento, para convertirse en objeto exterior y reductible negando su condición esencial de innovación, de pluralidad, de conflictualidad” (p. 517)

El acontecimiento en cuanto acción política puede ser espontáneo u obedecer a acciones deliberadas, en todo caso Arendt apuesta a que no son algunos sujetos o líderes los que generan o hacen emerger los grandes hechos históricos, como las revoluciones, sino que son otros procesos más colectivos, pero también de responsabilidades individuales de un cambio de actitud, de otra ética y otros valores que generan o hacen emerger resistencias y potencian las ya existentes, las vuelven creativas.

*metonímica: Tomar la parte por el todo. Y esta es una racionalidad que fácilmente toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de esa totalidad Proléptica: Es conocer en el presente la historia futura. Nuestra razón occidental es muy proléptica, en el sentido de que ya sabemos cuál es el futuro: el progreso, el desarrollo de lo que tenemos.

Resistencia

Realizar una aproximación teórica de las resistencias pasa por abordar algunos elementos conceptuales que permitan intentar su definición, para tal efecto se han tomado una serie de autores que en alguna medida aportan elementos que conduzcan a este fin.

Entre estos autores tenemos a Scott (2004) "*Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*". Aquí el autor se ocupa de analizar fundamentalmente las relaciones de clase y los discursos que las envuelven. Estos discursos según Scott asumen generalmente dos formas, el discurso abierto o público y el discurso secreto u oculto, a este respecto afirma que: "El discurso oculto no es solo lenguaje, sino que va acompañado de diferentes prácticas" y más adelante añade; "No hay duda de que la frontera entre discurso público y el secreto es una zona incesante de conflicto entre poderosos y dominados". (p. 38).

En este sentido, pero en el contexto latinoamericano encontramos a Lanchero (2000) y su texto, *El caminar de la resistencia: una búsqueda histórica*. Allí Lanchero nos dice: "Las comunidades en resistencia actúan desde su posibilidad cognitiva determinada por la acción de la praxis diaria, fruto de sus reflexiones comunicativas; la acción nosotros-vosotros más allá de la acción cognoscitiva individualista y pasa del sujeto-objeto al comunidad-objeto-comunidad. Por ello, a resistencia implicaría necesariamente una acción de trabajo intersubjetivo en donde cuenta el otro, en su integralidad e intersubjetividad, como alteridad necesaria para construir diariamente" (pp. 32-33).

Justamente a los dominados se les suele ver como simple y manejable "masa", pero esta masa adquiere protagonismo cuando organizadamente pasa a la acción colectiva, que, por supuesto es política, en este sentido, Hardt y Negri (2004) en su texto, *Multitud*, nos presentan varios elementos a ser considerados para observar la emergencia y posterior desarrollo de la resistencia. Allí, sin duda el planteamiento más importante es la afirmación de que "la resistencia es primaria con respecto al poder" (p. 91) pues, "reconocer la primacía de la resistencia nos permite contemplar esta historia desde abajo e iluminar las alternativas posibles hoy en día" (p. 91). Por su parte Torres (2009), en *Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales* nos plantea que los procesos de resistencia pasan por

el sujeto y su acción en el mundo, es decir, su subjetividad. Desde allí, el sujeto interactúa con otros sujetos en su cotidianidad.

En la cotidianidad de los sectores populares se reproducen los discursos y prácticas hegemónicas, pero también donde emergen las tácticas de resistencia a la dominación y la exclusión. Habría que reconocer en cada contexto social y cultural, cuáles son las formas de resistencia desde el anonimato de la vida diaria y de las maneras en que se incorporan en los procesos organizativos y en las acciones de protesta (p. 69).

CAPÍTULO 2

Metodología

Una Epistemología Situada o conocer el conocimiento

Epistemología Situada E-S

Epistemologías del Sur

Conocimiento situado

El método y su uso

Estructura interpretativa

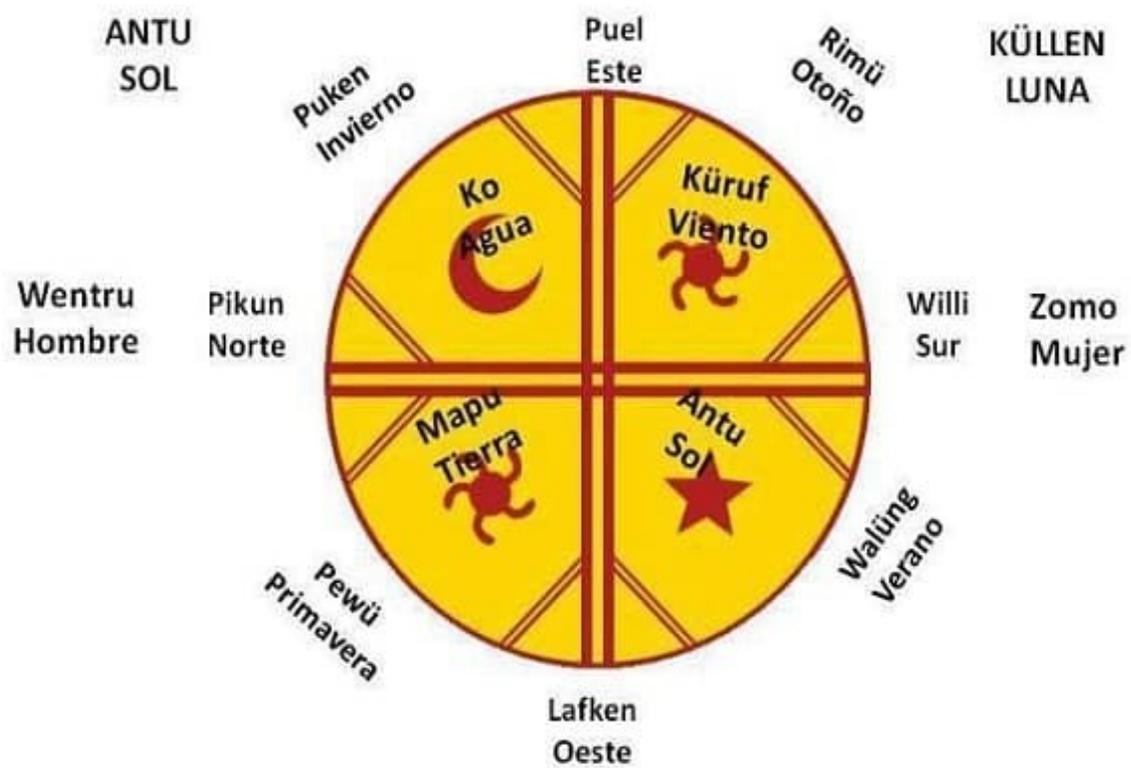
El campo semántico

Análisis de campos semánticos y sintácticos

Análisis de campos semánticos–sintácticos; criterios y

Espiral, tiempos y pensamientos indígenas y el presente continuo

Significado Kultrun



Fuente: <https://www.cultura10.org/mapuche/kultrun/>

Metodología: Una Epistemología Situada o conocer el conocimiento

**“Nuestros sabios no están en Europa,
con los grandes pensadores políticos que
hemos leído en la historia, sino que
están acá, en las selvas, en los ríos,
están pescando ahora para sobrevivir y a ellos
es que debemos escuchar para
lograr lo que soñamos: la utopía”
(Orlando Fals Borda,
23 de julio de 2008,
discurso de despedida)**

El Doctorado en Estudios Sociales DES, posee tres componentes centrales, que son una tríada que sustenta el andamiaje o propuesta que hace el DES para abordar los Estudios Sociales. Crítica, ficción y experimentación, son las tres columnas de la tríada. El componente experimentación, es, por decirlo de algún modo, una invitación a experimentar con las posibles maneras de abordar un problema de investigación desde la perspectiva de los Estudios Sociales. Invitación compleja y tarea difícil de asumir, puesto que nos hemos acostumbrado desde las humanidades en general y desde las ciencias sociales en particular, a pararnos desde la orilla del científicismo y la razón occidental, donde las metodologías y métodos de investigación dejaron de ser innovadores (al principio, en su origen siempre lo fueron) y terminaron haciendo el tránsito hacia fórmula preestablecidas, que el investigador o investigadora social, toma y “aplica” esperando en consecuencia unos resultados de acuerdo a la fórmula o fórmulas adoptadas. De por sí, tal ejercicio es complejo y nada fácil de ejecutar. Pero lo es aún más, si el desafío es “experimentar”.

Una vez aceptada la “invitación”, que es un reto mayor, que implica el temor de equivocarse el camino y perderse. Existe, también, la posibilidad de que el camino no parta de cero o de un único punto de partida, sino que sea punto de llegada o de encuentro, que se bifurca, no necesariamente en dos, sino en varios ramales, sin dejar de ser un todo, como los árboles (una ecología), asumir esta posibilidad, de una convergencia de caminos, es tomada aquí, como una “apuesta”. En una apuesta se gana o se pierde, pero siempre queda la experiencia como posibilidad de “ganancia” para abrir nuevos caminos, o andar los ya transitados, pero con otro calzado o incluso, como los indígenas Emberá, descalzos, lo que implica otra conexión con el camino y con la tierra. En consecuencia, nuestra apuesta metodológica la hemos denominado para los fines de esta investigación como Epistemología Situada (E-S).

Epistemología Situada E-S

¿Qué es una E-S?, ¿por qué esta denominación?, ¿en qué autores y autoras se sustenta?, ¿cómo se ponen en juego o como se desarrollan? Responder estas preguntas no es cuestión fácil. Estas y otras preguntas formaron parte de varias jornadas de lectura y discusión, de asumir o no, autores y autoras hasta configurar una apuesta metodológica que pudiera abordar el reto de estudiar tres organizaciones indígenas de Nuestra América, situadas en variados escenarios geográficos y, por tanto, en contextos disímiles, con historias similares pero vivenciadas de maneras diferentes.

Lo primero que debemos señalar es que nuestra propuesta de E-S se sitúa del lado de las metodologías cualitativas² que emergen después de largos debates con las denominadas ciencias fácticas. Para la configuración de la E-S asumimos o congeniamos con lo expuesto por Bonilla y Rodríguez (2005)³ cuando señalan que:

La investigación cualitativa intenta hacer una aproximación global de las situaciones sociales para explorarlas, describirlas y comprenderlas de manera inductiva. Es decir, a partir de los conocimientos que tienen las diferentes personas involucradas en ellas [...]. Esto supone que los individuos interactúan con los otros miembros de su contexto social compartiendo el significado y el conocimiento que tienen de sí mismos y de su realidad (p. 119)

Lo anterior implica tres momentos básicos al decir de Bonilla y Rodríguez, a) exploración, b) trabajo de campo y c) la etapa del análisis. En este sentido las tres etapas se pueden desglosar así:

1. La definición de la situación/problema que abarca la exploración de la situación, el diseño propiamente dicho y la preparación del trabajo de campo. 2. El trabajo de campo que corresponde al período de recolección y organización de los datos. 3. La identificación de patrones culturales que organizan la situación y que permiten interpretar y conceptualizar el proceso inductivo. Comprende tres fases fundamentales: el análisis, la interpretación y la conceptualización inductiva. Señalan igualmente la

² C.f. Las ciencias sociales, un conocimiento abierto págs. 18-26. En: Serie lineamientos curriculares Ciencias Sociales (1998) Ministerio de Educación Nacional, Colombia. <http://roychacon/lineamientos/sociales/todo.asp>

³ Bonilla-Castro, Elssy y Rodríguez Sehk, Penélope (2005) Más allá del dilema de los métodos. La investigación en ciencias sociales. Colombia. Ed Norma. Igualmente C.f. Torres Carrillo, Alfonso (1998) Estrategias y técnicas de investigación cualitativa. Bogotá: Afán gráfico. C.f. Taylor; R. Bodgan (1984). La observación participante en el campo. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados. Barcelona: Paidós Ibérica.

importancia de contemplar al menos tres momentos en el proceso de construcción de la investigación, la exploración de la situación, el diseño y la recolección de datos⁴.

Pero este andamiaje o esqueleto cualitativo, no hace en sí mismo posible el desarrollo de la investigación social. Se constituyen más bien en la posibilidad de una táctica, pasos a seguir, que busca consolidar una estrategia o meta. En consecuencia, nuestro andamiaje o esqueleto nos ubica en el lado de lo cualitativo, pero es necesario encarnarle o darle un ropaje, tal encarnación o ropaje, viene dado por una convergencia que hemos debatido primero y acordado después de tres líneas investigativas. Estas son las epistemologías del sur, los conocimientos situados y las ontologías semánticas – simbólicas, nutridas con elementos tomados de varias autoras y varios autores. Como se observa en la tabla anexa N° 3.

Epistemologías del Sur

Entenderemos “de la mano de Sousa”⁵ que las epistemologías que él denomina del Sur, son de entrada una apuesta crítica contra las hegemonías epistémicas impuestas desde la cultura occidental. Donde el sur no es sino una metáfora geográfica para situar a cualquier pueblo o sector social victimizado y oprimido, incluso dentro de las fronteras de la hegemonía, como en el caso de las negritudes de los Estados Unidos, o los gitanos, o los vascos en España; o, los migrantes asiáticos y africanos por toda Europa. Lo importante no es, pues, la ubicación concreta de un sur, que en realidad no existe, puesto que, en una esfera, como lo es la tierra, las coordenadas no son, sino justamente; una imposición más, que señala sobre un plano, lo que en realidad es un “globo” sostenido por la gravedad en el espacio. Lo fundamental, es que la confrontación social, que surge allí en el globo terráqueo no se da por cuestiones ligadas únicamente a la naturaleza humana, conflictiva en sí, sino principalmente al mundo inequitativo que emergió con la hegemonía que poco a poco se fue volviendo global generando un “sistema mundo” bajo el capitalismo y sus variables hasta llegar al neoliberalismo.

Dichas imposiciones de orden histórico, no solo son económicas, o de avasallamiento sobre pueblos completos como ocurrió a partir de la invasión de 1492 sobre Abya -Yala. Lo fueron

⁴ Estos tres elementos, formaron parte constituyente o estructural del proyecto de investigación, y aquí solo se presentan de manera resumida, para dejar claro el carácter cualitativo de nuestra investigación.

⁵ Santos, Boaventura de Sousa. (1998) De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad. Siglo del Hombre-Uniandes: Santafé de Bogotá. En este texto, Santos, realiza tempranamente una crítica a la modernidad, entendida como la crisis del sistema civilizatorio occidental, y desde entonces ya denunciaba el vínculo del neoliberalismo con las “democracias” triunfantes tras el fin de la guerra fría.

y han sido también de orden espiritual, por medio de las religiones, y de los saberes y conocimientos, imponiendo así un epistemicidio. Contra tal epistemicidio Sousa apuesta por una epistemología del Sur, que es a su vez un “sur anti imperial”. Dicha doble acción de la epistemología de los del sur, busca dar la batalla por la justicia cognitiva, que debe ir aunada a las luchas por la justicia social y económica. De lo contrario, aunque haya emancipación “económica” nuevas hegemonías, aunque con ropajes libertarios, podrían imponerse anunciando que son ellas, la nueva verdad. En este orden de ideas, Santos (2009)⁶ señala que:

La epistemología del Sur, al mismo tiempo que denuncia el epistemicidio, ofrece instrumentos analíticos que permiten, no solo recuperar conocimientos suprimidos o marginalizados, sino también identificar las condiciones que tornen posible construir nuevos conocimientos de resistencia y de producción de alternativas al capitalismo y al colonialismo globales. En esto consiste la ecología de saberes. (pg 12)

De acuerdo a lo señalado por el propio Santos (2012), la Ecología de Saberes, no es o no sería la única *ecología* existente “en mi trabajo distingo varias ecologías: de los saberes, de las temporalidades, de los reconocimientos, de las trans escalas y de las productividades”⁷. La de saberes es una más dentro de un amplio sistema ecológico. Pero la Ecología de Saberes, está en consonancia directa con la Epistemología del Sur. Dónde la Ecología de Saberes, no desdén el conocimiento científico, por el contrario, puja por su apropiación en una lucha constante por la justicia económica y social pero también cognitiva. En consecuencia, señala Santos (2018), implica “utilizarlo en un contexto más amplio de diálogo con otros conocimientos”⁸. En las condiciones actuales, dicho uso del conocimiento científico es contrahegemónico” (Pg. 230)⁹

⁶ Santos, Boaventura de Sousa (2009) Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México, Clacso-Siglo XXI

⁷ Santos, Boaventura de Sousa (2012) De las dualidades a las ecologías. Serie: Cuaderno de Trabajo No. 18. La Paz – Bolivia. Ed. Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE-OXFAM.

⁸ Ya Feyerabend (1975) había realizado planteamientos similares. El profesor Ulises Toledo (1998) señala que: En la perspectiva de Feyerabend la ciencia es concebida como un estilo cognitivo coexistente con otras formas de comprender o pensar la realidad, que cuentan, igualmente, con originales modalidades de corroboración y ostentan idéntico rango epistemológico que la ciencia, porque -a su juicio- ningún estilo cognitivo posee superioridad intrínseca sobre sus rivales; sólo se podría adjudicar una calidad superior si arbitrariamente se opta por las pautas de evaluación de uno de ellos y, a continuación, se aplican tales criterios a los estilos alternativos. Obviamente el procedimiento garantizaría el triunfo del modo de conocer que se ha privilegiado, es decir: del que avala el poder y que, no necesariamente, es verdadero. “CF” Toledo, U. 1998. La epistemología según Feyerabend. *Cinta moebio* 4: 102-127. Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales.

⁹ Santos, Boaventura de Sousa (2018) Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas, Volumen I. Clacso- Fundación Rosa Luxemburgo. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rmq3.9>

La Ecología de Saberes, nos señala entonces, varios elementos a considerar; por ejemplo, que la ignorancia lo es en relación a un conocimiento o saber, que el individuo, desconoce por la no relación con el medio que produce tal conocimiento o saber, o porque se le niega el acceso a tal o cual conocimiento y además se le niega su propio saber, su propia producción de conocimiento útil en relación al medio en que establece sus interrelaciones, descalificando desde el centro, tal saber cómo inútil, bárbaro, antimoderno y por tanto fruto de la ignorancia. Generando de este modo una hegemonía, fundada en la ciencia occidental, estableciendo en consecuencia una frontera más, que cada vez se externaliza más y más desplazando a cientos de miles, no solo de las condiciones materiales básicas para la vida, sino del conocimiento científico y despojándolo además de sus propios saberes, incluso de su propia identidad, alienándolo, negándole hasta su propia humanidad, arrancándole su ser.

Otro elemento central a considerar es el *epistemicidio*, que, en los planteamientos de Santos, se comprende como los procesos de orden histórico, que, desde los poderes hegemónicos, han excluido a los grupos sociales, indígenas, negritudes, campesinos, núcleos urbanos en condiciones de pobreza, trabajadores en general y mujeres en particular, y sus producciones intelectuales, es decir, sus formas racionales de comprender sus entornos y sus realidades socio económicas. Para el caso de Nuestra América, tal hegemonía se inicia con la invasión del Continente, a finales del Siglo XVI, que hasta ese momento había permanecido autónomo. A la inicial invasión le seguirán la conquista y colonia, el republicanismo del Siglo XVIII y la posterior imposición del capitalismo hasta el neoliberalismo contemporáneo. Esta exclusión, que es de orden político, o sea, ejercida conscientemente desde los poderes, al centrarse, no solo en la exclusión de las condiciones de subsistencia, sino en una negación sistemática de los saberes y conocimientos generados por los excluidos, es lo que Santos denomina epistemicidio.

En consecuencia, las Epistemologías del Sur y la Ecología de Saberes, plantea una acción, una lucha, *la contrahegemonía epistémica*, para fortalecer las otras luchas que los pueblos desarrollan por las condiciones materiales de vida, y de producción de bienes y servicios como base para un “buen vivir”. Es premisa fundamental en este planteamiento comprender que los saberes y conocimientos por muy científicos que sean (evidencias que los corroboran) o aparenten serlo, como el caso de la esfera y el plano en relación a las coordenadas geográficas, siempre serán incompletos y podrán ser sometidos a nuevas evidencias que posiblemente puedan derribar verdades. Si aceptamos tal premisa, debemos aceptar entonces que la ignorancia también es incompleta, pues solo lo es en relación a un conocimiento determinado,

científico o no. Aceptar estos planteamientos de Santos, permite ampliar el panorama y reivindicar otras epistemes, que, al fin y al cabo, para el caso, por ejemplo, de lo que hoy llamamos América Latina, permitieron que tales sociedades sobreviviesen por miles de años antes de la invasión de 1492.

Metodológicamente, Santos (2018), plantea que, “Las Epistemologías del Sur se construyen con dos procedimientos principales: las ecologías de saberes y la traducción intercultural” (pg. 229). En tal sentido, entenderemos por Ecologías de Saberes, no una, sino varias cosas o elementos que la componen. Uno de ellos y principal en la obra de Santos, es la *prudencia*, en el sentido de que las Epistemologías del Sur, si bien, son y deben ser contrahegemónicas, no son enemigas del conocimiento científico occidental y la modernidad, sino de su indolencia (2000)¹⁰. Y lo que las Epistemologías del Sur deben hacer es apropiarse ese conocimiento y reinterpretarlo, de ser necesario, en favor y servicio de las mayorías expoliadas de Nuestra América. Dicha apropiación no es acrítica, sino todo lo contrario generando un *Diálogo de Saberes*¹¹. Este diálogo propuesto por Santos, centra su mirada en aquellos conocimientos científicos que a su vez han desarrollado una crítica interna pese a formar parte de la hegemonía:

Se trata, por un lado, de explorar concepciones alternativas que estén en el interior del conocimiento científico y que se hayan hecho visibles a través de epistemologías pluralistas de diversas prácticas científicas (en particular, las epistemologías feministas) y, por otro lado, de promover la interdependencia entre los saberes científicos producidos por la modernidad occidental y saberes distintos no científicos. (2018 p. 230)

Este diálogo de saberes, no es relativista, o donde todo saber y conocimiento es válido. Es una postura crítica desde el otro lado de la línea. Crítico hacia afuera y crítico a su interior. No es un diálogo conciliador sino radical, que busca la reivindicación histórica de los pueblos y sus saberes y la transformación de las relaciones de poder en favor de los explotados, que, por cientos de años, lo ha sido en función de su “no existencia” ontológica, su ser, pese a ser

¹⁰ Santos, Boaventura de Sousa (2000). Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Colección Palimpsestos. España. Ed. Desclée De Brouwer, S.A. ISBN: 84-330-1768-3

¹¹ Ya, Paulo Freire, en al menos tres de sus obras, había planteado la importancia del diálogo de saberes, entre los conocimientos científicos y los saberes populares. No bastaba saber leer y escribir, era necesario comprender el mundo. C.f. (1975) Pedagogía del oprimido. México: Siglo XXI; (2004) Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa. México: Siglo XXI; (2005) La educación como práctica de la libertad. México: Siglo XXI.

aceptada su existencia material; *animales parlantes*¹², se denominó a los negros durante años de esclavitud en las plantaciones de toda América.

El dialogo de saberes, es viable, si se parte del mutuo reconocimiento (ambos lados de la línea) de que a ambos lados se produce conocimiento valido sobre la realidad circundante y con posibilidades de soluciones locales y universales más no hegemónicas. La razón, es que, así como en el mundo existen y coexisten multiplicidad de formas y colores (ecologías), otro tanto ocurre en lo relativo a la producción de saberes y conocimientos.

Por su parte la *traducción* será el medio que permite la comprensión de un saber o conocimiento. Esto es lo que denominamos como “conocer el conocimiento”. Donde el investigador deberá darse a la tarea de conocer como los sujetos colectivos, producen sus propios conocimientos, como razonan sobre su realidad circundante (situada) y como estos saberes y conocimientos son útiles desde lo espiritual hasta lo material generando soluciones a sus necesidades presentes, algunas de ellas, con proyecciones a futuro (futuros posibles) y ancladas en el pasado ancestral, al menos para el caso de las comunidades indígenas.

Al conocer el conocimiento, aparece en escena una de las formas de traducción, la que el investigador hace para sí mismo, de lo que ha conocido. Es él, quien necesita comprender lo que conocen las comunidades. No ellas, las que necesitan que el “investigador” les diga o enseñe como comprender o generar conocimiento. Otra forma de traducción que está ligada a la anterior, es o son los resultados de la investigación, que son una “traducción” que el investigador ofrece a sus posibles lectores. Y esta, la traducción en el ejercicio de interpretación (hermenéutica), donde posiblemente el investigador pueda aportar algunos elementos que apoyen o permitan mejorar el conocimiento ya generado por los colectivos humanos. ¿Cómo se explica esta forma de traducción? Santos señala varios elementos a considerar, en cualquiera de los posibles casos de la traducción, al menos para la presente investigación.

Es necesario comprender que, existen infinidad de conocimientos, generados por las comunidades y no validados por la razón científica occidental (razón indolente). Para comprender cuáles son y por qué están ocultos estos conocimientos es necesario hacer uso de la sociología de las ausencias y la sociología de las emergencias.

¹² Los europeos para dar rienda suelta a su codicia. Les negaron a los africanos, su dignidad personal, su identidad cultural, sus nombres y su humanidad, reduciéndolos a fuerza de trabajo esclava, a mano de obra esclava, a la cual le dieron primero el nombre de *piezas de las Indias*, como tornillos, y después la caracterización de *negros*, que significaba *esclavo y bestia, animal parlante, salvaje, ser inferior*. Arrebatándoles su humanidad, justificaban su esclavitud. C.f. Parra, Dussán Carlos y Rodríguez, Gloria Amparo (editores) (2005) *Comunidades étnicas en Colombia, cultura y jurisprudencia*. Bogotá. Centro Editorial Universidad del Rosario. ISBN: 958-8225-52-3

La sociología de las ausencias señala que, el problema no es que el conocimiento sea científico, que sea producto de la modernidad, o que sea producido en occidente. Su problema está en el poder político, que históricamente ha sido impositivo en todos los aspectos, generando, en el caso de los saberes y conocimientos no occidentales, como ya se ha dicho un epistemicidio y ocultamiento de otras formas de razonar, interpretar y comprender. Para occidente, no es válida y universal, sino una única forma de pensar y generar conocimiento, la científica, que, por supuesto en muchos aspectos es innegable, como, por ejemplo, en los adelantos en medicina para tratar enfermedades. Pero esta forma científica privilegia una única perspectiva y único tiempo, el progreso y el futuro.

Occidente, ha puesto toda su voluntad en el progreso sobre la base del desarrollo científico, técnico y tecnológico en un irremediable ir hacia delante, en línea recta, lo que a la postre deja relegados a innumerables pueblos del planeta, que están lejos de la punta de flecha que señala el futuro y muchos por más esfuerzos e inversiones, por más que aceleren sus pasos, nunca llegaran juntos a los que siempre han estado adelante, porque su permanencia allí se fundamenta en mantener atrás, en subdesarrollo, a otros pueblos.

Frente a lo anterior en su sociología de las ausencias, Santos (2006)¹³ propone:

La razón indolente, [...], tiene [...] doble característica: en cuanto razón metonímica, contrae, disminuye el presente; en cuanto razón proléptica, expande infinitamente el futuro. Y lo que les voy a proponer es una estrategia opuesta: expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias, y contraer el futuro para cuidarlo. (p. 21)

Para nuestro caso, “ampliar el presente” será considerado como presente continuo, no solo un momento de tiempo, entre el pasado y el posible futuro. Sino el tiempo-espacio constante en el que el ser humano, es ser humano, es decir; donde se desarrollan todas las interacciones con los otros y con el medio circundante; donde las contradicciones se hacen latentes, donde se razona, se elabora, se construye, se lucha, se ama, se triunfa o se cae en derrota, donde se aprende, y se conoce. El tiempo real del ser humano es el presente continuo, en relación directa con el pasado y donde el futuro es una proyección que depende, para su realización de lo que ocurra en el presente. En tal sentido, comprenderemos aquí, la propuesta de Santos.

¹³ Sousa Santos, Boaventura de (2006) Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. Buenos Aires. Clacso

Si la sociología de las ausencias, pretende, mostrarnos en el presente, la riqueza de lo que ha sido premeditadamente oculto por la hegemonía, mostrándolo como no existente, en el sentido, no de su no existencia concreta, sino de su supuesta invalidez como conocimiento. La sociología de las emergencias, pretende justamente hacer emerger o mejor, develar ante nuestros ojos y comprensión, aquello, que nosotros conscientemente, por estar ubicados en la línea de la modernidad, consideramos como no existente. Pero también se trata de comprender las emergencias en cuanto tales. De comprender, “lo aun no es”¹⁴ lo latente, pero también la emergencia que ya fue o está siendo, generando a su vez un acontecimiento. De este modo:

la Sociología de las Ausencias torna presentes experiencias disponibles, pero que están producidas como ausentes y es necesario hacer presentes. La Sociología de las Emergencias produce experiencias posibles, que no están dadas porque no existen alternativas para ello, pero son posibles y ya existen como emergencia [...] la Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias van a producir una enorme cantidad de realidad que no existía antes.¹⁵

Esta “realidad” es la que debe ser *traducida*, para ello Santos señala la importancia de la inteligibilidad mutua entre luchas, de las solidaridades mutuas. “La teoría de la traducción permite identificar el terreno común que subyace a una lucha indígena, a una lucha feminista, a una lucha ecológica, etc., sin cancelar nada de la autonomía o de la diferencia que les da sustento”. (2009, p. 234).

Si asumimos, la posibilidad de la mutua inteligibilidad, o relación de conocimientos situados, es porque tal acción, produce sentidos, “es traducir saberes en otros saberes, traducir prácticas y sujetos de unos a otros, es buscar inteligibilidad sin “canibalización”, sin homogeneización”¹⁶, no es, como se observa; una traducción literal, un significado; sino una red de sentidos que permita la comprensión de contextos en su riqueza; política, social, cultural, simbólica, en sus lenguajes, sus espiritualidades etc., donde, lo que deseamos es:

Intentar saber lo que hay de común entre un movimiento de mujeres y un movimiento indígena, entre un movimiento indígena y otro de afrodescendientes, entre este último

¹⁴ Santos (2009, pg 193) cita a Marc Bloc (1995 pg 241) “la idea de emergencia o el “todavía no”. En nuestro caso, asumiremos esta idea, desde los planteamientos de Zemelman (1989), cuando señala que: que “el contenido de la realidad es una articulación entre el límite de lo dado y lo posible de darse” La propuesta concreta de Zemelman es la de *Presente Potencial*, que consiste en reconocer que la realidad social está en constante movimiento y por tanto para comprenderla hay que conocerla en movimiento, es decir, que la realidad social, no es estática, que es histórica y no a-histórica.

¹⁵ (2006) Op.cit, pg. 31

¹⁶ Op.cit, pg. 32

y un movimiento urbano o campesino, entre un movimiento campesino de África con uno de Asia, dónde están las distinciones y las semejanzas.¹⁷

Conocimiento situado

Las epistemologías, como explicaciones razonadas de y sobre la realidad, no son abstracciones, su producción está generalmente situada, localizada, en un lugar o lugares específicos, geográficos, si se prefiere; que pueden ser urbanos, semi urbanos, rurales, a la orilla del mar o al borde de los ríos, en lo profundo de la selva, o en un caserío pobre, o en un barrio de clase alta. Pero lo situado, no se reduce al lugar físico, donde ocurre la producción razonada de conocimientos y saberes. Lo situado, no es el sitio en sí mismo, sino una serie de relaciones entre los individuos y de estos con el medio, por ejemplo; el uso de plantas medicinales para curar alguna enfermedad, es un saber, pero cuando se la cultiva y se la cosecha con el fin último de tener reservas de medicina natural, estamos ante un conocimiento que ha pasado por un proceso razonado de producción, acumulación de experiencias, de ensayo error, de formas más o menos efectivas en su aplicación práctica (infusión, plasma, masticado, soplado, macerado, etc.).

Según nuestro criterio, las epistemologías en su desarrollo práctico, no adquieren sentido si la explicación que pretenden, no está situada. En nuestra propuesta, —que, como ya se vio, toma algunos elementos importantes propuestos por Sousa en su obra— lo situado es central, por ello, las denominamos Epistemologías Situadas. Si bien Sousa, nombra lo *situado*; no desarrolla el concepto, solo lo deja planteado. En consecuencia, para nutrir nuestra propuesta metodológica, iremos también de la mano de Donna Haraway.

En el caso particular de Haraway, la consideramos por tres elementos, el primero, que como ya se señaló los saberes y conocimientos en efecto son situados, localizados. Ella es pionera en desarrollar el concepto de *conocimiento situado* (1988). Segundo porque, su teoría es feminista y en nuestra investigación abordamos los feminismos indígenas. El tercer elemento, es que, señala, —aunque no utiliza tales palabras— que el conocimiento no es abstracto, sino que es encarnado, es decir, que es un cuerpo humano, quien lo produce en relación con el medio (contexto). “Yo quisiera, una doctrina de la objetividad encarnada que acomode proyectos

¹⁷ Op.cit, p. 32

de ciencia feminista paradójicos y críticos: la objetividad feminista significa, sencillamente, conocimientos situados”¹⁸

Este “querer” de Haraway, proviene de una crítica radical que inicia, desde su militancia feminista, a mediados de los años 80¹⁹. Donde pone en duda el objetivismo de la ciencia, en pleno desarrollo de neoliberalismo, la aldea global y las redes de comunicación. Bajo el gobierno neoliberal de Ronald Reagan, se perfilan o clasifican a los movimientos sociales de la época como “grupos de especial interés” esto era, “según la definición reaganiana, cualquier sujeto histórico colectivo que se atreve a desafiar el desnudo atomismo de la postmoderna ciudadanía de la Guerra de las Galaxias, del hiper mercado y de la falsedad de los medios de comunicación”²⁰ En consecuencia, los colectivos feministas de la época, eran considerados grupos de oposición al sistema imperante y sus formas hegemónicas, dado que “en el enrarecido mundo de la epistemología, donde tradicionalmente lo que tiene la etiqueta de conocimiento es controlado por los filósofos que codifican la ley del canon cognitivo”²¹, esto es, que la producción de conocimiento, solo estaba dada o concedida a cierto grupo de investigadores, generalmente hombres. El resto, simplemente, no producía conocimiento al quedar por fuera de lo previamente establecido como académico y científico.

El debate, que plantea Haraway, se sitúa, justamente en la producción de conocimientos y en el centro de la discusión entre modernos y postmodernos, donde, según sus argumentos, la discusión gira en torno a los cuerpos y los lenguajes y al interior de estos, donde la cultura y no los objetos, es lo que genera el conocimiento. Es decir, el objeto, es resultado de la cultura y no al contrario. Y esto es así, porque lo que está situado es la cultura, aunque a nuestros ojos aparezca el objeto como situado. Pongamos, por ejemplo, una manta tejida de origen maya. Es, en efecto, un objeto representativo de los mayas y aparentemente está situada, localizada, en el sureste mexicano. Pero si logramos comprender, que, en tal objeto, no solo hay hilos cruzados estéticamente, sino que es un objeto vivenciado, una especie de libro, que narra una historia, en efecto un tejido, que no artesanía, que contiene (con-texto), un conocimiento, no solo sobre el arte de tejer, sino de la comunidad que ha elaborado tal objeto. Entenderemos,

¹⁸ Haraway, Donna J. (1988) Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza. Pg. 324

¹⁹ 1988, Op. Cit, pg. 113

²⁰ Op, cit. pg. 314

²¹ Op, cit. pg. 314

entonces, que no es el objeto²² el que representa la cultura sino, muy por el contrario la cultura las que nos presenta, mediante un objeto, apenas una mínima representación de sí misma²³.

Mas allá de la discusión sobre modernidad y postmodernidad²⁴, lo que nos interesa como elemento metodológico es la crítica, que Haraway realiza, al pretendido universalismo de las ciencias occidentales y por consiguiente a las maneras o formas como estas generan conocimientos que se suponen objetivos, libres de toda contaminación, política e ideológica, más no independiente de subvenciones económicas muchas veces provenientes de multinacionales que obviamente monopolizan el conocimiento.

La crítica que realiza Haraway, contra el objetivismo academicista y presumiblemente aséptico, no es una negación absoluta de la objetividad ética que deben y pueden tener los conocimientos. Lo que reclama, es su encarnación y no su abstracción, esto es, reconocer que son personas y colectivos humanos, no solamente reducidos grupúsculos de hombres de ciencia, los que producen conocimientos de todo tipo de acuerdo a su entorno (situados). Así, por ejemplo, los colectivos feministas, tienen la capacidad de producir un conocimiento sobre las mujeres y sus luchas, no generados en la academia, pero igualmente rigurosos y si se quiere igualmente científicos (uso de metodologías y métodos), pero sin pretensiones universales, lo que no invalida la posibilidad de la *traducción*, esto es, compartir experiencias y conocimientos, con otros colectivos o con personas y colectivos de otras regiones del mundo. No significa esto, que la academia o los institutos de investigación no puedan generar estudios, lo que se exigiría de ellos, es reconocer, que las poblaciones donde se realiza la investigación, no son objetos, son sujetos; que poseen a su haber, no es solo información para ser retenida en entrevistas y formatos o diarios de campo, sino que fundamentalmente, esa denominada información, es y son conocimientos situados; dado que los sujetos, individuales o colectivos, están siempre situados y en consecuencia sus conocimientos, la producción de estos, es obviamente situada. Comprender esto, es, al decir de Haraway, comprender el problema:

Creo que mi problema y «nuestro» problema es cómo lograr *simultáneamente* una versión de la contingencia histórica radical para todas las afirmaciones del conocimiento y los sujetos conocedores, una práctica crítica capaz de reconocer nuestras propias

²² Se ha de entender por objeto, cualquier producción cultural generada por un grupo social en interacción con el medio que le rodea.

²³ Haraway (1988) cita a Marilyn Strathern (1987a) “hizo la observación fundamental de que no es la etnografía escrita lo que va en paralelo a la obra de arte como objeto del conocimiento, sino la cultura”.

²⁴ Es absolutamente claro que autoras como Haraway o autores como Santos, fundan sus propuestas analíticas desde las teorías postmodernas, pero haciendo énfasis, no en la postmodernidad, sino en la crítica radical al pensamiento único, pretendidamente universalista y por tanto hegemónico.

«tecnologías semióticas» para lograr significados y un compromiso con sentido que consiga versiones fidedignas de un mundo «real», que pueda ser parcialmente compartido y que sea favorable a los proyectos globales de libertad finita, de abundancia material adecuada, de modesto significado en el sufrimiento y de felicidad limitada.²⁵

El mecanismo, que propone Haraway para abordar el “problema”, al igual que Santos, es la *traducción*, cuyo planteamiento enriquece aquel, o mejor aún, se enriquecen mutuamente, dado que necesitaríamos de:

Un circuito universal de conexiones incluyendo la habilidad parcial de traducir los conocimientos entre comunidades muy diferentes y diferenciadas a través del poder. Necesitamos el poder de las teorías críticas modernas sobre cómo son creados los significados y los cuerpos, no para negar los significados y los cuerpos, sino para vivir en significados y en cuerpos que tengan una oportunidad en el futuro²⁶

Además de coincidir con Santos, en la importancia de la traducción. Haraway, llama la atención sobre como operaría u opera tal traducción. Para desarrollar o poner en juego la traducción, además de tener claro que es sobre los conocimientos situados, debe operar la vista, mejor dicho, “el punto de vista”. La observación, no es solo mirar, biológicamente hablando, sino, una postura crítica y política del mirar, del observar. Asumir un punto, desde el cual se asume una posición ante el mundo. El cuerpo, que piensa, que es consciente de su interacción con el medio circundante. El cuerpo que actúa, es el mismo cuerpo que crea conocimientos, es el mismo que ve, que observa, puesto que, “todos los ojos, incluidos los nuestros, son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y maneras específicas de ver, es decir, formas de vida”²⁷. Y continua, Haraway en su llamado humanista; “la gente de buen corazón debería; ponerse a aprender cómo ver fielmente desde el punto de vista del otro, incluso cuando ese otro es nuestra propia máquina”²⁸, es decir, nuestro cuerpo. Ese aprender y comprender desde el otro, sería la traducción.

Política y críticamente, la mirada, el “punto de vista” que defiende Haraway, es el de los subyugados, sobre el supuesto, que desde abajo se mira mejor, donde; “los puntos de vista «subyugados» son preferidos porque parecen prometer versiones transformadoras más adecuadas,

²⁵ (1988) Op, cit. pg. 321

²⁶ Op, cit, pg. 322

²⁷ Op, cit. pg. 327

²⁸ Ibid. pg. 327

sustentadas y objetivas del mundo”²⁹. No obstante, al igual que Santos, Haraway llama la atención sobre el posible relativismo que puede estar ligado a la traducción y al “punto de vista” del todo vale. No, no todo conocimiento es válido, por científica o socialmente construido que haya sido. No es aceptable, la técnica y tecnología depredadora de la selva, de la biodiversidad, para sustituirla, por cultivos sistemáticamente sembrados de palma de aceite. O la cultura aprendida de violencia intrafamiliar. Los conocimientos situados, deben poseer una alta dosis de crítica interna o hacia adentro, para que sean transformadores, pero siempre incompletos, es decir, sometidos a constante revisión y transformación de sí mismos. En respuesta a ese posible relativismo, y para que la propuesta de conocimientos situados no pierda validez, Haraway señala que:

La alternativa al relativismo son los conocimientos parciales, localizables y críticos, que admiten la posibilidad de conexiones llamadas solidaridad en la política y conversaciones compartidas en la epistemología. El relativismo es una manera de no estar en ningún sitio mientras se pretende igualmente estar en todas partes.

El relativismo es el perfecto espejo gemelo de totalización en las ideologías de la objetividad. Ambos niegan las apuestas en la localización, en la encarnación y en la perspectiva parcial, ambos impiden ver bien. El relativismo y la totalización son ambos «trucos divinos» que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea la Ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional³⁰.

En consecuencia, podemos afirmar que las agrupaciones sociales en tanto, sujetos individuales o colectivos, están siempre situados, por lo mismo, sus conocimientos, es decir, la producción de estos, es situada, en el entendido, que el individuo o pluralidad de los mismos, es quien o quienes están situados y tal situación es posibilitada por un cuerpo material, que le permite comprender su auto localización y observar su realidad o contexto y en consecuencia nómbralo y representarlo verbal y simbólicamente. Para comprender esto último, que los individuos no solo son cuerpos, situados, observando y produciendo conocimientos, sino, que tal conocimiento es expresado en palabras y símbolos, recurriremos, en este caso de la mano

²⁹ (1988) Op, cit. pg. 328

³⁰ Op, cit. pg 329

del profesor, Orlando Martínez (2018) al método de las Ontologías Semánticas – Simbólicas³¹.

¿Cuándo la gente habla de qué realmente está hablando? ¿Cuál es la intencionalidad y el significado discursivo? Resolver esto es importante porque permite aproximarse sin prejuicio a entender el sentido de los discursos generados en contextos particulares y facilita entenderlos para el análisis riguroso que conlleva su interpretación. Comprender conlleva el entender, no lo contrario, en este sentido, el método ontológico conlleva a establecer estructuras (campos) de los cuales surgen distintos patrones de interpretación. Es decir, devela el universo ontológico del discurso oral o escrito, y actualiza las diferentes expresiones utilizadas en un contexto determinado o situado abriendo posibilidades interpretativas y como instrumento de entendimiento de ideas y mentalidades, compatibles y relevantes en el análisis social, en función de la «otredad» y en el rango de la sospecha cultural, Martínez (2019), mediante la crítica al proyecto evangelizador y de culturización forzada entendida como la superposición de la estructura cultural extraña a los pueblos indígenas y que mediante la relación, religión y poder, pretendió legitimar un proyecto ideológico, la cultura hegemónica occidental, sobre la identidad de los pueblos originarios.

La propuesta de Martínez, nos permite, abordar un aspecto clave en la construcción del conocimiento, no solo como saber práctico, sino como acontecimiento cultural, es decir, la manera de nombrar y representar las cosas, o el mundo, en contexto, o sea, contenido en una cultura, por ello, el abordaje se hace desde tres aspectos, que forman parte de cualquier cultura humana, lo semántico, lo simbólico y lo ontológico considerando diversas posibilidades interpretativas, y en ella es latente la idea que los pueblos en su territorialidad desde el punto de vista espacio/temporal construyen sus propios esquemas explicativos de mundo, y desarrollan las diversas realidades de las cuales son sujetos sintientes. El método es por tanto cualitativo, y el análisis se basa en aspectos de descomposición en pequeñas unidades morfo – lingüísticas de las distintas maneras de expresarse las personas. Esto es, que permite abordar interpretaciones textuales, orales o simbólicas cuyas connotaciones de carácter social: culturales, estéticas y filosóficas permiten comprender y entender las diversas maneras como los distintos mundos de la vida pueden ser entendidos cuyo sentido es la develación, *traducción*, de lo oculto, no

³¹ Este método cuenta con investigaciones de alto contenido que vienen siendo tratadas. Cito en especial, la referida a Ontologías y Campos Semánticos realizada como tesis doctoral del PhD. Orlando Martínez Montoya (2013) en España. Universidad de Salamanca, aplicado a textos filosóficos en lenguajes antiguos (griego y latín), con desarrollos posteriores en el escrito: Lecciones de Praxeología (Universidad Distrital. Departamento de Publicaciones 2018) y en el trabajo entregado para publicación en la Universidad Distrital sobre Ensayos de Filosofía, Lingüística y Economía. (Facultad de Ingeniería. 2019).

por oculto, sino, porque como ya vimos, existe una epistemología indolente, que presenta, lo otro, como no existente.

El método ontológico–simbólico, es especial, dado que la Ontología Semántica-Simbólica permite obtener sucesivas clasificaciones de los datos contenidos en las lenguas naturales o los contenidos en las narrativas y los símbolos. Esto significa que las definiciones de carácter metonímico³² no alteran el carácter constitutivo de las lenguas y los imaginarios, y permiten construir elementos considerados importantes para la comprensión cultural, es decir, su traducción. El objeto que se persigue es encontrar signos y/o símbolos (campos) en cualquier lengua que posean máxima significación en el contexto excluyendo todo aquello que carezca de significación en la interacción representativa de un mundo. Se basa en la coherencia y el sentido que un signo específico, pero clave, tiene en un discurso, una conversación, un canto y/o en el universo simbólico de un pueblo. Este método excluye el concepto de *relatividad* de las conversaciones, de los textos, un concepto que conduce a diferentes formas interpretativas, por cuanto las relaciones obtenidas a partir de signos o símbolos está determinada por la fragmentación de dicho universo, en pequeñas unidades que denotan campos semánticos o simbólicos. La forma constitutiva del lenguaje incide en el entendimiento de lo que se ha querido decir o que se pretende transmitir, y a eso no escapa a la naturaleza oculta de cualquier texto, acto de habla o representación.

En sí, trata de una arqueología expresiva o simbólica, que se ubica espacio/temporalmente (situada), y establece un dialogo entre significados, símbolos, significantes y sentidos. Tales son los aspectos de intertextualidad o extra textualidad discursiva, porque desde los propósitos investigativos la afinidad expresiva de los pueblos, en formas orales, en sus escritos, etc., conduce a la obtención de diferencias que son base para el análisis, y además porque el contenido y la forma de un signo o símbolo pueden variar o mutar originando efectos sustitutivos en la interpretación ontológica- simbólica o en su uso lingüístico.

³² Santos (2006) señala que: Metonimia es una figura de la teoría literaria y de la retórica que significa tomar la parte por el todo. Y esta es una racionalidad que fácilmente toma la parte por el todo, porque tiene un concepto de totalidad hecho de partes homogéneas, y nada interesa de lo que queda por fuera de esa totalidad. Entonces, tiene un concepto restringido de totalidad construido por partes homogéneas. Este modo de la razón indolente, que llamo razón metonímica, hace algo que, a mi juicio, es uno de los dos aspectos del desperdicio de la experiencia: contrae, disminuye, sustrae el presente. (Pg. 20). No obstante, en el método propuesto, no se trata de contraer o reducir, como se verá en su análisis sobre cantos e himnos indígenas. Muy por el contrario, se trata, de ampliar el presente de significación que tales cantos poseen, es decir su potencia, en tanto historia cantada (conocimiento situado) y representación simbólica. Para evitar, el rigor reduccionista metonímico de tomar la parte por el todo, se recurre a la desambiguación. Es decir, lo ambiguo, se deja de lado, desde lo puramente lingüístico, para concentrarnos en la riqueza de información que un texto (contenido en tanto situado) nos ofrece en calidad de conocimiento. No despreciamos el valor lingüístico de la metonimia, pero no es la *traducción* que nos interesa.

El método y su uso

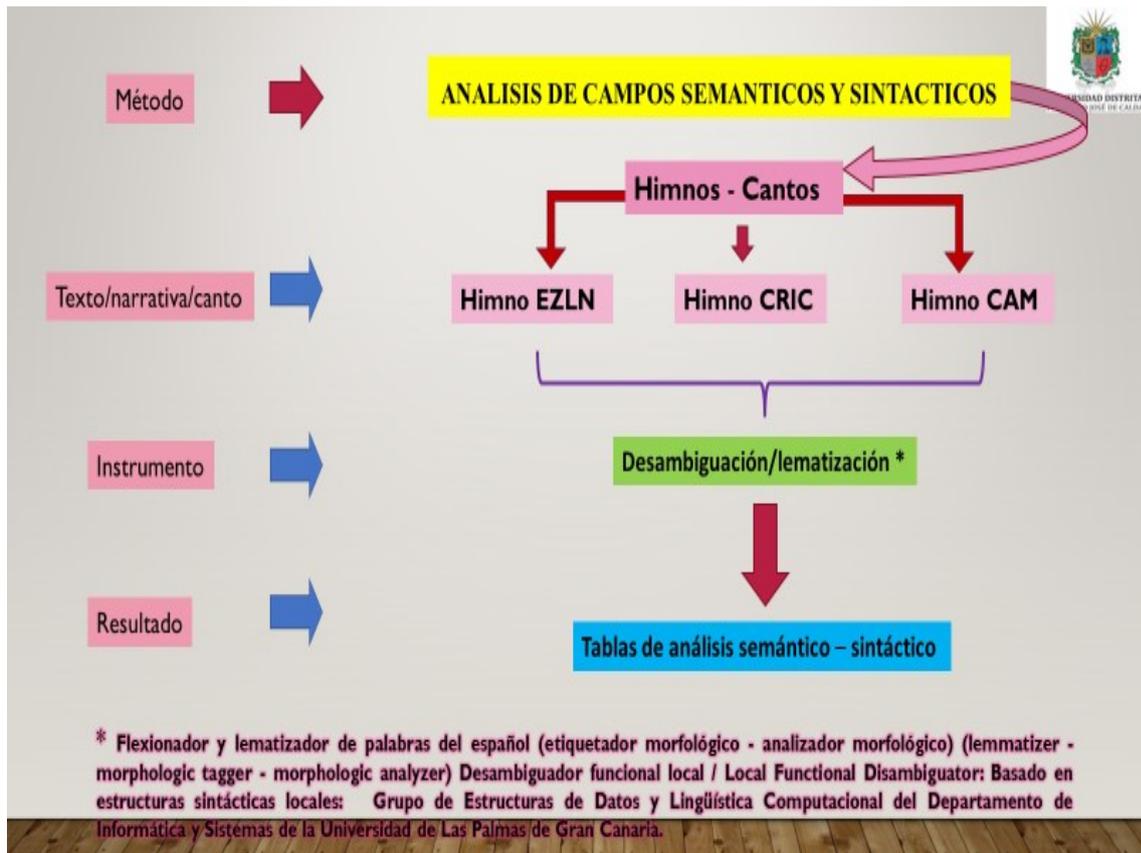
El método comprende diferentes fases: a) Deducción de campos ontológicos – simbólicos que se consideran son constituyentes del núcleo expresivo, en el cual giran y se organizan las diversas expresiones, signos o maneras de actuar estético; b) Establecer relaciones entre protagonistas, contextos o actos que subdividen el esquema de interpretación, todo discurso oral o narrado puede ser fragmentado en escenas o cuadros, que adquieren relevancia puesto que permiten caracterizar “*unidades significativas semánticas y simbólicas*, que reciben el nombre de Ontologías; c) Obtención de los modos de expresiones o signos referidos al contexto idiomático, junto a las expresiones o los símbolos afines u opuestos a una determinada acción, que se obtienen de los sentimientos de hablantes, participantes, argumentos, símbolos o actos o hechos propios de estos; d) relaciones entre agentes y beneficiarios directos e indirectos. Es decir, sobre aquellos sobre los cuales recae una acción específica; e) los contextos: pueden ser de varias clases: desde amplios hasta actuales actuando desde la lingüística, literatura, cultura, formas sociales, históricas o propias de los receptores originales. Es decir, la metodología propuesta busca la obtención del “Universo” discursivo Ontológico-Simbólico para interpretar las diferentes posibilidades de la vida de los actores sociales.

Estructura interpretativa.

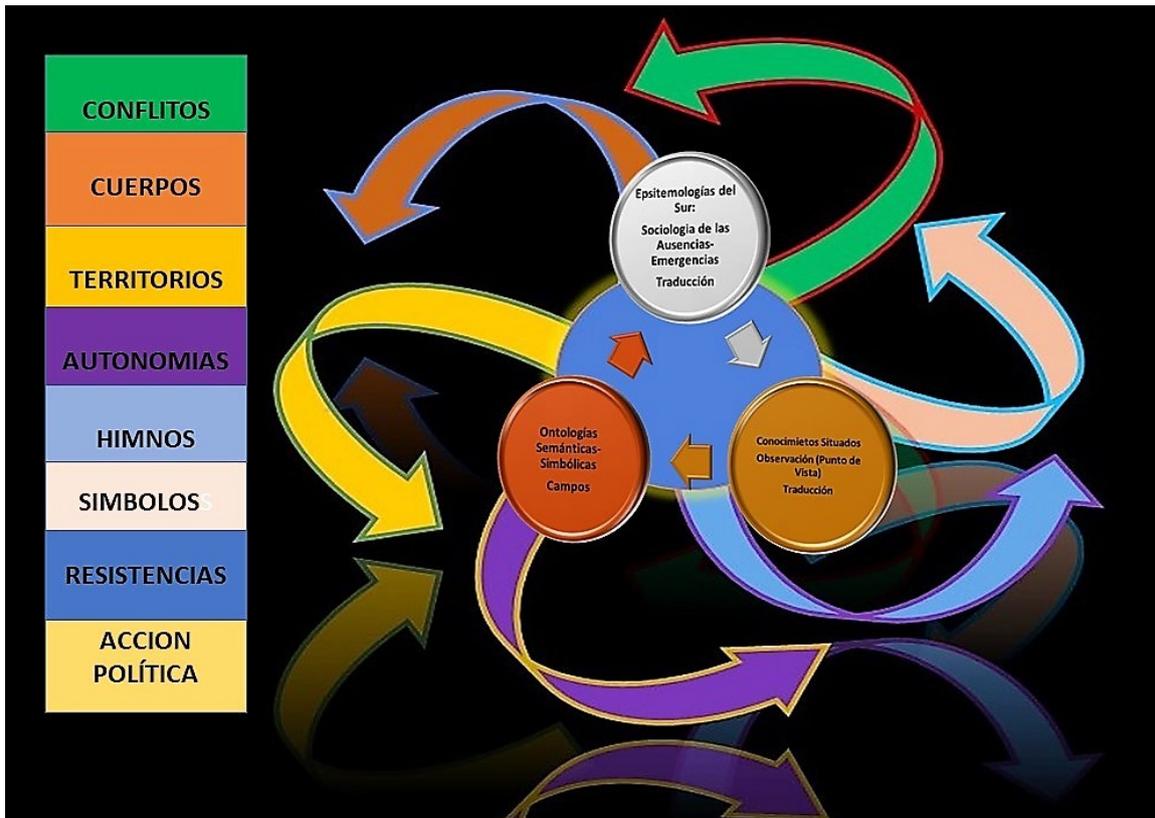
En términos generales, el Método de las Ontologías Semánticas – Simbólicas (que desarrollaremos ampliamente en el capítulo 5) busca mediante su uso, establecer una serie de *campos*, tanto semánticos como simbólicos, a partir de un texto, en este caso himnos o cantos, generados por las comunidades indígenas, los himnos del EZLN, de la Guardia Indígena y el canto Nación Mapuche.

Los campos serán entendidos como “unidades” que permiten bajo ciertos criterios, la posibilidad de comprender diferentes contextos (situaciones) que pueden darse todos o por separado dependiendo de la, o las situaciones. El método en consecuencia contribuye desde esta mirada, a generar procesos de traducción, centrando su atención en los lenguajes hablados y o simbólicos, narrados en todo caso, de los pueblos indígenas aquí estudiados.

ESQUEMA ONTOLOGÍAS SEMANTICAS—SIMBÓLICAS



ESQUEMA ESPIRAL



ESQUEMA GENERAL DE LA METODOLOGÍA

| | | | |
|---|------------------|---|--|
| <p>Epis-temo-logías Situa-das (apues-ta meto-doló-gica)</p> | <p>¿qué son?</p> | <p>Son una apuesta metodológica que se inscribe en las denominadas Metodologías Cualitativas. ¿por qué?</p> <p>Porque según su diseño poseen ciertas características que las hacen cualitativas y su objetivo o su fin es, rastrear los fenómenos sociales particulares y situados y conocer los conocimientos (que existen sin existir, lo aun no es, lo dado dándose, porque no es reconocido ni aceptado, es un epistemicidio histórico) , esto es conocer como conoce (producción de conocimientos) la gente (sujetos colectivos) para ello, analiza críticamente tales conocimientos, a través de la <i>traducción</i>, es decir, para que el investigador los pueda conocer y comprender. No las comunidades, porque ellas no necesitan comprender, puesto que al producir su propio conocimiento es obvio que lo comprenden, porque es una construcción o elaboración colectiva. Quien es ajeno a ese conocimiento es el investigador, quien lo traducirá (o lo intentará) para sí y para quienes desean conocer y comprender el cómo las comunidades generan sus saberes, o si se prefiere, como ponen en juego</p> | <p>Bonilla Elsy-Rodríguez Penélope (2005)</p> <p>El enfoque sobre Epistemología Situada implica tres momentos básicos y al decir de Bonilla y Rodríguez: a) exploración, b) trabajo de campo y c) la etapa del análisis. En este sentido las tres etapas se pueden desglosar así: La definición de la situación/problema que abarca la exploración de la situación, el diseño propiamente dicho y la preparación del trabajo de campo. 2. El trabajo de campo que corresponde al período de recolección y organización de los datos. 3. La identificación de patrones culturales que organizan la situación y que permiten interpretar y conceptualizar el proceso inductivo. Comprende tres fases fundamentales: el análisis, la interpretación y la conceptualización inductiva.</p> <p>Torres, Carrillo Alfonso (1998) Estrategias y técnicas de investigación cualitativa.</p> |
|---|------------------|---|--|

| | | |
|--|--|--|
| | <p>sus epistemes o explicaciones racionales (su racionalidad) del mundo.</p> | <p>Bogotá: Afán gráfico.</p> <ul style="list-style-type: none"> ▪ Asumen la realidad como construcción histórica e interacción cultural. ▪ Su abordaje de la realidad es holístico. ▪ Su perspectiva crítica es conocer “desde dentro” las situaciones que estudia. <p>Taylor y Bogdan (1984) La observación participante en el campo”. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados. Barcelona: Paidós Ibérica.</p> <p>Se trata de métodos de base lingüístico-semiótica que aspiran a recoger los discursos completos sobre un tema específico, para luego proceder a su interpretación, enfocándose así en los aspectos culturales e ideológicos del resultado, en lugar de los numéricos o proporcionales. Esto implica comprender el contexto natural y cotidiano (situado) del fenómeno estudiado. También considera los significados que se le atribuyen y las valoraciones que las personas hacen. Dicho de otro modo, el método cualitativo plantea comprender lo que la gente piensa y dice.</p> |
|--|--|--|

| | | |
|--------------------------|---|--|
| <p>¿Cómo se definen?</p> | <p>La E-S se define o se caracteriza por:</p> <p>Conocer los conocimientos en tanto, fenómenos sociales e históricos y socio culturales, son conocimientos situados (Haraway) poseen sus propias dinámicas y dialécticas (contradicciones) esto es que están en constante movimiento (Zemelman). Tales movimientos generan unas maneras de nombrarlos y representarlos (narrativas y simbologías). Tales discursos se expresan en unidades de lenguaje(s) que son más que el habla de un pueblo o comunidad, son conocimiento (Martínez). Para comprender estos Movimientos y Discursos, es necesario traducirlos (Sousa) en Conocimientos y saberes situados, <i>que explican y permiten teorizar sobre fenómenos sociales particulares</i>. En el sentido de que se producen en contextos (sociales, políticos, culturales y económicos) no específicos, sino <i>particulares</i> (Chiapas, por ejemplo, en México es una zona, localidad, Estado, territorio específico con poblaciones indígenas específicas y variadas mayoritariamente de origen maya. Pero, allí, se ha presentado una <i>particularidad</i>. Algunas de estas poblaciones indígenas, se han agrupado bajo el EZLN, y este <i>particular</i> proceso ha generado un conocimiento situado, otra racionalidad, una</p> | |
|--------------------------|---|--|

| | | |
|---------------------------------|---|---|
| | diferencia, una emergencia, un acontecimiento). | |
| ¿Cómo se aplican o desarrollan? | <p>Para lograr el desarrollo y/o aplicabilidad de las E-S, proponemos una convergencia teórico analítica:</p> <p>Haraway: Conocimiento situado</p> <p>El conocimiento es necesariamente situado. Y para comprenderlo se debe contemplar:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Postular identidades, que, en lugar de ser cerradas y opuestas, sean abiertas, faciliten las afinidades y se reconozcan cruzadas por muchas y diversas diferencias. • Apreciar que el sujeto, como la capacidad de acción y el punto de vista, no es algo dado o predeterminedo, sino algo que se está produciendo. • Defender que no caemos en el relativismo cuando reconocemos que sólo es posible un conocimiento «objetivo» si se parte de una perspectiva colectiva, parcial, interesada y consciente de las violencias y reinenciones que ella misma introduce. • Sensibilizar las luchas de clase con cuestiones raciales y sexuales, a la vez que disolvemos las dicotomías establecidas entre raza y etnia, sexo y género, organismo y marco cultural, etc. <p>Sousa: Sociología de las emergencias</p> <p>Mucho de lo que <i>no existe</i> en nuestra sociedad es producido activamente como <i>no existente</i>, y por eso la trampa mayor, es reducir la realidad a lo que existe. Así, esta racionalidad perezosa, produce como ausente mucha realidad que podría estar presente. Para reconocer esta Realidad no existente es la <i>Traducción</i>, esto es: comprender lo que hay de común entre un movimiento de mujeres y un movimiento indígena, entre un movimiento indígena y otro de afrodescendientes, entre este último y un movimiento urbano o campesino, entre un movimiento campesino de África con uno de Asia, dónde están las distinciones y las semejanzas. ¿Por qué? Porque hay que crear inteligibilidad sin destruir la diversidad.</p> <p>Reconocer que la realidad social está en constante movimiento y por tanto para comprenderla hay que conocerla en movimiento, es decir, que la realidad social, no es estática, que es histórica y no a-histórica.</p> <p>Zemelman: Presente potencial</p> <p>El “presente potencial”, se plantea como una forma lógica de conocer-aprehender el movimiento de la realidad</p> | <p>Haraway Donna J (1991) Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza.</p> <p>(1999). Las promesas de los monstruos: Una política regeneradora para otros inapropiables/dos. <i>Política y Sociedad</i>.</p> <p>Zemelman, Hugo. (1987). Conocimientos y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente.</p> <p>(1992). Los horizontes de la razón. Vols. I y II.</p> <p>(1994). Círculos de reflexión latinoamericana en ciencias sociales. Cuestiones de teoría y método.</p> <p>de Sousa Santos Boaventura (2006) Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social (encuentros en Buenos Aires).</p> <p>(2006) Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes.</p> <p>(2000). Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia.</p> <p>(2009) Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social</p> <p>(2018) Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas, Volumen</p> <p>Martínez Montoya Orlando (2013) Ontologías Semánticas Aplicadas a la Interpretación Textual. Universidad Pontificia de Salamanca. Doctorado Ingeniería Informática. Tesis Doctoral. Madrid. España.</p> <p>(2018) Lecciones de praxeología. Editorial Universidad Distrital. Bogotá.</p> <p>(2019) Socialismo y Cultura Americana. Mineo. Universidad Distrital. Francisco José de Caldas. Facultad de Ingeniería. Bogotá. D.C. Colombia.</p> |

| | | |
|---------------------------------|--|---|
| | <p>social, entendida como una articulación de procesos heterogéneos, con base en tres supuestos: a) el supuesto del movimiento; b) el supuesto de la articulación procesual; c) el supuesto de la direccionalidad. Estos tres supuestos permitirán relacionar el movimiento mismo de la realidad social con un conocerla en movimiento, entendidos como procesos co-constituyentes.</p> <p>a) El supuesto del movimiento es la base de lo constitución inacabada de la realidad, al considerar en el conocer los dinamismos estructurales y coyunturales de la realidad en su proceso de construcción.</p> <p>b) El supuesto de la articulación de procesos nos dice que los procesos constitutivos de la realidad social no pueden desvincularse unos de otros, más que por una necesidad analítica, y es mediante un ejercicio de reconstrucción que emergen puntos de articulación.</p> <p>c) El supuesto de los procesos sociales posee múltiples direcciones posibles, aunque algunas son más factibles que otras de ser actualizadas. Estas direcciones, aunque contingentes, no son al azar, sino construcciones posibles dentro de los dinamismos propios de la realidad social. La tarea del conocer es observar las potencialidades de las direcciones de la realidad social, y no sólo la orientación actual de ella; por eso, se habla del presente potencial Martínez: Campos semánticos-Desambiguación.</p> <p>Pretende comprender los textos y contextos en que se desarrollan las narraciones y los símbolos de los pueblos. Considerando criterios, textos y posibles contextos o todos</p> <p>Criterios: El análisis sintáctico. El análisis semántico. El análisis simbólico.</p> <p>Textos Considerados (narraciones y símbolos)</p> | <p>(2020) Ensayos de filosofía, lingüística y economía es parte vital e importante del proyecto de investigación. Editorial: Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas</p> |
| <p>¿Cuáles son sus métodos?</p> | <p>En términos generales, un método, es un procedimiento para obtener un fin predeterminado. En este caso resolver o dar solución a un problema de investigación. En tal sentido:</p> <p>Nuestras E-S, se inscribirían como parte del “Método Inductivo” pero sin pretensiones universalistas, porque vamos de lo particular a lo general, pero en el entendido de que lo que aquí llamamos Particular, posee una carga multidiversa (dado que nuestro tamiz se teje de emergencias, acontecimientos, resistencias, acciones políticas-sociales, narraciones y simbologías)</p> <p>El carácter de nuestro método es fundamentalmente</p> | |

| | | | |
|--|--|---|--|
| | | <p>documental en tal sentido realizaremos:</p> <ul style="list-style-type: none"> • Un arqueo o inventario de las fuentes relacionadas con nuestro tema. • Revisión de las fuentes más pertinentes, resultado: Estado de la cuestión del arte • Cotejo o clasificación y descarte de fuentes (primarias, secundarias) • Hermenéutica del material clasificado: Análisis a partir del Marco Referencial o tamiz de análisis (categorías): <ul style="list-style-type: none"> * Emergencias * Acontecimientos * Resistencias * Acción política-social * Narraciones - simbologías | |
|--|--|---|--|

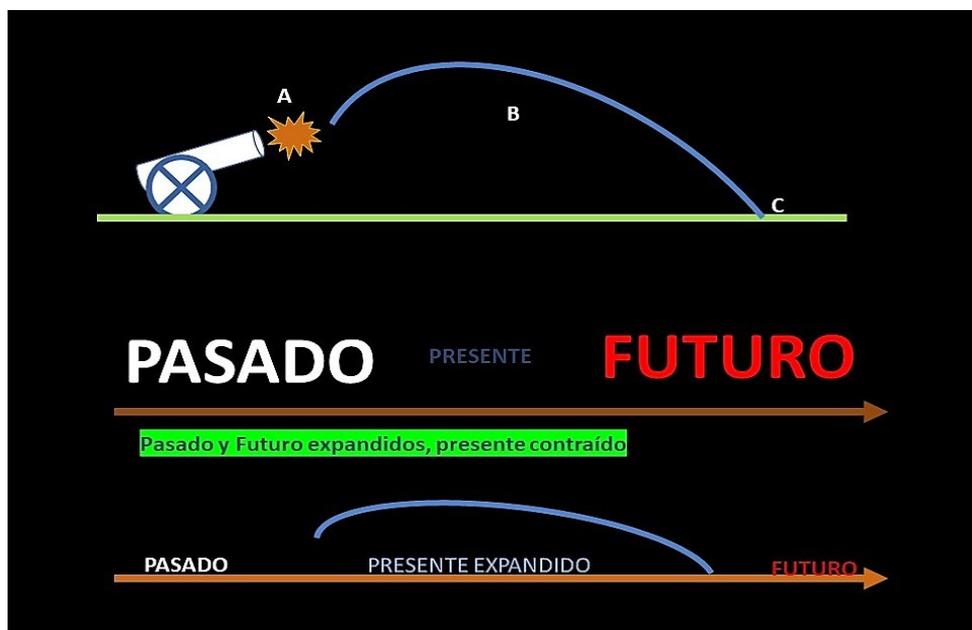
Espiral, tiempos y pensamientos indígenas y el presente continuo.

Aquí se explica que es lo primero y como la espiral se relaciona con la propuesta de “presente expandido” y “presente potencial”, de Santos y Zemelman respectivamente, que además se puede asociar al “Sentipensar” de Fals Borda como razón epistémica desde el sur. Uno de los aspectos claves en nuestra apuesta metodológica, de acuerdo con Boaventura de Sousa Santos (2006) es la expansión del presente al tiempo que se contrae en pasado y futuro, no con el objetivo de restar importancia a estos tiempos, sino con el fin, de comprender el presente en relación al pasado y poder proyectar el futuro en el ideal de futuros posibles, no necesariamente como un ir hacia adelante, sino como utopías realizables en realidades distintas y varias, que en palabras indígenas serían el “buen vivir”.

Si contemplamos, que, en la visión occidental y en su epistemología del mundo, el tiempo se grafica como una flecha, que va del pasado al futuro, donde el presente es apenas un momento que sirve de *punte entre* estos dos tiempos fundamentales en la cultura occidental. El pasado porque presta todo su sustento o andamiaje en sostener la historia de la cultura occidental al menos desde los antiguos griegos y donde el futuro, no es incierto, sino puerto de llegada, con proyecciones previamente elaboradas sobre la base de la ciencia, la técnica y la tecnología. Es factible prever sobre esta base, que, en un tiempo determinado, se construirá, por ejemplo, una carretera, esto da certeza en el futuro. Si asumimos el llamado de atención de Santos, sobre la prudencia en los conocimientos y avances científicos de occidente, tenemos que afirmar entonces, que efectivamente occidente ha generado innumerables avances en favor de la hu-

manidad, pero también, unos “avances” que destruyen el planeta, que es la casa común de la humanidad, más allá de las coordenadas donde nos situemos.

Si el tiempo occidental, que ha sido universalmente transmitido, para no decir impuesto, a todos los rincones del planeta, es el racero para medir justamente el tiempo, ¿cómo, entonces, expandirlo? Partiendo del hecho, de que una línea es una sucesión de puntos, podríamos tomar un punto como presente y cual tiro semi parabólico, expandirlo, pero tal expansión al igual, que la trayectoria de una bala de cañón, por más que se expanda, su dirección será en línea recta. En efecto, habríamos expandido el tiempo, pero aun así seguiría quedando conocimiento fuera de su rango.



Ernst Bloch, citado por Santos, se preguntaba, si en el plano real y concreto, vivimos en presente, ¿Por qué es tan pasajero, tan fugaz? A lo que Santos, responde, que las epistemologías indolentes han dejado fuera de la posibilidad de estudio y comprensión mucho conocimiento producido o generado en las periferias y con otras formas de razonar. En consecuencia, tales conocimientos son presentados como no existentes o ausentes, es decir, contraídos o reducidos. Por ello, se propone entonces la sociología de las ausencias, pero esta sociología debe centrar su atención justamente en lo que aparentemente es “pasajero y fugaz”, pero que, en realidad, posee una gran carga de producción de conocimientos. Para lograrlo, es necesario, entonces, expandir el presente. Esto se hace, observando, desde y hacia todos los puntos posibles y viceversa. Asumiendo, todo el conocimiento que podamos abarcar, aunque no siempre su análisis y comprensión sea total, sino más bien incompleto. Entonces, en vez de privilegiar, por ejemplo, únicamente, el análisis literal de unos himnos indígenas, estos son vistos, si no

en todas sus variables, sí en todas las posibles de abarcar. De manera tal que no se contrae el análisis, sino que se amplía, como en las ontologías semánticas — simbólicas. En nuestro concepto, señala, Santos:

[...] el presente es un momento, pero es un momento, entre el pasado y el futuro, en el cual vivimos siempre, nunca lo hacemos en el pasado ni en el futuro, [...]. Y lo que les voy a proponer es una estrategia opuesta: expandir el presente y contraer el futuro. Ampliar el presente para incluir en él muchas más experiencias, y contraer el futuro para cuidarlo³³. (p. 21)

En tal sentido Hugo Zemelman³⁴ (2011) plantea la potencialidad del presente, porque es el tiempo de la realidad concreta que vivenciamos los sujetos. Es indudablemente nuestro tiempo, el que percibimos y del que podemos dar cuenta. Pero el presente, para alcanzar su potencialidad, no puede observarse desde una única perspectiva, porque se perdería su riqueza en cuanto tiempo si solo se transita en línea recta, sin contemplar, que una línea es una sucesión de puntos y que como tal cada punto, como una red, puede ser un nodo, es decir un punto de partida o de llegada de múltiples líneas o derivas, donde tales líneas, obviamente no son solo una representación gráfica del tiempo, sino que representan realidades concretas, que no es solo una realidad concretada en verdad universal, sino que se abre la posibilidad de contemplar el presente en su riqueza pluriversa. Para ello, Zemelman plantea considerar la dinámica (movimiento) del tiempo. Dinámica que solo es observable en su plano material, es decir, en y con la realidad social, que no es abstracta, sino que está contenida en cuerpos que interactúan entre sí en diferentes realidades o procesos —políticos, sociales, culturales y económicos, además de los espirituales, y simbólicos— a un mismo tiempo. Tiempo presente en movimiento continuo. Por ello:

resulta imprescindible reconstruir el contexto en el que se ubican los sujetos sociales, pero hacerlo exige una forma de pensar la realidad que permita encontrar el contenido específico de los elementos, así como la trama de las relaciones que forma esa realidad en el presente, ya que ésta conlleva procesos complejos y de diversa índole, cuyas manifestaciones transcurren en distintos planos, momentos y espacios.³⁵

³³ de Sousa Santos, Boaventura (2006) Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. Buenos Aires. Clacso

³⁴ Zemelman, Hugo. (2011). Conocimientos y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente. La Paz-Bolivia. Ed. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB) ISBN: 978-99954-735-7-0

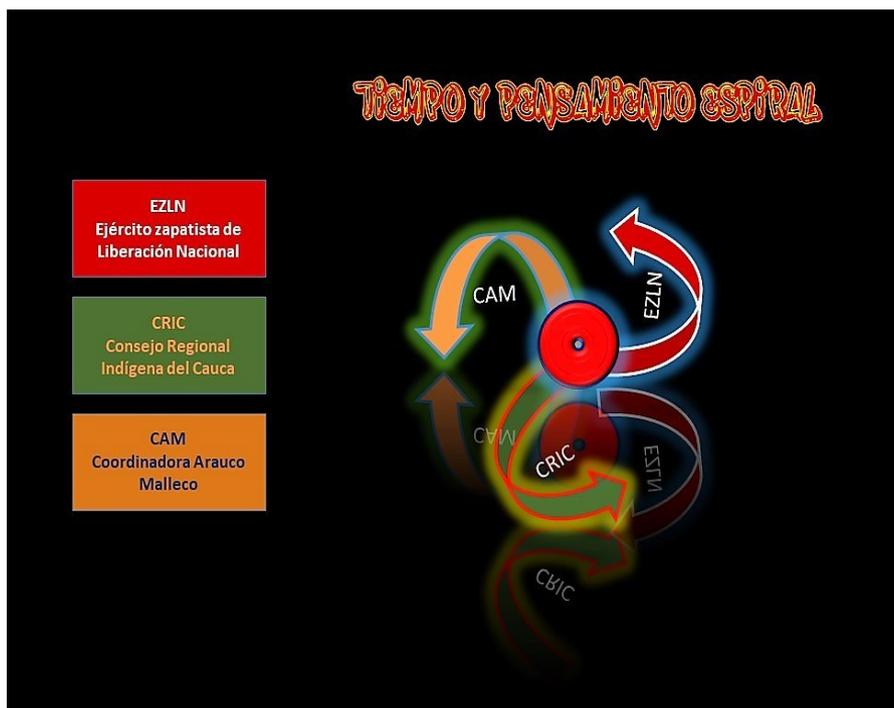
³⁵ Zemelman (2011) Op. Cit. pg. 39

De lo anterior deducimos, si lo graficamos, que tal expansión, puede partir de un punto, pero nos ofrecerá diversidad de conocimientos, o ecologías, tal graficación sería similar a un “asterisco”, no obstante, para el caso que nos interesa, consideramos que lo más acertado para el caso de Nuestra América, es el uso de la espiral, pero no, por similitud gráfica, sino por su componente epistemológico desde el cual las comunidades indígenas comprenden el mundo, que es un todo ligado a la Madre Naturaleza, es decir, un sentipensamiento. Que en palabras de Arturo Escobar (2014), inspiradas en el Maestro Orlando Fals Borda (1986); “Sentipensar con el territorio implica pensar desde el corazón y desde la mente, o co-razonar, como bien lo enuncian colegas de Chiapas inspirados en la experiencia zapatista”³⁶. Es importante la dimensión territorial, porque, ubica la acción sentipensante, en espacio y tiempo, amplio y diverso o “pluriversos”, es decir, el sentipensamiento como ejercicio de razonamiento, lo es en tanto epistemología situada. Pero, cómo comprender, ¿la relación entre sentipensamiento (pensar con el corazón y la razón) y el presente continuo y su potencia? Consideramos, que ancestralmente, en lo que hoy denominamos América, desde el sur al norte y de oriente a occidente del continente, en el territorio, ya existía un sentipensamiento, que no estaba cerrado sobre el futuro, sino por el contrario abierto sobre el presente, no limitado sino amplio, en múltiples derivas, pensamiento, razonamiento y acción, algo así como pensar y hacer en contexto, o sea en tiempo presente. Esto es la espiral. Espiral, que para el caso que nos ocupa tendrá uno de sus centros, en las acciones políticas desarrolladas por organizaciones políticas emergentes en el seno de comunidades indígenas que han planteado la subversión, no únicamente como la posibilidad de “derrumbe” de un gobierno en particular, sino en el hecho de, como señalaba Fals Borda (1979), subvertir³⁷ desde lo cotidiano el sistema imperante, por ejemplo, los Caracoles Zapatistas, o la creación colectiva de la actual Bandera Mapuche, que no es solo un símbolo representado en una tela, es fundamentalmente representación de Soberanía sobre sus territorios ancestrales o los Planes de Educación Propia del CRIC³⁸.

³⁶Escobar, Arturo (2014) Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia. Medellín: Ediciones UNAULA. ISBN: 978-958-8869-14-8

³⁷ Fals, Borda. Orlando (1979) *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*, Bogotá, Tercer Mundo.

³⁸ Estos y otros ejemplos, se verán en su acción situada en el desarrollo de los capítulos.



La espiral nos permite la posibilidad de no de trasverzalizar, sino de tramar, no como la trama literaria, sino la trama de los tejidos indígenas, hilos que se cruzan en diferentes direcciones, en aparente desorden pero que al final de la trama, han producido o generado no solo un tejido sino un conocimiento, como dicen las mujeres mayas, los tejidos son los libros que los opresores no pudieron quemar³⁹.

El intelectual indígena, Víctor Gavilán⁴⁰ (2012), se pregunta, cómo podemos comprender la afirmación del pueblo Mapuche, cuando señala que: *estamos avanzando al pasado y regresando al futuro*. Responde el mismo, Gavilán, “Necesitamos introducir espirales en nuestras mentes y pensar de manera diferente”.

Esta necesidad de pensar diferente, en espirales, es no una simple postura ancestral y/o espiritual fundada en cosmovisiones. Efectivamente es eso, pero también es una crítica al epistemicidio histórico, generado desde la cultura occidental, contra las otras naciones del planeta, y esto ocurre porque:

El modelo de pensamiento lineal es altamente determinista, como también reduccionista, toda vez que descompone el total en pequeñas partes, reduciendo las interacciones entre ellas. Considera el todo compuesto por partes independientes. El modelo de pensamiento lineal es hoy contradictorio, ya que los nuevos conocimientos del mundo

³⁹ Cf. Nuestros tejidos son los libros que la colonia no pudo quemar. El camino del Movimiento Nacional de Tejedoras Mayas de Guatemala (2020) AFEDES. ISBN: 978-9929-752-07-8

⁴⁰Gavilán, Pinto, Víctor. Manuel (2012) El pensamiento en espiral, el paradigma de los pueblos indígenas. Santiago de Chile. Ed. Ñuke Mapuförlaget. ISBN: 91-89629-44-2

contemporáneo nos revelan que nuestro universo está constituido básicamente por sistemas no lineales en sus niveles físicos, biológicos, psicológicos y sociales⁴¹.

En el pensamiento de Gavilán, esta crítica a Occidente, no niega sus conocimientos ni su ciencia, por el contrario, es un reclamo a reconocer que su hasta ahora privilegiada epistemología lineal está llegando al agotamiento y sufre de vaciamiento, es decir, se está quedando sin respuestas. Al igual que los autores ya citados, Gavilán llama a un diálogo de saberes, pero sobre el reconocimiento de que existen otros saberes que poseen respuestas a problemas locales y no necesariamente universales, aunque, pudiera ocurrir, que un conocimiento situado en el “sur” pueda contribuir a solucionar un problema general, como, por ejemplo, el calentamiento global con los conocimientos ancestrales de comunidades indígenas, en torno al cuidado de la Madre Tierra o Pacha Mama. Pero, para ello, la cultura occidental, debe dejar su arrogancia epistémica y comprender que su saber, puede entrar en diálogo e interacción con otras lógicas, por ejemplo:

El modelo en espiral permite generar y compartir conocimientos y experiencias colectivamente, y en cada contexto tanto los individuos como el colectivo se desarrollan simultáneamente. En un modelo en espiral, el conocimiento y los procesos históricos pueden comenzar en cualquier punto de la espiral y nunca tendrán un fin. El modelo de pensamiento y acción en espiral es incluyente y permite conectar el presente con el pasado y en el caso de los pueblos originarios permite comprender la factibilidad de construir futuro volviendo al pasado; vale decir a las raíces de su desarrollo como pueblo⁴².

⁴¹Gavilán (2012) Op.cit pg. 16

⁴² Op cit. pg. 18

CAPÍTULO 3

Tres pueblos indígenas de Nuestra América

Contexto general

Chiapas y la Selva Lacandona

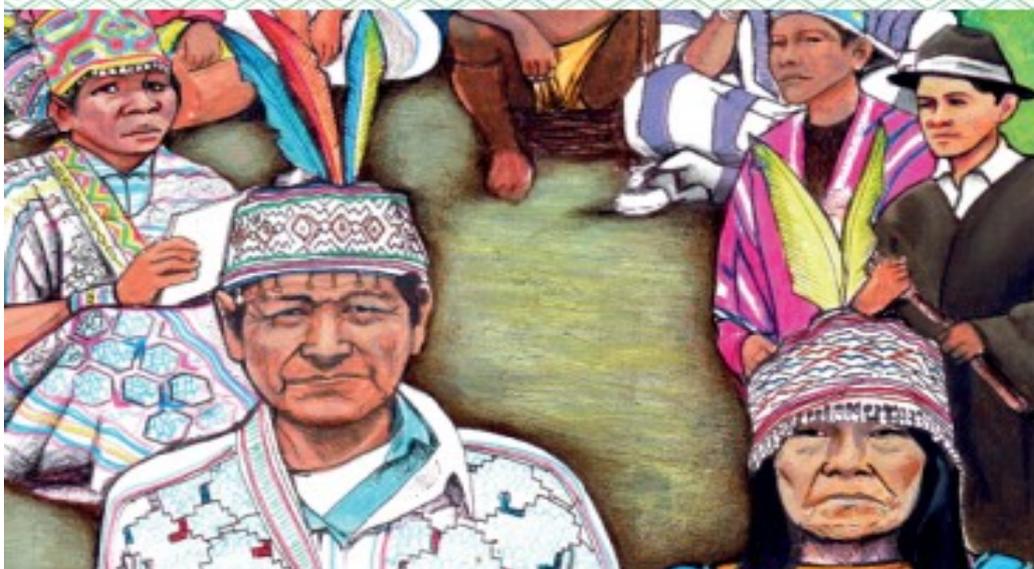
Ninguno puede ser llamado rebelde, si primero no es súbdito

Los indígenas del Cauca-Colombia

Los indígenas del Centro sur de Chile



LA ESENCIA DE NUESTRA EXISTENCIA HASTA QUE EL SOL SE APAGUE
EXPERIENCIAS Y APRENDIZAJES EN GOBERNANZA TERRITORIAL INDÍGENA EN LA AMAZONÍA



Fuente: Cric

Tres pueblos indígenas de Nuestra América⁴³

En el espíritu del hombre están, [...] todas las edades de la naturaleza. Las rocas fueron antes que los cordones de nudos de los peruanos, y los collares de porcelana del Arauco, y los pergaminos pintados de México, y las piedras inscritas de la gente maya, las rocas altas en los bosques solemnes fueron los primeros registros de los sucesos, espantos, glorias y creencias de los pueblos indios. Para pintar o tallar sus signos elegían siempre los lugares más imponentes y bellos, los lugares sacerdotales de la naturaleza. Todo lo reducían a acción y a símbolo. José Martí (fragmento de: El hombre antiguo de América y sus artes primitivas. La América, Nueva York, abril de 1884.)

Contexto general

Marx y Engel, señalaron en 1848 que “todo lo solido se desvanece en el aire”. Que la nueva modernidad y la nueva clase social que se imponía, la burguesía, lo cambiaba todo a fuerza de destruir lo que se consideraba estable.

El descubrimiento de América y la circunnavegación del África ofrecieron a la burguesía naciente un nuevo campo de actividad. Los mercados de la India y de la China, la colonización de América, el comercio colonial, la multiplicación de los medios de cambio y de mercancías, imprimieron un impulso hasta entonces desconocido al comercio, a la navegación, a la industria. (p. 33)

Efectivamente, 356 años antes, en 1492, otras sociedades, vieron caer poco a poco sus culturas y se vieron sometidas a la esclavitud del tributo, sin saberlo fueron incorporadas al nuevo *sistema mundo*. “La gran industria ha creado el mercado universal, preparado por el descubrimiento de América”, el *Nuevo Mundo*, abonaba con creces nueva fuerza de trabajo para consolidar no solo una nueva clase social y un nuevo sistema de producción, sino consolidar por primera vez a la comunidad planetaria.

En general, lo que hoy conocemos como América, paso por varios procesos en su organización, los pueblos originarios, la invasión europea y su consolidación (colonias), las revolucio-

⁴³ Este concepto lo debemos a José Martí, expuesto por primera vez en enero de 1891 en dos publicaciones; en el Periódico Ilustrado de los Estados Unidos y por el Partido Liberal Mexicano. Esta idea de Nuestra América, no era nueva en Martí, ya venía floreciendo desde el año 1877, hasta que se consolida en 1891, según la compilación *Nuestra América*. Ver: José, Martí. *Nuestra América*. Obra dirigida por Juan Marinello. Fundación Biblioteca Ayacucho, República Bolivariana de Venezuela, 2005. Especialmente las páginas 7 a 39.

nes de independencia, las nacientes repúblicas y el tránsito hacia los estados – nación y en los últimos tiempos una nueva visión, reduccionista, del Estado bajo la óptica neoliberal.

A partir de 1492, todos los pueblos originarios que lograron sobrevivir manteniendo su estirpe o bien mezclándose con otros pueblos, participaron de una u otra forma de las nuevas convenciones que con el paso de los años y de los siglos poco a poco se iban imponiendo, en todos los casos, el resultado, pese a los discursos de protección, emanados desde las cortes españolas y fundadas en quejas y denuncias, como las de Fray Bartolomé de las Casas. O de los discursos de reconocimiento, no como indígenas, sino como ciudadanos de las nacientes repúblicas, o en la construcción de los Estados-nación, en todos los casos, la pretendida, protección, reconocimiento e inclusión, no fue una realidad.

Varias constituciones, como la de Colombia, Ecuador o Bolivia, son letra muerta a la hora ponerlas en práctica, la discriminación y el olvido histórico, sin contar la matanza y la persecución, son el diario vivir de los pueblos indígenas de la Abya-Yala. Poco importa su origen ancestral, o si fueron los dueños legítimos de estas tierras, o su ubicación geográfica, o sus vastos conocimientos; por ejemplo, en medicina, en tecnologías agrícolas, como las terrazas de cultivo, o las grandes edificaciones de ingeniería civil que aún se encuentran en pie en Centro América y el actual Perú.

En los textos de historia escolar, aún son más importantes las historias y las imágenes y “hazañas” de los europeos. Y esa idea de que hay gentes inferiores por su color de piel, —por no hablar español, portugués, inglés o francés. O porque, le rinden aún, culto a la luna y al sol, el Inti-Raimy, por ejemplo; o porque piden permiso a un árbol antes de cortarlo— son barbaros. Esa idea entronizada, desde los últimos meses de 1492 hasta nuestros días, hace que los pueblos indígenas de Abya-Yala, sigan soportando la humillación de haber sido sometidos y millones destruidos para siempre.

Abordar las comunidades indígenas de Nuestra América, no es tarea fácil, en primer lugar, porque son innumerables, con diferentes rasgos sociales, culturales, políticos e históricos. Quizás algo que define y unifica a las comunidades indígenas de América Latina sea la invasión europea de 1492, que a medida que avanzaban en conquista y colonización, las fueron “igualando” bajo un solo reino, el de España, y bajo una sola religión, la católica. Y aunque las luchas de resistencia no se hicieron esperar desde las tempranas horas de la violenta incur-

sión europea, eso tampoco significa, que tales acciones, fuesen iguales o similares en todo el continente. En algunos momentos se recurrió al suicidio colectivo, a huir hacia las zonas más altas y más alejadas, al hostigamiento de los soldados españoles y sus colaboradores indígenas o a la confrontación abierta. En todos los casos, los indígenas, fueron derrotados y en épocas de las luchas por la independencia, y las posteriores repúblicas, muy poco fueron reivindicadas o reconocidas, se les confino a espacios geográficos, donde se les continua hasta los tiempos presentes, marginando. Para lo que nos ocupa y que evidencia lo dicho, tenemos tres comunidades y tres organizaciones políticas, si bien no las únicas, nacidas del seno de las comunidades de la Selva Lacandona, de los valles y montañas del Cauca y de las montañas de Araucanía, Zapatistas, Consejo Regional y Coordinadora Arauco Malleco.

Son ellos, los pueblos reunidos bajo las siglas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC) y la Coordinadora Arauco-Malleco (CAM), pueblos de México, Colombia y Chile respectivamente. Presentaremos sus historias como pueblos ancestrales y su devenir en resistencias, sus luchas pasadas y actuales, así como sus formas organizativas que les han permitido la acción política en pos de sus intereses.

1492, es el año en que el mundo se vuelve planetario. No es solo la invasión europea a lo que hoy llamamos América, y la posterior invasión de toda África para ser esclavizada, y los avances colonizadores sobre Asia, es el nuevo sistema que va emergiendo el que se vuelve planetario, América nació al mundo europeo y Europa nació para el mundo americano, al respecto Wallerstein (2005) señalara que:

La historia de la emergencia del análisis de sistemas-mundo está imbricada en la historia del sistema mundo moderno y las estructuras de saber que se desarrollaron como parte de ese sistema. Es por demás útil rastrear los comienzos de esta historia particular no en los años setenta sino a mediados del siglo XVIII. La economía-mundo capitalista había existido ya por espacio de dos siglos. El imperativo de la incesante acumulación de capital había generado una necesidad de cambio tecnológico constante, y una constante expansión de las fronteras (geográficas, psicológicas, intelectuales, científicas). (Pg. 5)

Este, 1492, también es el año que va a marcar no el “descubrimiento”, sino el inicio, del fin, de culturas ancestrales y milenarias de la antigua Abya-Yala. Dicha destrucción no fue otra

cosa que la imposición de una hegemonía continental europea sobre el nuevo continente. Grandes culturas y civilizaciones como Mayas y Aztecas e Incas o menos imponentes, pero no por ello menos importantes como la Muisca o la Mapuche, estarían condenadas al exterminio primero de las colonias españolas y posteriormente de las repúblicas nacidas al calor de la lucha independentista, posteriormente con la consolidación de los Estados -Nación.

No obstante, estas culturas no desaparecieron del todo, su resistencia milenaria, incluida la adaptación a las nuevas formas de poder y de pensamiento, permitieron la supervivencia de descendientes que hoy reivindican su pasado siendo presente. Son muchas las comunidades indígenas que podríamos mencionar que han transitado este camino a lo largo y ancho de la América Continental y caribeña, pero aquí abordaremos tres de las más emblemáticas por sus características no solo ancestrales, sino de organización y acción política en el presente. Son ellas las comunidades indígenas de la Selva Lacandona al sur de México, las comunidades Nasa del Páramo Andino colombiano y las comunidades del centro de Chile.

Chiapas y la Selva Lacandona

Creación del Universo Mundo

Abriéndose paso por entre las aguas del Océano Pacífico y en un prolongado tiempo histórico, que los geólogos ubican desde los estratos metamórficos del paleozoico hasta los depósitos superficiales del cuaternario –con rocas intrusivas, capas marinas y formaciones volcánicas– las actuales tierras de Chiapas emergieron violentas a la superficie. (Antonio García de León)

En la madrugada del 1 de enero de 1994, esta región al sur de la República Federal de los Estados Unidos de México, se dio a conocer al mundo a fuegos de fusil. Los indígenas de la selva se habían alzado en armas contra el gobierno y sus políticas neoliberales. Mucha gente se empezó a preguntar, no solo por los zapatistas, sino por su lugar de origen, su sitio de acción, que resultaron ser el Estado sureños de Chiapas y la Selva Lacandona al oriente de dicho Estado.



<https://espanol.mapsofworld.com/continentes/norte-america/mexico/chiapas.html>

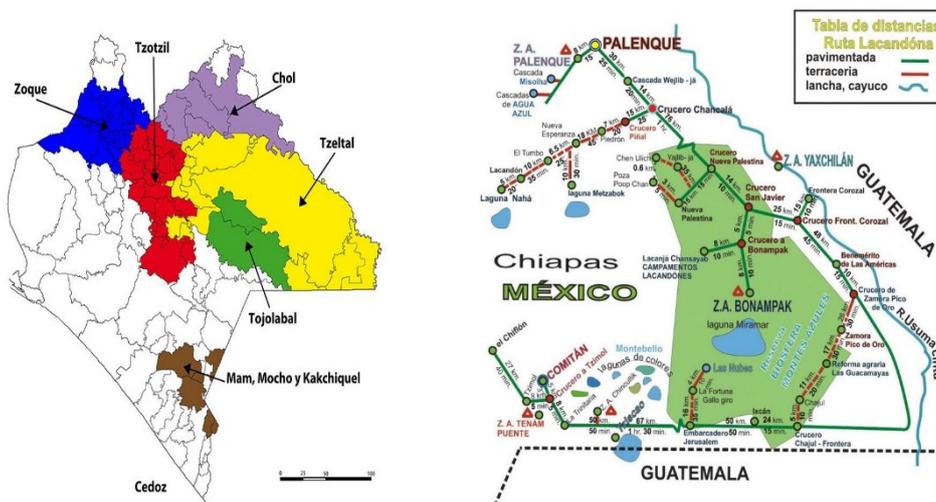
Chiapas, según la caracterización realizada, dos años antes del alzamiento zapatista, por un grupo de investigadores, Miguel Ángel Vásquez-Sánchez, Ignacio J. March y Marco A. Lazcano-Barrero, señalan que el “Estado de Chiapas con 73,887 km², ocupa el 3.7% de la superficie total del país” (1992, pg 288). Que fundamentalmente es una región ganadera desde los años 50 y agrícola, particularmente de cereales. Y en relación a la Selva Lacandona señalan que: La superficie considerada como "Región Lacandona", comprende 957,240 hectáreas que representa casi el 13% del territorio estatal (7,388,700 Ha). Esta región, ubicada en la porción noreste del Estado de Chiapas, México, limita al sur y al este con la República de Guatemala, al oeste con el valle del río Jataté y al norte con el paralelo 17.

Por su parte la Secretaria de Gobierno de México en su página oficial señala que la Selva Lacandona: Es una joya de mega diversidad: 625 especies de mariposas; 114 de mamíferos, 345 de aves y 84 de reptiles, además de 3,400 especies de plantas, de las cuales 160 se pueden encontrar en una sola hectárea y en conjunto representan el 15% de los vegetales que existen en México, entre los que sobresale, por rara, la flor Lacandonia schismática, única entre 250,000 plantas descritas. Lo anterior, junto con los servicios ecosistémicos, muestra la exuberancia de la Selva Lacandona que discurre en una superficie de 1.8 millones de hectáreas ubicadas al oriente del estado de Chiapas, en los municipios de Las Margaritas. Altamirano, Ocosingo, Palenque, Maravilla Tenejapa, Marqués de Comillas-Zamora Pico de Oro y Benito Juárez.

Que además de lo anterior, la Selva Lacandona es un gran reservorio hidrográfico que aflora alrededor y gracias al río Usumacinta que nace en Guatemala. Igualmente provee de manera natural “servicios ecosistémicos” que evitan la erosión, es cuna de cientos de especies nativas, el nacimiento de variados arroyos, por la precipitación durante 9 meses del año y es un gran pulmón natural. Pero la Selva Lacandona, no es solo un gran reservorio natural, también es el hogar de los Mayas-Lacandones de donde proviene su nombre y otros pueblos aborígenes. Estos habitantes naturales y tradicionales de la Selva Lacandona, han tenido que soportar históricamente la invasión y destrucción de sus territorios ancestrales, por la acción de colonos, del Estado mexicano mismo, de terratenientes, y narcotraficantes.

Esta situación de orden histórico, es resultado de múltiples dinámicas que van desde la resistencia a la invasión europea, particularmente a la española a partir de 1517, la lucha por la independencia a la cabeza de algunos curas y párrocos rebeldes en 1821, la posterior anexión a México y la formación de la Nueva República de México, la Revolución Mexicana de 1912 y finalmente la rebelión Zapatista de 1994.

Lacandones



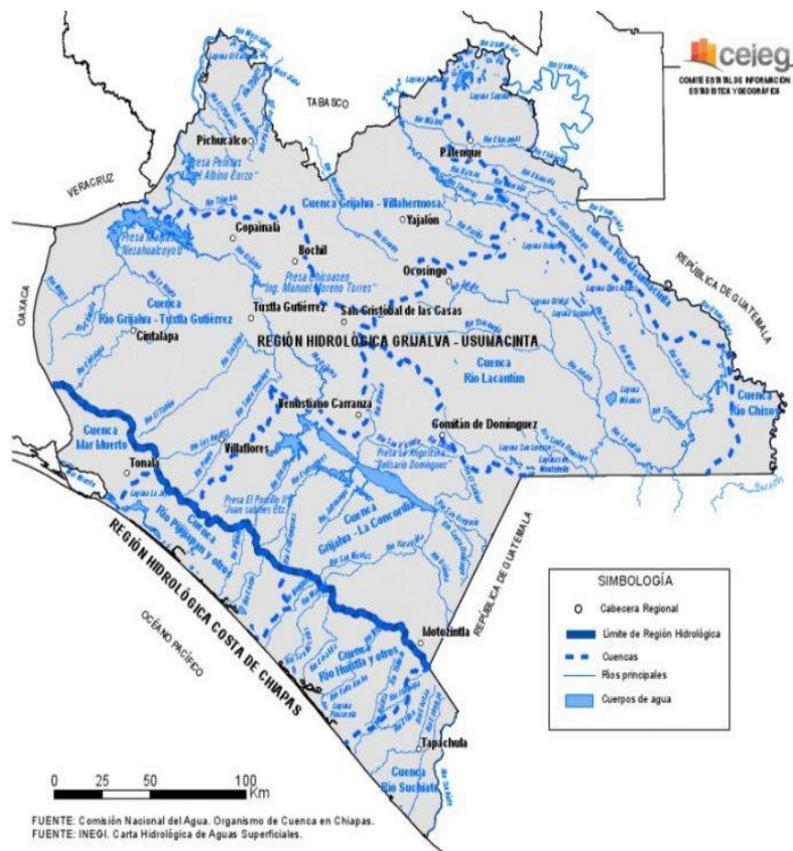
Ubicación de las principales comunidades indígenas de Chiapas. Fuente: <http://www.cedoz.org/site/galerias/210.jpg>

Mapa 3: Ubicación del Lago Miramar.

Fuente: <https://www.researchgate.net/%2Ffigure/%2FMapa-de-la-Selva-Lacandona>

De acuerdo al investigador Jan De Vos (2003) El nombre Lacandona o Lacandón, proviene de los antiguos habitantes del islote Miramar denominándose a sí mismos como *Lacam Tun*. Y como centro de su cultura un gran peñasco que les servía como ceremonial de rituales.

Durante la Colonia, así llamaban los españoles a los indios de *Lacam Tun*. Con este nombre – que quiere decir Peña grande o Peñón (de Lacam: grande; y Tun: piedra) – los lacandones designaban la isleta principal del lago Miramar, en la que tenían edificada la pequeña cabecera de un extenso territorio selvático. Los españoles cambiaron el topónimo maya *Lacam Tun* por Lacandón, y utilizaron este nombre castellanizado para indicar no solo la isla sino también la laguna y la comarca en su alrededor. (2003. Pg. 11)



Hoy por hoy y entre otras cosas, gracias al levantamiento zapatista (1994), se generalizan dos términos para nombrar a los pobladores del sur me México. O bien se usa el “chiapanecos” o el “lacandones” indistintamente, pero claramente no son lo mismo, pues no todos los indígenas que habitaron y habitan Chiapas, son de la selva. Lo que sí es aceptable es denominar como chipanecos a todos los habitantes del Estado, más allá de su condición étnica-cultural, social, política o económica.

El EZLN, surgió y se asentó en las zonas montañosas y selváticas del Estado de Chiapas y su militancia es mayoritariamente indígena de esa región y sus seis declaraciones llevan todo el nombre de Selva Lacandona. Pero los lacandones han pasado por diferentes momentos históricos que aquí trataremos brevemente. Están los Lacandones originales o primeros los *Lacam Tun* y sus descendientes. Los primeros fueron fuertemente diezmados por los españoles, hasta el punto de prácticamente desaparecer su estirpe, y los pocos sobrevivientes huyeron para juntarse con otros huidos selva más adentro y fundar nuevos poblados, estos últimos serían los actuales lacandones que no son como al principio un solo linaje, sino varias comunidades que conviven y cohabitan en la Selva Lacandona y que, en un momento reciente, históricamente hablando, decidieron unirse a las filas del EZLN.

Los Lacan Tun

Como ya hemos referido, esta comunidad indígena tiene su origen en el selvático lago Miramar en el centro-sur de la Selva Lacandona. Los Lacandones son, al final del Siglo XVII, la única nación Indígena de Chiapas que ha podido resistir con relativo éxito a la invasión española y conservar su independencia. Llevan más de siglo y medio de rebeldía, pero le precio ha sido alto. Forman ahora una comunidad muy reducida en número y endurecida en su odio contra los indios cristianizados de los pueblos de paz y contra sus amos. los españoles. Han padecido el poder del gobierno colonial, puesto que en dos ocasiones las tropas españolas destruyeron su antigua ciudad edificada en una isla rocosa, situada en una laguna y llamada *Lacam Tun*, que quiere decir “Gran Peñón”. Al finalizar el siglo XVI se vieron obligados a abandonar dicha ciudad lacustre y retirarse hacia sureste adentrándose más aun en la selva protectora. Encontraron una sábana grande, rodeada y protegida por la gran curva del río *Lacantún*. Allí fundaron una nueva ciudad a la que dieron el nombre de *Sac-Bahlám* o “Tigre Blanco” ... Fuera de *Sac-Bahlám*, existían a l final de siglo XVII, otros dos pueblos más pequeños, situados a una distancia aproximada de 10 leguas de la cabecera, hacia el noreste llamadas *Petá* y *Map*. Estos tres núcleos perdidos, constituyen el último refugio de los lacandones... Son estos Lacandones a los cuales Fray Pedro de la Concepción, se dispone anunciar en Semana Santa de 1695 la paz de Dios y del Rey. Ha convertido ya, desde lejos y con un simple trazo de su pluma, el nombre pagano de la ciudad Lacandona. Se llamará de hoy en adelante: Nuestra Señora de los Dolores del Lacandón (De Vos, 2015. Pg. 17-19)

Ninguno puede ser llamado rebelde, si primero no es súbdito

La destrucción del mundo de los Lacandones, fue simplemente cuestión de tiempo, quizás por la ubicación misma de Chiapas al sur o por lo impenetrable de la Selva Lacandona. En 1519, Hernán Cortez y sus tropas ingresaron en Tecnochtlan, para ser destruida y conquistada poco después. Y apenas en 1524, los españoles acompañados en sus filas por indios ya cristianizados hicieron su primera incursión sobre Chiapas y finalmente en 1560, se dio la primera “entrada” contra los Lacandones.

La invasión de lo que hoy conocemos como México, es la violenta conquista llevada a cabo por Cortez primero en territorio Azteca y posteriormente en territorio Maya. Varios textos históricos dan cuenta de la incursión española contra ambos reinos indígenas, usando todas las artimañas posibles en la guerra, incluidas las alianzas con grupos indígenas cansados de ser esclavizados, echados de sus tierras, la imposición de nuevos dioses por parte de Aztecas y Mayas, la conspiración, el secuestro a cambio de oro, la violación, la quema y destrucción de poblados enteros, el uso de artefactos de guerra desconocidos en las tierras indígenas, como las espadas, las ballestas, las pistolas, y el temible cañón, a lo que se sumó la presencia de elementos que a la postre serían biopolíticos, como las nuevas enfermedades y el caballo. No obstante, la conquista de Nueva España, no fue tarea fácil para los europeos, en sus crónicas, el capitán Bernal Diaz del Castillo (1632) relata

Y viendo el capitán Luis Marín que no podíamos apaciguar aquellas provincias, y mataban muchos de nuestros soldados, acordó de ir a Méjico a demandar a Cortés más soldados y socorro y pertrechos de guerra, y mandó que entre tanto que iba no saliésemos de la villa ningunos vecinos a los pueblos lejos, si no fuese a los que estaban cuatro o cinco leguas de allí, para traer comidas... y [Cortés] le mandó que con todos los vecinos que estábamos en la villa y los soldados que traía consigo fuésemos a la provincia de Chiapa, que estaba de guerra, que la pacificásemos y poblásemos una villa; y como el capitán Luis Marín vino con estos despachos, nos apercebimos todos, así los que estábamos allí poblados como los que traían de nuevo ... Y fuimos abriendo camino nuevo el río arriba, que venían de la población de Chiapa, porque no había camino ninguno, y todos los rededores que estaban poblados había grande miedo a los chiapanecas, porque ciertamente eran en aquel tiempo los mayores guerreros que yo había visto en toda la Nueva España; y esto digo porque jamás Méjico los pudo señorear, porque en aquella

sazón era aquella provincia muy poblada, y los naturales della eran en gran manera belicosos y daban guerra a sus comarcas. (pg. 482)

La comarca de Chiapas, poco a poco fue doblegada, pero su parte selvática se convirtió en refugio de muchos huidos, cuyas comunidades ya no existían o se pasaron, de buena o mala gana, al bando de los invasores, por la fuerza de las armas, del látigo o de la nueva religión de Cristo.

La Selva Lacandona, habitada originalmente por los *Lacam Tun*, fue el último reducto Maya en ser doblegado. Los invasores españoles se vieron obligados una y otra vez a realizar las denominadas “entradas” o ataques militares a los fortines de los *Lacam Tun*. Dichos ataques en la estrategia de conquista y dominación ejercida en general por los europeos en toda América, no era solo de guerra, intentaban la conciliación o los pactos de paz, para lo cual enviaban mensajeros, bien españoles o bien indígenas cautivos, liberados para tal fin o ya cristianizados, en todos los casos, el fin último era el mismo, obtener oro, plata y demás riquezas, además de la obediencia a la iglesia católica y al lejano Súbdito español, y la eterna tributación que poco a poco se fue perfeccionando, primero se exigía oro y con el tiempo, se pasó a la repartición de indios, a los resguardos, a la esclavitud en las minas, etc.

La Selva Lacandona y sus habitantes, fueron todo lo contrario a tales requerimientos, no es que no se hubiese presentado resistencia en otros lugares, solo que la selva permitía una resistencia más fuerte, en una especie de estrategia de desgaste del invasor, quien era sometido a enfrentamiento en campo abierto por cientos de indígenas, o a hostigamientos desde partes altas con piedras, lanzas y flechas. Cuando no era ello, entonces devastaban sus propios pueblos y se alejaban aún más adentro en la selva dejando a los españoles sin recursos.

La primera *entrada*, contra los Lacandones se inició en 1537 y se extendió hasta 1560. Esta primera serie de *entradas*, explica García de León (2002), “culmino con la derrota relativa de los españoles, en la medida de que los indios resistentes lograban siempre reponer relaciones territoriales muy amplias que cubrían una gran parte de la selva” (pg. 46)

Pese a la resistencia indígena en todo el territorio que los españoles denominaban Nueva España, las exploraciones al territorio no se detuvieron en los litorales, por el contrario avanzaron fuertemente penetrando los insondables territorios selváticos y montañosos y “el rico bo-

tín que produjo México, primer país americano penetrado en profundidad, -hasta entonces la conquista se había limitado a los litorales- fue un poderoso acicate para intentar la exploración de esas misteriosas *tierras adentro*” (Fride, 1989. pg. 74)

Los indígenas del Cauca-Colombia

En efecto, en el mismo año, 1537, Sebastián de Belalcázar, proveniente de Quito, ciudad fundada por él en Ecuador, y desprendiéndose de las huestes de Pizarro (conquistador de Perú), funda las Ciudades de Pasto y Popayán (en los Departamentos actuales de Nariño y Cauca), no sin antes arrasar con la férrea resistencia de los indígenas.

La invasión europea a lo que hoy es el territorio de Colombia, se dio con incursiones desde el norte del país y desde el sur. En 1500, llegan a la Guajira, en cabeza de Rodrigo de Bastidas, continuada años después por Alonso de Ojeda (1508-1509). A ello siguieron las fundaciones de ciudades como Santa Marta y Cartagena y después las grandes expediciones tierra adentro, donde quizás la más importante fue la dirigida por Gonzalo Jiménez de Quesada por el río Magdalena, llamado Yuma por los indígenas Muisca, y que concluye con la Fundación de Bogotá, el 6 de agosto de 1539.

Por su parte, Sebastián de Belalcázar, emprende desde el sur y rumbo al norte, una nueva expedición, en busca de *El Dorado*, uno de los tantos Dorados que fueron ficción en aquellos tiempos. Pese a la oposición del cabildo de Quito, Belalcázar se puso en marcha con indios y soldados. Sin hallar el pretendido "Dorado" ni lograr atravesar el nudo andino, su ejército llegó al Valle de las Papas, lugar de nacimiento de los ríos Cauca y Magdalena que en el dicho lugar están separados sólo por un corto trecho de terreno cenagoso. (Fride, 1989, pg. 83)

Esta expedición, como tantas otras traería la destrucción de cientos de comunidades indígenas de lo que a posteriori se conocería como la Nueva Granada, y con Belalcázar a la cabeza, de las comunidades del Cauca. Allí, en Cauca, Belalcázar junto a sus lugartenientes, funda la Ciudad de Popayán, el 13 de enero de 1537. Años después en 1584, el Cacique de la región Muisca de Turmequé (Actual Departamento de Boyacá), y con nombre español o cristiano, Diego de Torres, se quejaba al Rey Felipe II, sobre las terribles situaciones que desde la llegada de los europeos habían tenido que soportar en territorio Neogranadino las comunidades indígenas.

Han usado en esto con los miserables indios la mayor crueldad e inhumanidad que se puede imaginar que en lugar de conservarlos y ampararlos en sus tierras y labranzas para lo que está dicho, les han repartido las mejores tierras y labranzas que tenían, dándolas a españoles por estancias y reparticiones. He dicho esto para que V.M. entienda cómo son tratados aquellos miserables y cómo podían conservarse e ir en aumento que es lo que V.M. quiere y desea, porque si a los pobres les toman sus tierras y labranzas que es de donde han de sacar el tributo que les mandan pagar y lo demás que los miserables han menester para sustentar sus personas, mujer e hijos a que han de acudir y de que lo han de sacar para cumplir con los españoles, hánse hallado tan atajados y miserables viéndose tan desventurados y por otra parte como los excesivos servicios personales en que de ordinario los fatigan y traen, que muchos de ellos han desamparado sus tierras y naturaleza y se van a partes remotas en donde miserablemente han perecido sin lumbre ni fe de bautismo, cosa de gran lástima y en que está encargada vuestra real conciencia y todo esto se puede ver ocularmente que está careciendo de remedio tan necesario. (2010, p. 391-392). La región del Cauca, habitada principalmente por indígenas paeces, no fue la excepción, la conquista y destrucción de estas comunidades originarias, inicio hacia el 1537, en general las tierras que encontró Belalcázar fueron tierras ricas y óptimas para el cultivo, pero también indomables.



Departamento de Cauca al sur occidente de Colombia

Fuente: <https://www.google.com/url?sa=i&url=https%3A%2F%2Fwww.colombiamapas.net%2Fmapa%2Fmapa-cauca-provincias>.

El Departamento del Cauca está localizado en el sur occidente colombiano y tiene una extensión de 30.945 Km²., que ocupan una de las más intrincadas geografías del territorio del país. De acuerdo con el censo de 2005 (DANE) el Cauca es -después de La Guajira- el departamento de Colombia con mayor concentración de población indígena, que, en total, suma 1.392.623 habitantes, 250.000 de los cuales: están asentados en el Cauca. Este núcleo, a su vez, representa el 20.5% de la población total del departamento. La población indígena del Cauca está distribuida a grandes rasgos en cuatro grupos étnicos: Páez, Yanaconas, Guámbianos, Coconucos, Emberas e Ingas. La mayor parte de esta población se concentra en los municipios del nororiente del departamento, un particular espacio en el que durante siglos se han conjugado factores geográficos, históricos y culturales, que han hecho posible la conformación del que, probablemente, sea el mayor enclave de resistencia en el mundo rural colombiano.



*El círculo describe los municipios o territorios con mayor población indígena del Departamento (Señalización propia sobre el mapa)

Mapa 2. División política del Departamento de Cauca.

Fuente: <https://www.google.com/search?q=cauca+mapa&tbm=isch&ved=2ahUKEwi7u4C1kf7rAhVPXfKkHdIMDj4Q2-cCegQIABAA&oiq=cauca>

La provincia del Cauca, fue ocupada por numerosos grupos o *tribus* ligados por rasgos familiares y/ o comerciales al grupo mayoritario, o nación Paez (hoy por hoy Nasas). Estos grupos ocuparon los valles de los ríos, Mora, Plata y Paez al nororiente del Departamento atravesada por la cordillera central que divide el Departamento en dos. Esta naturaleza agreste, no impidió, que, en 1540, Sebastián de Belalcázar y los Paez se encontraran por primera vez, desatando los primeros años de resistencia que se convertirían en tradición hasta los tiempos presentes. Esta resistencia inicial, se mantuvo hasta el año 1613, y según los investigadores Bayona y Sevilla (1990), su éxito estuvo en el dominio o conocimiento del territorio y de las fuertes alianzas establecidas, entre Paeces, Yalconas, Guanacas y Pijaos. Finalmente, y resistiendo hasta el final, tanto Yalconas como Pijaos, fueron exterminados. Los restantes paeces y

Guanacas, volvieron a sus tierras, pero, como lo habían hecho otras comunidades a lo largo de Américas, lo hicieron más adentro en la selva o más alto en las montañas, donde pudieron no solo sobrevivir, hacer nuevas alianzas y continuar con la resistencia al invasor. La región hacia la que se retrajeron está constituida por parajes fríos y muy abruptos cercanos al Nevado del Huila, en sus estribaciones sur-orientales. Allí han sobrevivido los Paeces hasta el presente. Es de notar que tal vez en fechas anteriores a 1613, no pocas familias Páez, decidieron quedarse en el flanco occidental de la cordillera hacia Caloto o Popayán, a donde habían salido a guerrear (Bayona-Sevilla, 1990, pg. 30)

Uno de los principales golpes propinados a los invasores fue la destrucción de San Vicente de los Paeces fundada en 1562 y destruida años después en 1571. Pero los españoles tampoco cejaron en sus intenciones, conquistar los territorios imponer su poder, su religión y generar tributación de parte de las comunidades indígenas, esa en general era la política del Reino de España para las Indias Occidentales y “Quienes quedaron sometidos como tributarios del rey sufrieron los efectos de las instituciones de la encomienda y la mita” (Jimeno, y otros, 2015, pg. 50). Según Jaime Jaramillo Uribe (1964), en el caso del occidente colombiano, los grupos de tributarios más numerosos se concentraron en las poblaciones paeces y quimbayas, de acuerdo a una contabilidad realizada por el obispo Juan del Valle y el Oidor Tomas López en visita realizada a la Gobernación de Popayán en el año de 1559, “dos de los más importantes núcleos indígenas del sur de Colombia. Al primero atribuye la visita 8.620 tributarios, lo cual daría una población aproximada de 25.860 pobladores y al grupo Quimbaya 4.281 tributarios o sea una población de unos 12.843 indígenas”. (Pg. 256) Efectivamente, la invasión violenta a sus tierras, la destrucción de sus culturas, y la imposición de otra visión de mundo por medio de *requerimientos*, después por supuestas leyes protectoras y finalmente la esclavitud en minas y sembradíos, y la tributación constante fueron diezmando y transformando a las comunidades indígenas originarias, no solo en la Nueva Granada sino en todo el Continente.

Los indígenas del Centro sur de Chile

En efecto tres años después de fundada Popayán, en 1541, ingresan *tierra adentro* los españoles a lo que hoy es el territorio de Chile encabezados por Pedro de Valdivia. Las primeras exploraciones se hicieron en el año 1520 al extremo sur del país, por Fernando de Magallanes y continuada por Diego de Almagro en 1536.

A su ingreso al Chile profundo, Valdivia y sus huestes encontraron un extenso territorio de variada geografía y variado clima poblado por indígenas que ocupaban diferentes regiones de sur a norte y extendiéndose desde al Océano Pacífico, en el occidente, hacia el oriente de la actual República Argentina. Una de estas regiones, que desde el principio fue zona de conflicto y difícilmente o prácticamente nunca sometida ni a los Incas ni a los españoles, fue la Araucanía, que en la actualidad continúa siendo escenario de confrontación entre el Estado chileno y las comunidades mapuches.

Según la Gobernación de la Provincia⁴⁴ (nombre dado a la división político administrativa de las regiones chilenas) la Araucanía, forma parte de la VIII Región del Bio Bio. Con una superficie aproximada de 5.464 km², lo que representa un 14,7% de la superficie regional. A su vez esta región está organizada en “7 comunas Arauco, Cañete, Contulmo, Curanilahue, Lebu, Los Álamos y Tirúa, las que en conjunto suman aproximadamente 157.255 habitantes que representan el 8,4 % de la población regional”. Esta región en general se caracteriza, por ser montañosa, con buena presencia hídrica, y se extiende como todo Chile hacia el Océano Pacífico, que es su límite occidental, al sur con la IX Región de la Araucanía y al oriente con la Región de Bio Bio y al norte con la Provincia de Concepción.

Como casi toda América, esta región, antes de la invasión europea, estuvo habitada por pueblos variados, pero similares en cuanto a la caza, la pesca, la recolección y el cultivo, este último más avanzado tanto en lo tecnológico (terrazas de cultivo, por ejemplo) como en lo económico, en las zonas Aztecas y Mayas o Incas. Uno de estos grupos recolectores se erigió sobre el resto, les impuso su lenguaje, sus creencias, etc. Ese grupo pudo ser externo al área chilena, o que vivía desde antiguo en esta región. No lo sabemos. Solo hay una cierta evidencia de que, alrededor de los años 500 a 600 A.C. ya existía una cultura que se puede denominar mapuche. Los mapuches ocupaban a la llegada de los españoles un vasto territorio. En los valles de lo que hoy es el centro del país, se encontraban grupos de mapuches sometidos al incanato, y en proceso de cambio cultural muy acelerado como consecuencia de esta influencia. Se les denominaba picunches o gente del norte. (Bengoa, 1996, p. 14)

Bengoa también señala que en general la economía mapuche era organizada, si bien no estaba centrada en grandes plantaciones y mucho menos en fuertes tecnologías agrícolas, su organi-

⁴⁴<http://www.gobernacionarauco.gov.cl/geografia/#:~:text=Arauco%2C%20limita%20al%20norte%20con,resalta%20la%20Cordillera%20de%20Nahuelbuta.>

zación socio económica si les permitía alimentar a su población y distribuir las tareas económicas entre la agricultura, basada en la limpia del terreno, la ganadería de *huelques* u ovejas también llamados guanacos (Pg. 20) de la tierra, la caza y la pesca. La agricultura estaba organizada por núcleos amplio de familias, bajo el sistema de *barbechos* (Pg. 17) o cultivos intensivos y de rotación de la producción hasta agotar el terreno. Esta forma de trabajo colectivo y comunitario, no solo en el centro de Chile sino en general en todas las culturas humanas, permitió el asentamiento de grandes grupos poblacionales y el nacimiento de poblados y poco a poco, por necesidad y creatividad propias, la emergencia de tecnologías agrícolas. Para el caso de los Mapuches del norte, bajo influencias de los Incas, se implantaron pequeños cultivos tipo terraza, pero en el sur, no fue ese el caso, aunque si utilizaban semillas de papa y quinua provenientes del Imperio (Pg. 18)

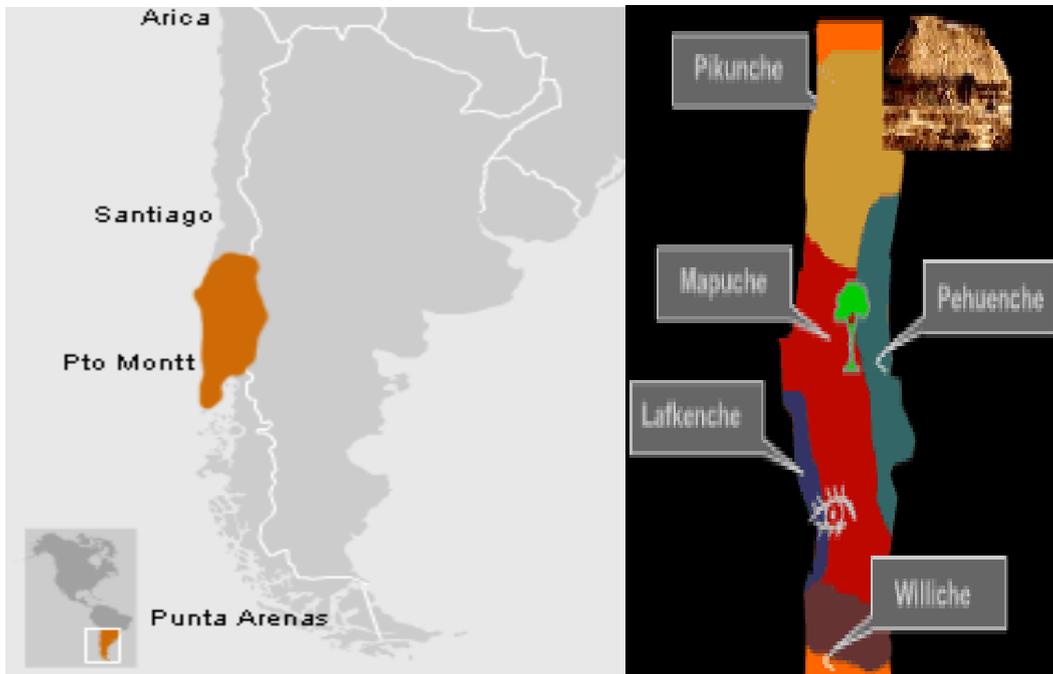
Quizás la primera referencia que existe sobre los Mapuches y su país, es la descrita por el *Inca* Garcilaso de la Vega (1609), en sus *Comentarios Reales*, particularmente el Libro Séptimo, donde se narra la conquista, del Valle de Chili, por los Incas y la posterior conquista de los españoles y la rebelión de la Araucanía. En otro libro clásico, cuyo autor es José Toribio Medina, *Los Aboríjenes (sic.) de Chile*, que data de finales de 1800 (¿En el original el año no está precisado y se señala como 188?). En las primeras páginas el autor trata de precisar el origen de la palabra Chile, además de citar al Inca Garcilaso, refiere otras fuentes que van desde término utilizado por los Incas, después por los españoles, primero Almagro y posteriormente Valdivia. Pedro de Valdivia; en su primera carta al soberano español, le dice que, habiendo topado por el camino, en su primer viaje, con algunos indios, los aprehendió, i después de darles tormento, le declararon que eran vasallos de un cacique, principal señor del valle de Canconcahua, que los soldados de Almagro, habían llamado Chile. (sic) (¿Toribio, 188?, p. 2)

Al parecer, señala Toribio, y según lo relatado tanto por Incas como por españoles, había un caique llamado o denominado Chili. Por lo cual como en otras partes de América, los conquistadores habían procedido, a poner el nombre a la región de acuerdo con el Señor principal de esas tierras, tal como había ocurrido, en Panamá, Bogotá o Popayán (p.4). De acuerdo a ello, concluye Toribio, que en efecto fue Arcilla, quien denomino a toda la región como Chile, pero a su vez, este conquistador, lo hacía porque ya tenía la referencia de los Incas, sobre el Valle de Chili.

[...] idea en que concuerda el insigne don Alonso de Ercilia cuando dice que CHILI. “llámase así por un valle principal: fue sujeto al Rei Inca del Perú, de donde le traían cada año gran suma de oro, por lo cual los españoles tuvieron noticia deste valle; i cuando entraron en la tierra, como iban en demanda del valle de Chile, llamaron Chile a toda su provincia hasta el Estrecho de Magallanes” (sic) (p. 9)

Si bien, según Toribio, es difícil probar la existencia del Cacique Chili, no se puede demeritar la posibilidad, que él mismo señala (p. 7), pero en la que no ahonda, es en los términos provenientes de las lenguas araucanas que contienen la palabra chili. Y que, según Molina, referenciado por Toribio, “los araucanos designaron siempre a todo el país con el nombre de *Chilemapu*, esto es, tierra de Chile, así como declaran que su lengua es la de *Chili-dugu*, esto es, la lengua de Chile” (p. 7). Desde el punto de vista de la documentación histórica, lo que está escrito es lo que dejaron los cronistas, y es muy probable entonces, que efectivamente el nombre original de Chile, este en las lenguas araucanas de los antiguos Mapuches, y que, en el norte del país, durante la conquista incaica, el nombre del territorio allá llegado a oídos de los incas y de estos a los españoles, que en sus documentos dejan claro que todo ese territorio se denomina Chile.

Territorio mapuche actual en territorio chileno.



Fuente: <http://chileprecolombino.cl/pueblos-origenarios/mapuche/ambiente-y-localizacion/>
<http://mapucheub.blogspot.com/2011/05/>

| Inicio de la Invasión Europea | Año | País/Región | Pueblos Sometidos después de la primera Resistencia |
|-------------------------------|-----------|--|---|
| Conquistador | | | |
| Rodrigo de Bastidas | 1500 | El cabo de la Vela y gran parte de la Costa Atlántica de la Actual Colombia hasta Panamá | 1537 |
| Alonso de Ojeda | | | Popayán-Cauca |
| Belalcázar | 1508-1509 | Conquistó y se enfrentó a los pobladores de Calamar, quienes resistieron la invasión en un primer momento. | Pijaos/ Paeces |
| | 1537 | Nueva Granada (Colombia) | |

| | | | |
|-------------------------------------|------|---|--|
| Hernán Cortez y sus tropas | 1519 | México: Nueva España Tenochtitlán | Aztecas Mayas: Chiapanecos y Lacandones (entre otros) |
| Pedro de Alvarado Luis Marín | | | |
| Pedro de Valdivia | 1541 | Chile Provincia de Buenos Aires | 1550 Arauco |

Cuadro elaborado a partir de cruce de datos históricos que permite comprender los momentos centrales de los primeros tiempos de resistencia y que por pocos años de diferencia uno de otro, corresponden a los mismos siglos en su desarrollo (Siglos XVI- XVII). El cuadro también pretende ser un resumen cronológico que permite situar en tiempo y espacio los hechos brevemente descritos, y fundamentalmente establecer un diálogo entre los tres momentos y lugares, no narrar, una a una las situaciones sino demostrar como en diferentes lugares y con una temporalidad similar y bajo situaciones de opresión similares, emergieron acciones de resistencia.

Estas tres regiones de Nuestra América, Chiapas en México, Araucanía en Chile, y Cauca en Colombia, comparten una historia similar en tanto fueron de las últimas regiones de cada país en ser conquistadas, sometidas y colonizadas, pero al mismo tiempo son historias diferenciadas en tanto que sus protagonistas, españoles por un lado, comunidades indígenas por el otros y geografías variadas, hicieron y hacen que las historias se entrelacen, pero sus narrativas sean diferenciadas, en el sentido de que cada vivencia está situada, donde lo situado es, desde el punto de vista ontológico, toda acción humana desarrollada en un lugar-espacio determinado, que a su vez determina o media al ser humano y este media el espacio. Claramente no se trata de estar ubicado en un lugar-espacio, o de “ocupar un lugar en el espacio”, se trata de varios elementos que como los tejidos tradicionales indígenas, entrelazan vivencias y bordan historias, que permiten la emergencia o reemergencia de las memorias ancestrales, de mitos y símbolos que no son solo imágenes para el rito, son una identidad viva que hace que los pueblos indígenas, puedan establecer su efectiva diferencia del resto de la sociedad, pero también su pertenencia a ella.

El lugar-espacio, esta además relacionado con el tiempo, pues el tiempo, que no son solo horas y días, sino tiempos de tiempos, historias sobre historias, especies de palimpsestos, los que

tejen las historias de los seres humanos sobre la tierra y son lo que hay sobre ella, la tierra de cultivo, por ejemplo, y el tiempo “socialmente necesario” para hacerla dar sus frutos, es decir, no es únicamente estar en un lugar, sino habitarlo y habitarlo requiere tiempo, de esta manera, con el paso del tiempo, se teje la historia de vida individual y colectiva, y se escribe, aunque la comunidad instalada allí sea ágrafa, con su trabajo sobre la tierra y lo que en ella existe, historias. El profesor Ovidio Delgado (2003) señala que “no es posible la comprensión de la sociedad y sus procesos sin considerar el espacio-tiempos en que se estructura la sociedad” (Pg. 17). Efectivamente, si nuestro objetivo es comprender los conocimientos e historias situados/as, no basta con describir tal o cual región indígena, si es selva o bosque andino, o desierto, esto sin duda es importante para situar en nuestra cabeza las condiciones geográficas en las que se desarrolló una cultura humana y como en esa misma región se desarrollan sus actuales descendientes. No se trata entonces de separar geografía e historia, como tradicionalmente se ha hecho, sino de comprenderlo como un todo, como efectivamente lo es para las comunidades indígenas de América. El profesor Delgado, citando a Schatzki (1991) señala que:

La realidad social no es de ninguna manera un conjunto de objetos situados en el espacio objetivo, sino que esta realidad es, ante todo, relación social de vidas humanas. Por esta razón, la realidad social no se puede explicar con referencia al espacio objetivo, aunque no se puede desligar de éste, dentro del cual existe. Como cuerpos, los seres humanos ocupan espacio y existe entre ellos atracción gravitatoria; esto es una realidad física y de interés para la ciencia, pero no constituye la base de la preocupación de la teoría social. La espacialidad social tiene una segunda dimensión denominada espacio social, que solamente existe en la medida en que existen los seres humanos en interacción social. Es el tejido social el que crea dicha espacialidad. El espacio social [...] es una realidad relacional concreta surgida de las relaciones sociales que se dan más allá de las puras relaciones entre individuos. El espacio social no se refiere al espacio de la experiencia individual, ni se puede caracterizar como mental o subjetivo. La espacialidad de la vida social es la espacialidad de esa realidad social, constituida por seres humanos socialmente relacionados y existentes en un mundo interconectado. Es necesario explicar y comprender tanto el espacio social como realidad relacional en sí misma, al igual que las relaciones entre este espacio social y el espacio objetivo como marco real de su existencia (p. 19)

Esta «necesidad de explicación» es fundamentalmente para el mundo académico que busca comprender con sus paradigmas y métodos las realidades humanas. Para las comunidades indígenas eso no es un problema, sus problemas están en entender y comprender como los no indígenas pensamos y construimos el mundo, es decir, son dos pensamientos y por tanto dos explicaciones diferentes, que pueden chocar y en efecto lo han hecho desde 1492, pero que también se pueden complementar, por ejemplo, en el urgente cuidado del planeta frente al calentamiento global, las comunidades indígenas tienen mucho que enseñarnos, desde sus lógicas y su relación espacio-tiempos que como ya se señaló, es uno solo. Los indígenas desde siempre han tenido otra concepción de la vida, de toda la vida sobre el planeta, poseen otro tipo de razonamiento, quizás un ejemplo emblemático de ello, sea la famosa carta del jefe Seattle, al presidente de los Estados Unidos en 1854. “Los muertos del hombre blanco olvidan la tierra donde nacieron cuando emprenden su paseo por entre las estrellas, en cambio nuestros muertos, nunca pueden olvidar esta bondadosa tierra, pues ella es la madre del hombre piel roja. Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros”. Este fragmento, muestra no solo unas palabras sabias, sino realmente nos muestran un pensamiento sabio, que emergió, del relacionamiento social de los pueblos indígenas con la tierra y por ello mismo su radical defensa de la Pacha Mamá, que no es un capricho de “menores de edad” contrarios al progreso occidental ilustrado y capitalista, sino que la defensa radical de la Madre Tierra, es la defensa misma de su pervivencia como seres humanos, no contrarios a la modernidad, sino contrarios a una modernidad arrolladora que no los contempla más allá de ser mano de obra asalariada. Los zapatistas desde el primer día del levantamiento en 1994, no se dirigieron solo a los indígenas, se dirigieron a todo México y se cobijaron con su bandera. Igual experiencia encontramos con los indígenas del Consejo Regional Indígena del Cauca o la Coordinadora Arauco Malleco, no quieren ni aspiran a una región para indios, aspiran a un país donde ellos quepan siendo ellos, “un mundo donde quepan muchos mundos” afirmaron los zapatistas, sobre este aspecto Enrique Dussel (2000, p. 317), señala que los indígenas de Chiapas, y en general los "oprimidos" no piden una inclusión en el marco de unas reformas constitucionales, lo que piden es "creativo" o crear otro mundo, dónde quepan muchos mundos. Es decir, una transformación radical, que no es ni puede ser solo constitucional, sino creativa en el sentido no de que incluya solo a los indígenas, sino que permita a todos ser, sin destruir las otredades, Boaventura de Sousa (2010), dirá que lo que se requiere es refundar el Estado.

Esta perspectiva, no es de todas maneras, ajena, a los pueblos indígenas, y en particular a los que aquí nos interesan. Los zapatistas no han negado la necesidad de una reforma constitucio-

nal, en el caso de Colombia, la participación en la elaboración de la constitución de 1991 mediante el proceso constituyente, que emergió del proceso de paz con algunas guerrillas, en particular el M-19, no fue ajena a las comunidades indígenas, por el contrario, su participación fue amplia e importante. En el caso de Chile, con la presidenta Bachelet al frente del gobierno y de la movilización ciudadana cobro fuerza la intención de una reforma constitucional, y a ello tampoco fue ajeno el movimiento indígena mapuche, por el contrario, una de las propuestas que lanzo para el año 2014, fue la necesidad de contemplar en la nueva carta magna chilena, que fuese un país multiétnico y por tanto multicultural.

Estas “luchas constitucionalistas”, no son sino una manifestación más de los pueblos indígenas por lograr su reconocimiento como etnias, pero fundamentalmente su reconocimiento como parte integral de las naciones y los Estados, la otredad que se niega a desaparecer. Los pueblos indígenas de Nuestra América han pasado por diferentes etapas de lucha, que no solo ha sido resistencia a la opresión desde 1492, sino al olvido histórico y por tanto a la recuperación de la memoria histórica y colectiva, esto se traduce en identidad, dignidad y ética y en una visión “creativa” no impositiva de mundo, justamente en uno donde quepamos todos, pero no sin ellos.

Las luchas de los pueblos indígenas, se pueden ubicar, como resistencias al invasor, resistencias al interior de las nacientes Repúblicas y la construcción del Estado-nación y resistencias contemporáneas. Estas resistencias, que algunos, con razón han denominado re-existencias (Mignolo y Gómez, 2015)⁴⁵ no han sido solo emblemáticos combates de flechas y lanzas y macanas contra espadas, pistolas y cañones, o la defensa de la soberanía sobre los territorios, lo ha sido también, contra el avasallamientos de sus culturas y por pervivir como etnias con su identidad, su otredad, y su dignidad y su espiritualidad, que les ha llevado desde aquel 12 de octubre a aborrecer, no necesariamente al otro, blanco europeo, aristocracias criollas o ladinos (mestizos generalmente del común), sino a la condición de mal vivir generado históricamente por aquellos, y por el contrario generando la perspectiva del buen vivir.

⁴⁵ Ver también: Ángel Osario, Juliaalba (2016) Caminos de re-existencia en América Latina. Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Bogotá. ISBN 978-958-651-609-9 e-ISBN 978-958-651-610-5

CAPÍTULO 4

Comunidad y Sociedad o las ramas del conflicto

Despojo de los territorios

La doctrina del descubrimiento y Terra Nullius

Las Leyes de Indias y los “derechos” indígenas

El indígena como bárbaro y la negación del conflicto

¿Qué entenderemos por bárbaro?

La impostura mestiza

La cuestión indígena

Comunidad y sociedad.



Fuente: Mapuche info. Co

Comunidad y Sociedad o las ramas del conflicto.

El despojo de los territorios

Los pueblos indígenas de Nuestra América han andado y desandado caminos generalmente tortuosos, a partir de 1492, cuando el Almirante Cristóbal Colón a nombre de la Corona Española⁴⁶, plantó la bandera, la cruz⁴⁷ y la espada en estas tierras que creyó eran la India. Desde ese 12 de octubre, lo que se podría denominar como era⁴⁸ autónoma indígena dejó de existir, puesto que sus variadas formas internas de organización, vida y relación con el medio eran diferentes a otras formas y otras culturas. Bethel (1990), señala por ejemplo que:

América, aislada del resto del mundo durante miles de años, tuvo una historia diferenciada, libre de influencias externas. Era, por lo tanto, una compleja interacción de factores internos que tuvo lugar a principios del siglo xvi, y confirió a las variadas sociedades indígenas formas muy diferentes: estados sumamente estructurados, jefaturas más o menos estables, grupos y tribus nómadas y seminómadas. Y, hasta ese momento era un mundo completamente autocontenido, el cual de repente experimentó un golpe brutal y sin precedentes: la invasión de hombres blancos de Europa, el choque con un mundo completamente diferente⁴⁹. (p. 170)

No se pueden negar los conflictos políticos, culturales, religiosos y sociales existentes en Abya -Yala (América) antes de 1492, de los cuales conocemos, gracias a los cronistas europeos que consignaron en textos bajo su propia interpretación el dominio de unos pueblos sobre otros y de las luchas de resistencias de estos últimos en particular contra los Imperios Inca, Maya y Azteca, también se presentó a menor escala en otras partes del continente.

⁴⁶ La creación de España como Estado monárquico se inició en 1469 con el matrimonio pactado entre Isabel de Castilla y Fernando de Aragón y tan solo 23 años después, se convertirían no solo en los Reyes Católicos de España, sino que darían nacimiento al vasto Imperio español

⁴⁷ Galeano, Eduardo (1997) Las venas abiertas de América Latina. *El signo de la cruz en las empuñaduras de las espadas* (pg. 13). Colombia. Tercer Mundo Editores ISBN: 958-601-581-5

⁴⁸ Una era o eras, son largos periodos de tiempo – espacio. Como las eras geológicas. Pero también lo son en relación a la interacción humana y de estos con el lugar, sitio o espacio-tiempo en que se desarrolló una cultura o culturas. Para el caso que nos ocupa, no nos referimos a una comunidad o a un pueblo o nación indígena en particular, sino a los habitantes del Continente, que lo habitaron por miles de años antes de 1492, cuando se daría inicio a otra era o época, la de los conquistadores que destruyeron la autonomía continental. Fuente: <https://www.significados.com/era/>

⁴⁹ Bethel, Leslie (ed.) (1990) Historia de América Latina Editorial Crítica, Barcelona. ISBN: 84-7423-436-0 tomo 1

Pese a estos conflictos desarrollados al interior de los inmensos territorios que componían Abya-Yala, en general podemos decir que el continente era autónomo, en relación a otros territorios del orbe, si bien había conflictos entre pueblos indígenas, hasta ese momento la autonomía continental estaba intacta, incluso si contemplamos que antes de 1492, otros europeos ya habían llegado al norte del continente, pero el avasallamiento de un continente sobre otro, y que había enfrentado a asiáticos y europeos por siglos⁵⁰, no ocurriría en Abya-Yala sino a partir del mal llamado “descubrimiento” con una diferencia fundamental, que en el caso del Nuevo Mundo, éste no avasallaría a Europa, por razones como la distancia geográfica, la discrepancia en armas y sin duda alguna, porque sobre los indígenas se ejerció desde el principio el exterminio al punto de que difícilmente se pudiese organizar una expedición para invadir Europa y reclamar lo robado. En consecuencia, *la hazaña*, como la llama Galeano, “del descubrimiento de América no podría explicarse sin la tradición militar de guerra de cruzadas que imperaba en la Castilla medieval”⁵¹

La llegada de Colón y sus barcos, desencadenó el fin de la Era de autonomía continental, también la pérdida de autonomía de los reinos indígenas que la componían, y dentro de ellos la pérdida de autonomía de comunidades territoriales. Uno a uno, desde los grandes Imperios hasta pequeñas aldeas perdidas en valles y selvas fueron cayendo en manos de los invasores. Así Abya-Yala dejaría de existir y emergería “América” de las manos de Américo Vesputi que de manera fantástica describía el “Nuevo Mundo”. Basado en estos relatos, el cartógrafo Waldseernüller elabora el primer mapa del continente denominándolo “América”. Al respecto Briesemeister (2000) explica como: “El joven poeta, oficial de imprenta y latinista Matthias Ringmann Philsius (1482-1511), se sirvió del nombre de isla de Vesputi para designar el recién descubierto nuevo continente como “American”, término que a través de la *Cosmographiae introductio* de Martín Waldseernüller (Saint-Dié 1507), su mapamundi monumental y el famoso globo terráqueo, se impuso universalmente en la nomenclatura geográfica” (*Cosmographiae introductio*. f. 207 V)⁵²

⁵⁰ Espinar, Moreno Manuel (2020) *El Islam en la Edad Media*. Granada. Libros EPCCM. ISSN: 1575- 3840, ISSN: e-2341-3549 Digibug <http://hdl.handle.net/10481/>. Ver también: Rodríguez, García, José Manuel (2000) *Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.*» *IVMedieval*, t. 13, 2000, págs. 341-395

⁵¹ Galeano, op cit. pg. 14

⁵² Dietrich, Briesemeister (2000) *Las cartas de Amerigo Vesputi sobre el Nuevo Mundo*. Memoria Académica. Universidad Nacional de La Plata Buenos Aires. Año 1 Nro. 1, p. 43-64. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2878/pr.2878.pdf.

Por su parte, el 7 de junio de 1494, el Papa Alejandro VI, dividiría con el “poder divino” entre españoles y portugueses las tierras de la naciente América. El tratado de Tordesillas⁵³ que abarcaba también partes de África desataría la primera gran globalización, denominada por Wallerstein⁵⁴ (1979) como sistema mundo. De este modo los dos grandes reinos católicos de la época, con el “favor de Dios” iniciarían de un lado y otro del Atlántico un inmenso movimiento económico, político, cultural y por supuesto geográfico nunca antes visto. Por primera vez cobraba evidencia que el mundo iba más allá de Europa y Asia, que, en efecto, la tierra era redonda y vastísima, llena de innumerables riquezas y gentes que reforzaron la mitología centroeuropea. Hombres y mujeres, niños, animales de variado tipo, piedras preciosas, oros, plata, artefactos de guerra, herramientas, plantas medicinales, dialectos y costumbres se fueron entremezclando.

Pero este encuentro de mundos o culturas, sonrió con fortuna a unos y a otros trajo la desgracia desde el primer día. El mismísimo Cristóbal Colón; “Dirigió en persona la campaña militar contra los indígenas de la Dominicana. Un puñado de caballeros, doscientos infantes y unos cuantos perros especialmente adiestrados para el ataque diezmaron a los indios. Más de quinientos, enviados a España, fueron vendidos como esclavos en Sevilla y murieron miserablemente”⁵⁵ En efecto, los habitantes originarios del continente veían ante sus ojos desaparecer su mundo y ante ellos emerger uno nuevo, que desde el principio y por múltiples medios los obligo a la resistencia.

El largo camino que desde 1492 hasta el presente siglo XXI, han tenido que andar los pueblos indígenas se debe comprender desde el vasallaje al que fueron sometidos desde entonces. Las normas jurídicas existentes en Europa, no fueron aplicadas en el Nuevo Mundo, cuanto mucho quedaron enmarcadas en papel y con firma oficial de la Corona Española.

La doctrina del descubrimiento y Terra Nullius

Treinta y siete años antes del “descubrimiento”, en 1455, se expidió La bula⁵⁶ papal *Romanus Pontifex*. Con esta bula, el Papa Nicolas V, santificaba las “guerras santas” que lideraban España y Portugal contra los “paganos” o “infieles” musulmanes. En efecto, dicha carta o do-

⁵³ Cajardo Alarcón, René (s.f.) (Capitán de fragata IM, Armada de Chile). Tratado de Tordesillas 7 de junio de 1494. <https://revistamarina.cl/revistas/1976/4/rgajardoa.pdf>. Ver también: Tratado de Tordesillas (s.f.) Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Archivos y Bibliotecas. Edición facsimilar. España.

⁵⁴ Immanuel Wallerstein (1979), *El moderno sistema mundial*, tomo I, México, Siglo XXI Editores.

⁵⁵ Galeano, op cit. pg. 15.

⁵⁶ De acuerdo a la RAE, la palabra bula, es un latinismo que significa burbuja, quizás por el sello en plomo que garantizaba su autenticidad. Pero para efectos prácticos hace referencia a documentos emanados desde el Vaticano, la mayoría con firma y sello papal.

cumento papal daba vía libre a “las acciones por las cuales los reyes y príncipes católicos ‘someten’ a los no cristianos ‘a su propio dominio temporal, sin escatimar esfuerzo o gasto alguno’. La Santa Sede decretó, por consiguiente, que se ejerciera violencia para vencer a los pueblos no cristianos de manera que, como señores, lograran imponer su dominio y control sobre ellos y tomar posesión de sus tierras, territorios y recursos”⁵⁷.

Esta bula, no era sino extensión o amplitud de la bula de 1452 la *Dum Diversas*⁵⁸. Que a diferencia de la *Romanus Pontifex*, otorgaba en derecho al Reino de Portugal y a su monarca el Rey Alfonso V y su descendencia, derechos eternos sobre los “descubrimientos” que éste y su corte desarrollaban en tierras africanas, no importaba, que las formas usadas fueren principalmente violentas, o el robo y usurpación directos, tales acciones no eran delitos, puesto que el Papa Nicolás, no solo las santificaba, sino que las convertía en derechos del soberano portugués.

Estas dos bulas papales inauguraron lo que se conocería como *Doctrina del Descubrimiento*, que como vemos, se fundamentaba en un doble “derecho”, el derecho divino encarnado en el representante de San Pedro en la tierra, el Papa, y con sede en el Vaticano. Y en el derecho del Soberano, es decir, en el derecho absoluto que se encarnaba en la figura del monarca, preferiblemente los de España y Portugal y sus respectivas descendencias. El soberano, ya fuera Alfonso de Portugal o los Reyes Católicos, poseían, por herencia y “poder divino”, todos los poderes. En consecuencias decidían sobre lo terreno y lo profano, sobre la vida y la muerte, sobre la economía y la guerra y por supuesto sobre la política.

Esta legislación papal, no solo se aplicó en el norte de África en beneficio de la Corona Portuguesa, sino que desde el principio se hizo extensiva al Nuevo Mundo. En lo que sería América, se aplicaron las bulas papales, que santificaban la violencia, de manera tal, que las acciones de los invasores, no eran consideradas violentas, sino un ejercicio de “derecho”.

Al igual que en África, en el Nuevo Mundo, se desconoció por completo que las tierras de lo que se creía la India, estaban habitadas, pero he aquí una paradoja, no se creía eso, porque no hubiese allí seres humanos, sino todo lo contrario, porque no se les consideraba seres humanos. Y desde el punto de vista de la producción y la economía, se consideraba que estas tierras igualmente estaban “desocupadas” porque supuestamente no estaban produciendo. Se aplicaba de paso la idea económica de que no eran territorios ancestrales ocupados por miles de

⁵⁷ Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Noveno período de sesiones. Nueva York, 19 a 30 de abril de 2010. Temas 4 y 7 del programa provisional. Pg. 8

⁵⁸ Op. Cit. pg. 9-10

años por sus legítimos dueños, sino tierras ociosas. En consecuencia, al ser tierras ociosas y “deshabitadas” o en su defecto habitadas por “incivilizados” “paganos” e “infieles”, presuponían los invasores, que esto, les facultaba para cumplir los designios terrenales y divinos, conquistar, si fuese menester con violencia para ampliar el Reino de Dios sobre la Tierra y de paso hacer riquezas para los reinos y fortunas personales.

De este modo la noción de *Terra Nullius*, o tierra deshabitada, emergió de la mano de los designios papales, entre 1452 y 1455, siendo convalidados por nuevas bulas y nuevos acuerdos territoriales que repartían el Nuevo Mundo a su antojo como ocurrió en Tordesillas. Clavero (2019) lo reseña así, en relación a un estudio sobre Australia.

Terra nullius se traduce por tierra de nadie. En la jerga jurídica que tanto ama el uso de latinajos como si imprimiesen autoridad por la suposición supremacista de que la lengua muerta de un derecho atávico europeo [...] cuenta con capacidad de predicción universal, *terra nullius* es territorio habitado a cuya población no se le reconoce por parte de un orden, supuestamente natural, de la naturaleza humana, ni de gobierno ni dominio en propia casa por reputársele no civilizada, no situada ni de lejos a las alturas de Europa⁵⁹

El mismo esquema se aplicaría sobre el *Novo Mundo* a partir de 1511, para lo cual se utilizaron los denominados requerimientos. El *requerimiento* no era más que un eufemismo que “cumplía” con informar, sin informar, puesto que se leía en castellano y algunas veces en latín, a las poblaciones indígenas de América, que ellos y sus posesiones eran propiedad de la Corona Española por designios divinos y en consecuencia le debían obediencia por medio de sus representantes, los conquistadores, a sus Majestades los Reyes Católicos y por supuesto a su Santa Iglesia. Los requerimientos, no fueron realmente una novedad, más bien se acomodó a la realidad de las *Indias Occidentales* lo que ya se venía aplicando en África y Asia. Al respecto Bethel (1990)⁶⁰, señala que:

Incluso cuando las guerras fronterizas contra los árabes prosiguieron en gran parte por bandas de guerreros autónomos, continuaron siendo dirigidas bajo los auspicios de la iglesia y el estado. La Iglesia proveía la sanción moral que elevaba una expedición de pillaje a la categoría de cruzada, mientras el estado consentía **los requerimientos**⁶¹ pa-

⁵⁹ Clavero, Bartolomé (2019) *Terra Australis Nullius, jurisprudencia, historiografía, antropología, memoria, ficción y rock bajo el signo de Mabo*. Quaderni Fiorentini XLVIII. Ed. Guiffre Francis Lefebvre. Pg. 356.

⁶⁰ Bethel. Op. Cit

⁶¹ Sumbrayado nuestro.

ra legitimizar la adquisición de señoríos y tierras. La tierra y el subsuelo se encontraban dentro de las regalías que pertenecían a la corona de Castilla y, por consiguiente, cualquier tierra adquirida a través de una conquista por una persona privada no le correspondía por derecho, sino por la gracia y el favor reales. (p. 131)

Así las cosas, *los requerimientos americanos*, tuvieron su origen en las denuncias promovidas por fray Antonio de Montesinos, en un sermón en la Isla la Española⁶² el 21 de diciembre de 1511 y que generaron las denominadas Leyes de Burgos.

Montesinos denunciaba o ponía en tela de juicio varios elementos, entre ellos, si los indígenas eran o no considerados verdaderamente hijos de Dios, si al ser vasallos de la Corona Española, eran realmente “iguales” ante las leyes y por tanto lo eran en relación al resto de españoles. Cuestionaba en el mismo sentido si los *repartimientos* y *encomiendas* verdaderamente protegían a los nativos⁶³.

[...] todos estáis en pecado mortal y en él vivís y morís, por la crueldad y tiranía que usáis con estas inocentes gentes. Decid, ¿con qué derecho y con qué justicia tenéis en tan cruel y horrible servidumbre aquestos indios? ¿con qué autoridad habéis hecho tan detestables guerras a estas gentes que estaban en sus tierras mansas y pacíficas, donde tan infinitas dellas, con muertes y estragos nunca oídos, habéis consumido? ¿cómo los tenéis tan opresos y fatigados, sin dalles de comer ni curallos en sus enfermedades, que de los excesivos trabajos que les dais incurren y se os mueren, y por mejor decir, los matáis por sacar y adquirir oro cada día? ¿Y qué cuidado tenéis de quien los doctrine y conozcan a su Dios y criador, sean bautizados, oigan misa, guarden las fiestas y domingos? ¿Estos, no son hombres? ¿No tienen ánimas racionales? ¿No sois obligados a amallos como a vosotros mismos? ¿Esto no entendéis? ¿Esto no sentís? ¿Cómo estáis en tanta profundidad de sueño tan letárgico dormidos? Tened por cierto, que en el estado que estáis no os podéis más salvar que los moros o turcos que carecen y no quieren la fe de Jesucristo".

Este sermón y el eco que de él hiciese Bartolomé de la Casas, generó que el rey Fernando *el católico*, convocará una junta de teólogos y juristas de la corte, con el fin de tratar el asunto, que en apariencia no era cuestión de poca monta para el monarca, puesto que se generaron un

⁶² Hoy por hoy esta Isla se divide en dos naciones, la República de Haití y la República Dominicana

⁶³ Montesino, Antón. Sermón. (Según Bartolomé de las Casas y comentario de Gustavo Gutiérrez). Conmemoración de los 500 años del sermón de Antón Montesino y la primera comunidad de Dominicos en América 21 diciembre 1511 – 2011

poco más 30 leyes de “protección” a los indígenas y que “obligaban” a los encomenderos a brindar cuidado, y enseñanza religiosa a los indígenas. Estas denominadas o conocidas como Leyes de Burgos, por ser la ciudad donde se realizó la junta, se promulgaron en 1512 y en 1513, la reina Isabel *la católica* en otra junta en la ciudad de Valladolid le adiciono 4 leyes nuevas para un total de 39⁶⁴.

Estas Leyes de Burgos, poco o nada mitigaron la penosa situación que miles de indígenas soportaban en su diario vivir, por el contrario, en la mayoría de los casos fueron “leyes de papel”. América estaba muy lejos de España y en consecuencia muy lejos del control efectivo por parte de los monarcas españoles para hacer cumplir la ley.

Lo que efectivamente se cumplió como derivado de las Leyes de Burgos, fue “informar” a las comunidades o pueblos indígenas que, por gracia divina y monárquica, ellos y sus bienes ahora eran parte de la Corona. Los requerimientos se leían una y otra vez en cada nueva exploración que los conquistadores realizaban en las “entradas” a tierras continentales, pues a la fecha, la mayoría de islas americanas habían sido invadidas, exploradas y su población prácticamente exterminada. En todo caso, los requerimientos no garantizaban ni la igualdad, ni la sobrevivencia de los indígenas salvo que aceptasen de buena o mala gana, su nueva condición de vasallos y cuando la aceptaban su destino no era el más halagüeño, pasaban a ser esclavos en minas, sembradíos o al servicio personal del encomendero, y cuando se les otorgaban terrenos de cultivo, para su manutención, realmente usufructuaban una mínima parte apenas para alimentarse, el resto era para “su señor”.

Luis Rojas Donat⁶⁵ (1999) en su estudio sobre los requerimientos los desestructura para su análisis en cinco apartados que conformarían la estructura jurídica y por tanto política de los mismos. Tal estructuración interna, aunque aparentemente, pretendía dar cumplimiento a las Leyes de Burgos, en el fondo eran funcionales, al sistema de vasallaje ya utilizado en Oriente y África, donde el punto nodal estaba o se centraba en lograr por varios medios el sometimiento de los habitantes del Nuevo Mundo o Indias Occidentales.

1. Poder universal del papa sobre el mundo
2. Donación papal a los Reyes Católicos
3. Mandato de evangelización

⁶⁴ Rojas, Donat Luis (1999) Derecho político y derecho natural en América, la Junta de Burgos y el requerimiento (1512). Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales N.º 1 (123-137). Universidad de San Sebastián-Chile. ISSN: 0717-5027

⁶⁵ Op. Cit. Pgs. 131 a 133

4. Guerra lícita

5. Sumisión, ocupación y esclavitud

El requerimiento en concreto era un texto relativamente extenso, que era leído a los indígenas, la mayoría de las veces sin traducción y que en algunos de sus apartes señalaba:

De parte del muy alto e muy poderoso y muy católico defensor de la Iglesia, siempre vencedor y nunca vencido, el gran rey don Hernando el Quinto de las Españas, [...]domador de las gentes bárbaras, y de la muy alta y muy poderosa señora la reina Doña Juana, su muy cara e muy amada hija, nuestros señores, Yo, [...] vos notifico y hago saber cómo mejor puedo: [...] Si no lo hiciéredes, o en ello dilación maliciosamente pusiéredes, certificoos que con el ayuda de Dios yo entraré poderosamente contra vosotros y vos haré guerra por todas las partes y maneras que yo pudiere, y vos sujetaré al yugo y obediencia de la Iglesia y de Sus Altezas, y tomaré vuestras personas y de vuestras mugeres e hijos y los haré esclavos, y como tales los venderé y disporne dellos como Su Alteza mandare, y vos tomaré vuestros bienes, y vos haré todos los males e daños que pudiere, como a vasallos que no obedecen ni quieren recibir a su señor y le resisten y contradicen. Y protesto que las muertes y daños que dello se recrecieren sea a vuestra culpa, y no de Sus Altezas, ni mía, ni destes cavalleros que conmigo vinieron. Y de cómo lo digo y requiero, pido al presente escribano que me lo dé por testimonio sinado, y a los presentes ruego que dello sean testigos".⁶⁶

Estos elementos claves contenidos en los requerimientos, se convirtieron, además de *repartimientos* y *encomiendas*, en la punta de lanza de la dominación continental que con el paso del tiempo y la emergencia de fundaciones a lo largo y ancho de América irían pasando de exploraciones y guerras de conquista a constituir colonias que marcarían por espacio de 300 años la nueva hegemonía y por tanto la pérdida de autonomía continental y dentro del continente la pérdida de autonomía de los pueblos indígenas de Nuestra América.

Las Leyes de Indias y los “derechos” indígenas

Claramente las Leyes de Burgos, no fueron sino letra muerta, debieron darse más denuncias, y más debates para que al cabo de más de ciento cincuenta años (de 1512 a 1680) se dictaran nuevas leyes, que “protegieran” a la población originaria que había sido rápidamente diezmada o más bien, a lo que quedaba de ella.

⁶⁶ REQUERIMIENTO QUE SE HA DE LEER A LOS INDIOS (1513) (Transcripción por D. Javier Barrientos Grandon), en: Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, Santiago de Chile, 2004, <http://www.solorzano.cl/requerimiento.htm>

El Real y Supremo Consejo de Indias, creado oficialmente en 1524 por orden del rey Carlos I, era la reorganización de lo que ya venía realizado el Consejo de Castilla. Que, entre otras actividades, organizaba las nuevas expediciones al Nuevo Mundo, dado que era la encargada de otorgar permisos reales a los exploradores que una vez “descubiertas” las Indias Occidentales, se querían aventurar en busca de fortuna y expandir los dominios territoriales del Imperio Español y llevar la cristiandad a los confines de la Tierra. Pero además de dar permisos reales, también el Consejo fue el encargado de legislar sobre las nuevas tierras concedidas por la Santa Sede a la Corona española.

El Consejo de Indias, que solo se disolvió en 1834, cuando ya la mayoría de América se había liberado, desarrollo múltiples funciones. En América tuvo asiento formal en Nueva España (México) y en el Virreinato del Perú. Desde estos dos centros legislaba para todas las colonias españolas y por supuesto, mantenía informada constantemente a la Corona sobre las actividades desarrolladas.

Es este Consejo de Indias, fue el ente encargado de recopilar y compilar en varios libros o tomos las legislaciones que sobre América y en diferentes materias, como la hacienda, la guerra, el comercio y la población indígenas, se habían desarrollado desde 1512. Tal compilación no es solo eso, sino que incorpora nuevas leyes y tratados varios de ellos centrados en los “derechos” indígenas. Y esto es nodal, puesto que estas leyes y en general lo que se conoce como Leyes de Indias, serán documentos que reconocen derechos sobre la tierra y el territorio a los pueblos indígenas, de hecho, varias de estas leyes, muchas desconocidas por las revoluciones de independencia, han servido a los movimientos indígenas para luchar por sus legítimos derechos y recuperar su autonomía.

Estas Leyes de Indias, no solo trataron sobre una variedad de temas, sino que recogían una serie de documentos igualmente variados, y cuya compilación pretendía unificar en un solo documento toda la legislación que sobre América se había elaborado en diferentes dependencias. Al decir de Héctor Grenni⁶⁷ (s.f.)

El *Derecho Indiano* está formado por los grandes textos de recopilaciones, constituciones y códigos; por las leyes aisladas, incluyendo las que tiene valor local o casuístico; y por los decretos, reglamentos, ordenanzas, etc., vigentes para una región determinada. El derecho indiano emanó, en realidad, de diversas autoridades e institucio-

⁶⁷ Grenni, Héctor (S.f.) Las Leyes de Indias: un intento por considerar a los indígenas como personas con derechos. Teoría y Praxis 4. http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/808/1/leyes_de_indias.pdf

nes: El Rey, el Consejo de Indias, los Virreyes, los Cabildos, las Audiencias, los Gobernadores, los Corregidores.

Grenni, no solo nombra los tipos de documentos y su procedencia, sino que señala su naturaleza y establece al menos 7 tipos de leyes, además de las cuales necesario era considerar que “en las primeras épocas del Derecho Indiano, tuvieron gran importancia las Capitulaciones y los Asientos: Los primeros eran contratos de la Corona con algún conquistador o descubridor; los otros, eran contratos comerciales”.⁶⁸

La Real Cedula: Era un despacho expedido por alguno de los consejos, en el que se tomaba alguna determinación o se proveía alguna petición. En cuanto a su forma debía ser rubricada por el Rey y el ministro del consejo correspondiente y refrendada por el secretario.

La Pragmática Sanción: Se llamaba así a aquellas decisiones con fuerza de ley general, que tenía por objeto reformar algún daño o abuso.

El Real Decreto: Recibía este nombre una orden rubricada por el Rey, en que participaba una resolución suya a organismos dentro de la Corte, o a alguno de sus ministros.

La Real Resolución: Consistía en la determinación que el Rey tomaba en algún caso que se sometía a consideración.

La Real Orden: Se conocía con este nombre una disposición de un ministro del Rey, expedida a su nombre.

La Cédula, carta u orden circular: Era un orden que se expedía para una o varias provincias.

Los Estatutos, ordenanzas y constituciones: Eran aquellas normas que establecían los consejos, juntas, colegios, y otros organismos para su mejor gobierno. Los virreyes, presidentes y otras autoridades regionales y locales también dictaban ordenanzas.

Las Leyes de Indias, que como ya se señaló, no es una legislación en particular, sino una compilación de todo el ordenamiento jurídico colonial que trataba diferentes aspectos sobre el gobierno de la América española, fijaba especial atención en el derecho indígena. Podemos presuponer, que, desde la Península, las intenciones de los *Reyes Católicos* primero y sus descendientes después, fueron las de proteger a las poblaciones originarias, en tanto súbditos de

⁶⁸ Op. Cit.

la Corona y aceptación del cristianismo, es decir, de igualarlos al resto de habitantes de España, en el entendido, de que las tierras americanas eran una extensión del reino y por tanto de la Iglesia Católica. No obstante, la separación geográfica y pese a que la Corona envió visitantes y regidores a vigilar el cumplimiento de las normas, varios conquistadores y colonos hicieron caso omiso de ellas, y en general, aunque hubo algunos cambios, el exterminio continuo. Motivo por el cual entre 1542 y 1543, y esta vez, por influencia directa de las Casas, se promulgaron nuevas leyes.

Justamente a los treinta años de promulgadas las Leyes de Burgos (1512-1513) por Fernando V, su nieto, el emperador Carlos V, promulgaba las Leyes Nuevas de signo radicalmente contrario a las publicadas por su abuelo. Efectivamente, si las primeras tanto perjuicio habían causado al indio antillano, proporcionando por contrapartida un beneficio excesivo a los encomenderos; las segundas, por el contrario, despojaban prácticamente a los encomenderos de toda oportunidad de enriquecerse y, en cambio, se dedicaban substancialmente a cuidar y a proteger a los indígenas[...] De sobra está decir que, nuevamente, atrás de este ordenamiento, se perfila la figura del incansable y tesorero Bartolomé de Las Casas, quien por fin veía realizado su sueño de acabar con la encomienda de indios⁶⁹. (pg. 222)

Efectivamente, Fray Bartolomé de las Casas, obispo de Chiapas, denunció incansablemente y luchó porque, los indígenas fuesen tratados en igualdad de condiciones al resto de españoles, por una razón particularmente cristiana, estos también eran hijos de Dios. Las acciones desarrolladas por Las Casas, no eran precisamente por razones socio económicas de miseria y explotación a que eran, desde 1492, sometidos los habitantes originarios del Nuevo Mundo. La suya era una postura más humanista, en el sentido de que unos hijos de Dios no podían someter a tratos y condiciones crueles a otros hijos de Dios, por tanto, aliviar las condiciones de explotación era un deber cristiano.

De las Casas, presentó al Consejo de Indias, quizás su manuscrito más conocido y que es una compilación de denuncias realizadas por varios clericós testigos de los malos tratos dados a los indígenas y en algunos casos experimentados por el mismo. En *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*⁷⁰ (1542) hace un recorrido por las islas y el continente, y relata las

⁶⁹ Fernández Sotelo, Rafael Diego (1987) *Mito y Realidad en las leyes de población de Indias*. En, De Icaza Dufour, Francisco (coordinador) Recopilación. De leyes de los reynos de las Indias. Volumen: Estudios histórico-jurídicos. Escuela libre de Derecho. Primera edición: México. ISBN: 968-842-091-3

⁷⁰ Martínez, Torrejón, José Miguel (2006) Bartolomé de las Casas. *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*. Editorial Universidad de Antioquia. ISBN: 978-958-714-466-6

terribles condiciones de vida a que eran sometidos los “nuevos” súbditos de España. En 1544, ya siendo obispo de Chipas, publica su texto *Confesionario*⁷¹ donde prohíbe expresamente a los sacerdotes bajo su orden, perdonar o absolver los pecados de aquellos españoles que fuesen encomenderos. De regreso a España, se opone firmemente a la publicación del *Tratado de las justas causas de la guerra contra los indios*, que facultaba, a los españoles a realizar actos de, aun, más violencia contra los indígenas. Así las llamadas Leyes Nuevas, al menos en el papel tenían otro carácter, impreso desde la Corona, la abierta intención de “protección”.

Esta protección, según lo sustentado por Fernández Sotelo⁷²(1987), se reduce a únicamente dos artículos el 20 y el 30 de estas Leyes Nuevas. “El artículo 20 se ocupa de la vigilancia y castigo de los culpables de la mala situación de los indios: esto es, los encomenderos”, por su parte el artículo 30 señala el desmonte del sistema de encomienda, que de las Casas tanto había denunciado y pedido su disolución. “Otrosí hordenamos y mandamos que de aquí adelante ningund visurrey governador abdienaa descubridor ni otra persona alguna no pueda encomendar yndios por nueva provission ni por rrenunciacion ni donación venta ni otra cualquiera forma [...]”

Esta ordenanza, como era de esperarse, aunque fuese emanada del mismísimo Rey, generó fuerte oposición de parte del sistema económico implantado en América. En efecto:

La aplicación de esta disposición resultó, en la práctica, imposible de llevar a cabo ya que, los encomenderos no se iban a quedar cruzados de brazos para permitir que su acérrimo enemigo, el padre Las Casas, se saliera con la suya y les arrebatara, de una vez por todas, lo que con tanta inversión, esfuerzo y riesgo habían conseguido. De ahí que, cuando el virrey del Perú, Blasco, quiso llevar a efecto lo dispuesto por la ley, causara una revuelta de tal magnitud que le costó la vida. Más realista, Antonio de Mendoza, virrey de la Nueva España, se dio cuenta de que la única salida que le quedaba para conservar la vida, y el orden, era salirse por la tangente y así lo hizo amparándose en el "Obedézcase, pero no se cumpla".⁷³

En 1573, se promulgaron las *Ordenanzas de descubrimiento, nueva población y pacificación*. Estas ordenanzas se hicieron bajo el reinado de Felipe II, quien heredó el poder de su padre Carlos V. Esta nueva legislación, no invalidaba la normatividad existente desde 1492. Por el

⁷¹ Este y otros manuscritos aparecen relacionados en la presentación de *Bartolomé de las Casas. Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. De José Miguel Martínez Torrejón

⁷² Op. Cit. pg. 223

⁷³ Op. Cit. pg. 225

contrario, lo que se trataba de hacer, era dar un lugar al indígena en la estructura de la Corona, puesto que se suponía no era un esclavo, sino un súbdito, en particular si se había aceptado el *Requerimiento*. Se sobreentendía entonces que, aquella población nativa, que no hubiese sido pacificada o no hubiese Aceptado” el *Requerimiento* podría ser sometida abiertamente sin que esto significara algún tipo de cargo hacia el conquistador o colonizador en materia económica o espiritual.

Este objetivo situacional del indígena, como ya se ha mencionado, fue fuertemente influenciado por la crítica y denuncia que hiciesen algunos clericós. Pero, situar a los indígenas, o darles su “justo” lugar en la sociedad española, no paso de un pretendido “humanismo” posiblemente sincero tanto en monarcas como en clericós, pero con un fuerte trasfondo de superioridad, tanto político como religioso. Aunque la legislación pretendiera “igualar” a título de súbditos a todos los habitantes del Imperio Español, la realidad fue otra en tierras americanas. Las *ordenanzas* de 1573, son abiertamente racistas, dejando claro que hay unos civilizados y otros no, que hay unos que tienen una religión y un Dios verdaderos y los otros ídolos, que, por gracia divina, las tierras de América seguían siendo consideradas *Nullius Terra*, y esto era altamente rentable, económicamente hablando, pues las tierras eran consideradas ociosas y sus habitantes cosas que se podían repartir en o encomendar en manos de un “protector” o “cuidador” que además les educaría en la religión cristiana, es decir, el sitio que se les otorgo a los indígenas que para 1573 aun sobrevivían, fue el de menores, en relación a cualquier español blanco. Varios de los artículos de las *ordenanzas* así lo corroboran, específicamente los que van del artículo 136 a 137, que tratan de *la oposición de los indios* y como proceder contra ellos en caso de no someterse. A la sazón vendrán los artículos 137 al 143. Y finalmente los artículos 144 a 148 sobre repartimientos y tributos que deben pagar los indígenas a la Corona.

En el caso concreto de la tarea evangelizadora, aunque el objetivo era que aceptasen de buena manera a sus nuevos amos y a su nueva religión, se preveía la posibilidad de indios rebeldes, por lo que de antemano el artículo 142⁷⁴ señalaba la posibilidad del secuestro de hijos de caciques o principales para obligarlos a obedecer.

No obstante que aparentemente aceptaren los indios recibir a los predicadores para que los evangelizaran, se deberán de extremar las precauciones para castigar severamente al primero que intentase insubordinarse. Para mayor seguridad se han de tomar a los

⁷⁴ Op. Cit. pg. 248

hijos de los caciques y señores principales, bajo pretexto de irlos a halagar y enseñar a vestir, como rehenes.

En la cuestión puramente económica, los artículos, el 145 y 146⁷⁵, versaban que:

A los indios, una vez sometidos y repartidos, se les ha de convencer de que, en reconocimiento al señorío y jurisdicción universal del rey sobre las Indias, acudan con tributos, "en moderada cantidad", de los frutos de la tierra. Dichos tributos se entregarán a los distintos encomenderos, para que así puedan cumplir debidamente con lo que están por su parte obligados, quedando para la Corona los productos de los pueblos de las cabeceras y de los puertos de mar.

El artículo 146, que señalaba que; “En caso de que se hiciere necesario conceder a los indios privilegios y concesiones para así lograr pacificarles, que se les respeten y cumplan”. Es fundamental para comprender, cómo, por intereses económicos y “espirituales” España fue modificando y haciendo más fuerte su “protección” de los indígenas, esto con influencia de las nuevas ideas humanistas del renacimiento. Tal modificación a la larga, terminaría legislando a favor de los indígenas, permitiéndoles “poseer” tierras para su cultivo, aunque el usufructo real fuese para el encomendero. Tales tierras, que formaban parte de los repartimientos serían base para los futuros resguardos.

Años después, con los Borbones a la cabeza de la monarquía hispánica, y ahora con influencia del humanismo ilustrado, se generaron nuevas leyes para controlar a los indígenas aun no sometidos, y los aun vastos territorios sin conquistar. Las nuevas normas, reconocían que había un centro y una periferia, unas fronteras, generalmente naturales, que “impedían avanzar en la conquista” y por su supuesto poco valor comercial. No obstante, España soportaba vientos de guerra, y requería no solo armarse (armada barlovento) sino proteger sus navíos de la piratería y los corsarios ingleses, proteger sus fronteras internas y externas y fortalecer sus arcas. Para ello, la nueva política no fue la guerra, sino la pacificación por otros medios ya no espirituales sino de un humanismo comercial.

Básicamente, tal “humanismo” consistía en entrar en comercio con los indios rebeldes y permitirles el máximo de “autonomía” en los territorios que estas dominaban, pero que eran parte

⁷⁵ Op. Cit. pg. 248

del imperio y a la postre era mejor que tributaran y produjeran pacíficamente a dominarlos en una larga guerra, que no había logrado derrotarlos. Esto en parte explica dos cosas, los indígenas dentro de la frontera interna española, y bajo las leyes de indias, lograron cierto reconocimientos y ciertos territorios que a la postre les serviría para una eventual viada en autonomía y por el otro lado estaban los indios remisos que dominaban grandes territorios y que lograron una paz concertada, lo que de hecho les daba igualmente cierta autonomía. Por ello, cuando nacen las repúblicas con sus banderas de liberación, emergió un nuevo conflicto, pero ahora entre indígenas y republicanos. Estos últimos querían imponer en América el ideal ilustrado del liberalismo en todos sus componentes y terminar de civilizar a los indígenas y negros y los indígenas querían conservar sus tierras, unas nunca perdidas y otras “dadas”, valga decir devueltas, por la Corona.

El indígena como bárbaro y la negación del conflicto

El conflicto entre indígenas y Estados, no es únicamente de orden histórico (invasión de 1492, exploraciones de conquista, asentamientos coloniales y evangelización, guerras de independencia, surgimiento de las repúblicas, consolidación de los Estados nacionales, colonialismo interno, neoliberalismo etc.) sino que es una trama ideológica, que se enmarca en discursos verbales, escritos y simbólicos, que permean a las sociedades en su conjunto, sobre la premisa de que el conflicto siempre es malo, negativo y peligroso para la sociedad, la modernidad y la civilización. Donde los “otros”, no son la otredad, sino representantes del mal, en el supuesto de barbaridad, de no civilizados, de violentos, que atacan desde la marginalidad, desde los bordes, no externos (fronteras), sino desde dentro mismo de las sociedades. Dicha trama, naturaliza la xenofobia y el racismo al interior de los Estados nacionales; negando de este modo soluciones posibles y, por tanto, el conflicto –aunque negado– se sostiene en tiempo y espacio, es decir, históricamente situado.

Estos conflictos, dependiendo su impacto, han cobrado importancia más allá de las fronteras nacionales, en tal sentido el conflicto de Chiapas y el EZLN, desde 1994 es el que más prensa y movilización en apoyo o rechazo ha generado a nivel mundial. Y dependiendo de momentos álgidos de confrontación, han estado los casos de los indígenas Nasa de Colombia y los Mapuche de Chile. Los Nasa desde el año 1999 con el lanzamiento de las denominadas Mingas de Resistencia, que emergieron como una expresión propiamente indígena, pero trascendieron al resto de la sociedad, igualmente para su apoyo o rechazo. Situación está que no es contraria si el conflicto lo miramos o lo situamos en la Araucanía Chilena. Este conflicto ha pasado por

diferentes etapas, una de las últimas ubicada en 2009, da inicio a acciones “bélicas” de parte de la naciente CAM, con la quema de camiones pertenecientes a empresas madereras que explotan los territorios ancestrales. Visto así, efectivamente solo pareciera existir un actor conflictivo, que se niega a aceptar el progreso y por tanto lo ataca, asumiendo acciones que trascienden a la sociedad en su conjunto, generándole un mal. Ese tipo de conflicto “negativo” aparentemente se antepone a un Estado nacional y a un estado de cosas funcionales y garantista de derechos consagrados en las normas y leyes estatales (constituciones), es decir, el Estado incluso de manera “civilizada” mediante lo jurídico, regula y garantiza la protesta. Pero lo que se sale de tales límites pre establecidos es bárbaro y conflictual. En contraposición el Estado representa lo civilizado.

El conflicto es connatural a los seres humanos y sus formas de organizar las diferentes civilizaciones. No obstante, desde el pensamiento ilustrado y su posterior desarrollo y materialización en las repúblicas y los Estados nacionales, se privilegió una única forma de ver el mundo y racionalizarlo, que a la postre terminó por homogenizar al planeta entero, imponiendo una verdad sustentada en la ciencia y la eficiencia económica, y por tanto privilegiando el desarrollo y el “progreso”, todo ello junto, se asumió como sinónimo de civilización moderna y en consecuencia, la idealización, en la disminución del conflicto o su desaparición, o por lo menos su negación natural, viéndolo y situándolo fuera de la sociedad, en los límites, en los bordes, donde, al estilo del Imperio Romano, habitan únicamente los bárbaros, en este caso los indígenas de Nuestra América.

Las pretensiones negacionistas del conflicto o del conflicto como algo negativo; anteponen a este, el consenso, en contravía justamente al disenso. El consenso sería el paradigma que pone fin a cualquier contradicción y de llegarse a presentar algún disenso, este se resolverá por vías civilizatorias, que debe comprenderse al menos en dos rangos, ser civilizados y civil, es decir de manera racional y por medios legales y legítimos; tal consenso, lo encontramos en las constituciones modernas, que Rousseau denominó *contrato social*. Esto no supondría mayor inconveniente, si no fuere porque, el consenso en muchas partes se impuso por la fuerza de las armas, –cuestión poco civilizada por demás–, y por la fuerza de las leyes, civiles o religiosas; o por ambas; impuestas a minorías, que realmente representan a las mayorías diversas de los países que conforman lo que hoy llamamos América Latina. Son reales minorías, las que se apropiaron hasta el presente, de los Estados que nacieron de las Revoluciones de Independencia, e impusieron una única manera de comprender el mundo; la que ellos mismos habían previamente adoptado, como “único” camino hacia la modernidad y el progreso. El consenso no

fue tal, fue impuesto, y no es solo una cuestión histórica como ya señalamos, es presente, porque tal conflicto, no se ha resuelto aún.

Como lo señalamos, el conflicto es connatural al ser humano. Eso no significa que el conflicto o los conflictos no se puedan resolver, de hecho, cientos de miles se abordan de manera “pacífica” o “violenta” según sea el caso. Cuando afirmamos que el conflicto es connatural al ser humano, es porque nuestra visión del mismo, trata de comprender el conflicto en potencia. Es decir, el conflicto no puede mirarse como la ciega confrontación entre personas determinados por intereses individuales e incluso colectivos marcados por diferencias, que, por supuesto las hay, sino porque el conflicto es creativo, permite la emergencia de soluciones posibles a pequeños o grandes conflictos, y, además, se refiere a situaciones propias de los pueblos creativas de nuevos procesos sociales.

Asumir que el conflicto no necesariamente es algo malo y negativo, aunque la palabra en si misma lo pueda reflejar⁷⁶, pasa no por la definición de la palabra, sino por su concepto. Es decir, su concepción, en este caso de orden político, o si se prefiere biopolítica, puesto que con la pretensión de negar o invisibilizar el conflicto, se desconoce y se repliega a miles de cientos de personas por todo el planeta, tantos como infinidad de conflictos existen, unos con mayor o menor resonancia, pero conflictos al fin.

Si aceptásemos, que el conflicto es algo negativo, no solo negaríamos su potencia, sino aceptaríamos que, el conflicto es algo no deseado, en el entendido de que es encarnado en alguien, individual o colectivamente, en sus cuerpos y sus maneras de actuar en el mundo, por tanto, no sería el conflicto lo no deseado, sino sus supuestos generadores, otros seres humanos, que no encajan aparentemente en lo establecido y por lo mismo, se supone, serían productores de conflictos –esta postura demarcaría una visión no positiva, sino positivista del conflicto, en el sentido de provenir de la ilustración y la razón liberal, que al equiparar a todos bajo el título de ciudadanos, consideraría de tal manera, el fin de los conflictos sociales bajo la igualdad garantizada por los Estados–.

⁷⁶ Conflicto, según la RAE

Del lat. *conflictus*.

1. m. Combate, lucha, pelea. U. t. en sent. fig.

2. m. Enfrentamiento armado.

3. m. Apuro, situación desgraciada y de difícil salida.

4. m. Problema, cuestión, materia de discusión. *Conflicto de competencia, de jurisdicción*.

5. m. Psicol. Coexistencia de tendencias contradictorias en el individuo, capaces de generar angustia y trastornos neuróticos.

conflicto colectivo

1. m. En las relaciones laborales, conflicto que enfrenta a los trabajadores, a través de sus representantes, con los empresarios. Afecta a una empresa o a un sector económico y su resolución tiene efectos generales.

Conflictos los hay de todo tipo, de familia, laborales, de barrio, de pareja, educativos y políticos, entre otros. Nuestro interés en el conflicto se centra en que, el mismo, es negado política e ideológicamente, por las elites en el poder, y en consecuencia se nos presenta al individuo o colectivo social, como incivilizado, como bárbaro. Para confrontar tal postura, optamos por apreciar el conflicto político social en positivo. Nuestro sustento, para negar la *negación del conflicto*, y verlo “desde otra óptica” como diría Haraway (1995), se basa en las apreciaciones críticas desarrolladas en su momento por el profesor Xesús Jares⁷⁷ (2002), quien, fija su posición y se sustenta en Escudero y Smith, para señalar que:

No solo consideramos al conflicto como natural e inevitable a la existencia humana, sino que le otorgamos, en segundo lugar, una característica realmente antitética a la concepción tradicional: su necesidad. En efecto el conflicto no solo es una realidad y un hecho más o menos cotidiano [...], sino que también es necesario afrontarlo como un valor, «pues el conflicto y las posiciones discrepantes pueden y deben generar debate y servir de base para la crítica [...], y, por supuesto, como una esfera de lucha ideológica y articulación de prácticas sociales [...] liberadoras» (Escudero, 1992: 27), [...]. Por consiguiente, sea cual sea el tipo de conflicto, podemos decir que, en general, «es un fenómeno necesario para el crecimiento y desarrollo tanto de los individuos como de las sociedades globalmente consideradas» (Smit, 1979: 180)⁷⁸

La negación del conflicto se situaría en el triunfo del liberalismo ilustrado, en la segunda mitad del Siglo XVIII con las revoluciones estadounidense (1776) y francesa (1789), que impondrían un nuevo orden político, económico y socio cultural, que además de la libertad, la igualdad y la fraternidad, traería la paz interior y exterior garantizando las soberanías y, por tanto, como señalaría Kant (2004)⁷⁹ un paz perpetua y universal. Hasta el presente, sabemos que lo que se ha impuesto es el pensamiento hegemónico de occidente, como pretendida cultura universal, que “garantiza” planetariamente una especie de *pax romana*. Que en palabras de Jares (2001), es aquello que se “identifica como simple ausencia de conflictos bélicos y en nuestros días, como ausencia en general de todo tipo de conflictos”.⁸⁰ La no prevención o solución de los conflictos, conllevaría a la violencia como forma de resolverlos, o bien con el

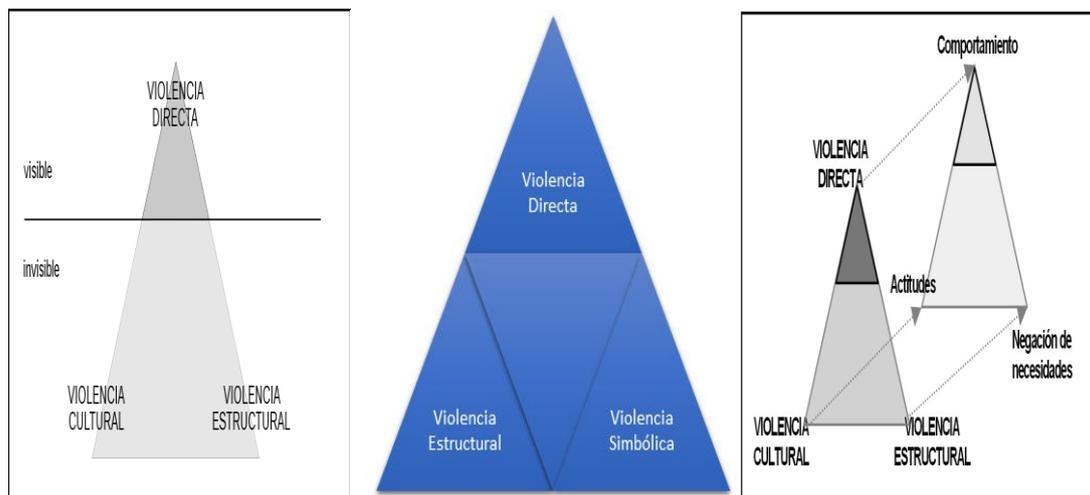
⁷⁷El profesor Jares, fallecido en septiembre de 2008, fue y es uno de los referentes más importantes en el estudio del conflicto y su tratamiento en el ámbito educativo.

⁷⁸Jares, R. Xesús (2002) *Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado*, Nº 44, agosto. pp 79-92

⁷⁹C.f Kant y su proyecto de una paz perpetua (en el bicentenario de su muerte) *Revista Digital Universitaria*. 10 de diciembre 2004 • Volumen 5 Número 11 • ISSN: 1067-6079

⁸⁰ Jares Rodríguez, Xesús (2001) *Educación para la paz y la convivencia: tarea de todos y todas*. En: *Educación para una cultura de paz i convivència: actes*. Palma de Mallorca; p. 72-86

sometimiento del “enemigo” o su eliminación física. Según Galtung⁸¹ (1985), habría tres formas de violencia a considerar, la directa, la estructural y la cultural, y que relacionamos acá con el conflicto, porque, la evidencia histórica⁸², demuestra que sobre los pueblos indígenas de Nuestra América, al menos desde la invasión (1492), han operado estos tres tipos de violencia estudiados por Galtung, de hecho en el capítulo 3 de su obra, a modo de ejemplo; señala, las tres violencias a que fueron sometidas poblaciones africanas en su terrible destino hacia América: Una vez secuestrados por traficantes de esclavos en sus tierras natales. En su planteamiento, Galtung, presenta un triángulo con sus tres vértices que se relacionan entre sí. Cada vértice o esquina triangular, representa una de las violencias y dependiendo, de los dos triángulos que formen la base (que además puede girar o rotar), una de las violencias será producto de la base que la sustenta. Por ejemplo, si en la base tenemos la violencia directa y la estructural, en la punta tendremos la violencia cultural, como producto de las dos primeras.



*imágenes (1 y 3) tomadas de: <https://www.unav.edu/web/global-affairs/detalle/-/blogs/tras-la-violencia-las-tres-erres-de-galtung-reconstruccion-reconciliacion-y-resolucion>. Imagen 2 (azul) tomada de: https://www.researchgate.net/figure/FIGURA-1-Triangulo-de-la-violencia-segun-Johan-Galtung_fig1_323451015

En esta propuesta triangular de la violencia, de Galtung; dependiendo de las condiciones y tiempos, una forma o tipo de violencia puede primar sobre las otras, aunque sea consecuencia de las dos que la sustentan. En el caso de las comunidades indígenas, el primer choque al que se enfrentaron fue la violencia cultural exógena, importada por los invasores, que desde el primer momento del “encuentro” operó, en Colón y sus hombres, la idea de superioridad frente a quienes consideraron incivilizados y bárbaros, lo que motivó la violencia directa; mutilaciones, asesinatos, uso de perros de caza, violación, etc., y a la postre, —con la conquista y la

⁸¹ Galtung, Johan (1985) Sobre la paz, Barcelona, Fontamara. ISBN: 978-84-7367-246-7

⁸² C.f. (A modo de ejemplo) a, De las Casas, Bartolomé. Brevísima relación de la destrucción de las Indias. Ya citado en el capítulo 2.

colonia y la destrucción de las culturas preexistentes a 1492–, se impondría la violencia estructural. Las tres violencias, se mantienen hasta el tiempo presente, como causa y efecto, afectando, no solo a la población indígena, sino a los pobres de Nuestra América en general, con el agravante que, por el pensamiento colonial incrustado culturalmente en la sociedad, hasta éstos últimos suelen ver y tratar con discriminación a los indígenas.

Aunque, nuestra óptica del conflicto es en potencia. Existe su contrario, quienes desde otra óptica niegan el conflicto y al negarlo justifican las violencias, pero con una postura ideológica y política, cuando la violencia emerge, la ubican del lado de quienes ellos mismos han invisibilizado, en este caso particular, los indígenas. En esta, *razón indolente*, la violencia sería ejercida por los bárbaros que en su incivilidad atacan el estado de cosas ideal, concentradas en el Estado, como paradigma de civilización, de modernidad, de democracia, de igualdad, de convivencia (fraternidad), y garantista de derechos consagrados en constituciones (normas y leyes) y donde, quien no se acoge a ello, o le crítica, o le exige la vindicación de sus derechos, normalmente es ubicado como “excéntrico” fuera de lugar, descentrado, bárbaro.

Como ya señalamos, el conflicto, que no necesariamente es sinónimo de violencia, pero sí de confrontación, es visto, al menos desde dos puntos de vista, el de la negación y el de su positividad. Para el caso concreto de ésta tesis, asumiremos los planteamientos novedosos elaborados por Benasayag y del Rey (2021), quienes realizan una interesante crítica a la manera, no positiva, sino positivista o si se prefiere occidentalizada que hacemos del conflicto normalizándolo como algo no deseable y equiparándolo generalmente con agresividad y violencia, cuando el conflicto, como hecho connatural al devenir humano, ha permitido el sostenimiento mismo de nuestra especie sobre la faz de la tierra. Esto último será una visión en positivo, o si se prefiere en defensa del conflicto, porque su potencialidad nos ha permitido el avance, la marcha, no solo hacia adelante, sino en diferentes coordenadas y en diversidad de tiempos, generando cientos de conocimientos en diferentes lugares del planeta.

Cuando los llamados *Socialismos Reales* se vinieron abajo como fichas de dominó, y Fukuyama (1992) decretó “el fin de la historia”, se supuso en un gran carnaval, que el último gran conflicto mundial entre socialismo y capitalismo, –que todos conocimos históricamente como *guerra fría*– había efectivamente llegando a su fin; y con él, el triunfo sin cortapisas de la democracia *liberal* hija de la ilustración y de las revoluciones estadounidense, francesa e industrial. Se consideró entonces, que era más que claro el camino a seguir por toda la humanidad, estaba no trazado, sino vuelto a trazar, el de occidente, que desde el siglo XVIII grito

su “supremacía”, particularmente, los Estados Unidos que declararon su “destino manifiesto”. Ahora en el siglo XIX, con el neoliberalismo como bandera, la aldea global demostraba el camino “correcto”. Entendiendo dentro de tal postura “correcta” que también el conflicto desaparecería de una vez y para siempre, y en todo caso, si pudiera haber un resquemor de conflicto, aquel, sería puesto bajo control y vigilancia y de ser necesario, castigado, como bien nos lo enseñó Foucault (1976).

Si concertamos, que para el caso que nos interesa, Zapatistas, CRIC y CAM, esa es la clase de conflicto al que estas comunidades se ven y han visto avocadas; comprenderemos también porque la negación del mismo, al interior de los Estados nacionales, que han centrado su atención en la construcción marcada por la ilustración y el liberalismo político e industrial y contemporáneamente, por el neoliberalismo y el pensamiento único de occidente; que es un pensamiento bárbaro, pero no situado en sí mismo sino en el otro, que no es otredad, aunque se encuentre dentro de los límites, sino que es ubicado como excéntrico, y como tal, el bárbaro, pretende erradicar al “bárbaro”, o bien con su eliminación física o situándolo en el ostracismo de las fronteras internas, en la periferia, lejos del centro, donde, aunque “bárbaro”, no genere amenaza a la civilización, que normalmente se amuralla en las ciudades objeto y sujeto de la modernidad.

Benasayag y del Rey (2021) comienzan su libro señalando que “Herederos de una época que durante mucho tiempo ha creído en la posibilidad de eliminar el conflicto, hoy nos asusta todo aquello que amenaza nuestras vidas y nuestras sociedades”⁸³. Esto solo significa, que, por más deseos de poner fin a los conflictos, estos, no han desaparecido, están allí latentes, siempre agazapados prontos a emerger, sobre todo, cuando desde las más lejanas fronteras internas de las sociedades se escuchan los gritos bárbaros que anuncian un “ya basta”, como lo declararon los zapatistas en 1994.

El conflicto así negado y así planteado, según nuestra visión, se presenta entre la sociedad dominante y las comunidades dominadas. La sociedad dominante, no estaría ligada a una clase social determinada apropiada del Estado, tipo la burguesía como lo presentó Marx, sino que al no ser esta derrotada por el proletariado, logro ser hegemónica, no como clase, sino como cultura, lo que significa, que logró, –sin que por ello haya desaparecido la explotación y la alienación–, que el liberalismo, como forma de vida aunado a los desarrollos postindustriales de orden técnico y tecnológico; haya generado un ser liberal, (oficinistas, ingenieros, pro-

⁸³ Benasayag, Miguel y Del Rey, Angélique (2021). Elogio del conflicto. Bogotá. Ediciones Desde Abajo. ISBN: 978-958-5555-55-6. Pg. 9

fesores, trabajadores de base, etc.), estos seres no son, abstracciones ideológicas o retóricas, están encarnados en mujeres y hombres, son una cultura que le da vida a tal sociedad, y aunque al interior de la misma, haya conflictos y posturas críticas; estos no suelen ser para destruir el sistema imperante, sino para su constante refundación y garantías para vivir dentro de él. Por ello, sin importar el lugar social que se ocupe dentro de la sociedad, se está dispuesto a su defensa contra aquello que pretenda un cambio o un tránsito radical de formas de vida. De manera tal que, el conflicto visto así, es entre sociedad y comunidades, dado que:

En una civilización que no tolera más los conflictos, salvo a condición, de incorporarlos en las normas, esta nueva barbarie muestra figuras del *otro* muy diversas: el extranjero que amenaza nuestras sociedades, el “integrista” que pone en peligro el orden republicano, pero también el asalariado o el funcionario que resisten al *formateo* de las “direcciones de recursos humanos”, los discapacitados, los marginales de todo tipo, los contestatarios que se niegan a plegarse a las normas admitidas de la protesta, aquellos o aquellas que por su comportamiento tienen la reputación de poner en peligro su salud o la de sus allegados. En síntesis, todos los que son vistos como posible fuente de un caos que amenaza el orden social aceptable.⁸⁴

Como observamos en la cita anterior, incluso un individuo que se asume como sujeto político y crítico, puede ser una amenaza, por ubicarse fuera de los cánones pre establecidos en una determinada sociedad liberal. Pero nuestro interés se centra en las comunidades indígenas, que representan un “peligro” con la salvedad de que no son ellas quienes a voluntad se han puesto o ubicado en la periferia, sino que la sociedad racista y discriminadora les ha otorgado ese lugar, además de otorgarles el mote de “bárbaros”.

Una sociedad, que se asume como civilizada, cuyo rasgo o característica principal es la ciudad “la polis”, extrañamente, para autoafirmarse, requiere, de quien no es reconocido como tal, del otro. En un ejercicio comparativo, la sociedad establece las diferencias. *Nosotros no somos como ellos, ellos no son como nosotros*. En el antiguo imperio romano (27 a. C.-476/1453) se denominó bárbaro a todo aquel individuo o grupo social que no hablase latín. Es decir, se les negó, desde la lógica y la razón romana de aquel entonces, que aquellos, fuesen también civilizaciones, de esta manera, es que, en el ejercicio de comparación y autoafirmación, emergió un “civilizado” y un “bárbaro”. Tal ejercicio, continúa siendo práctica común en la contemporaneidad. Una característica, por decirlo así, del bárbaro de antaño, era su ubi-

⁸⁴ Benasayag y del Rey, Óp. Cit. pg. 10

cación espacio temporal, allende las fronteras terrestres del Imperio. Hoy, las fronteras están dentro de la frontera, al interior geográfico y socio cultural de las sociedades. Repetimos, no por voluntad propia, sino porque es el lugar del ostracismo que se les ha asignado, donde “la negación del conflicto puede producir la barbarie”⁸⁵ a su vez, tal situación, puede configurarse, en tanto, contradicción, en una ficción o cuando menos en una impostura. Porque la sociedad civilizada, difícilmente entra en diálogo con el “bárbaro”, normalmente lo que ocurre es la imposición de una civilización sobre otra. Y aunque la bandera que se levanta es la de llevar o traer la “civilización”, se ejerce, para tal fin, acciones de violencia directa, estructural y cultural, lo que es una muestra, no de civilidad, sino de barbarismo.

Uno de los elementos, centrales, sobre los cuales se funda la civilización occidental es la democracia, que en efecto tiene su historia desde los griegos hasta el presente. Es sin duda uno de los paradigmas de la modernidad, que ha hecho de la democracia su principal bandera a nivel cultural y político. Esta cuestión, se hace cuestionable, cuando desde occidente, se pretende universalizar su ideal de democracia. No se permite siquiera pensar, que incluso dentro de sus fronteras pueden florecer, otras formas, quizás más enriquecidas de democracia, como la democracia comunitaria. Este pensamiento negacionista, permite, desde el pensamiento único que:

[...] la democracia moderna históricamente legitimada y convertida en punto central desde la cual ella juzga cualquier otra organización social, distribuyendo buenas y malas calificaciones a los diferentes sistemas sociales del pasado y sobre todo del presente: gracias al “progreso” no estamos más en una sociedad “natural” fundada sobre la revelación – teocrática⁸⁶.

De esta manera, histórica y progresista, la democracia se nos revela como absoluta, es decir, sin otras posibilidades de democracia, que no sea la validada desde el centro siempre hegemónico. En consecuencia, esta forma “democrática” acepta en su seno los conflictos, que no la ponen en cuestión, es decir, aquellos que no son políticos, sino solo y únicamente aquellos que se pueden gestionar en las normas pre establecidas. De este modo, no solo se dejan por fuera otras prácticas democráticas, sino que también los conflictos que cuestionan el sistema, no por cuestionadores, sino porque quien cuestiona es un bárbaro, dado que; “si el sistema ha

⁸⁵ Benasayag y del Rey (2021), pg. 11

⁸⁶ OP. Cit. pg. 18

llegado a un punto de madurez según el cual encarna la naturaleza humana, todo lo que se le opone [...], será identificado como «pre humano», incluso como «infrahumano»⁸⁷

La negación del conflicto no es únicamente una cuestión práctica, de simple desconocimiento, o por ignorancia de la situación. Sino que conlleva una carga histórica, –para el caso de América desde 1492–, y que deviene en conflicto, porque, quienes sorteando conflictos y enfrentamientos se han hecho fuertes, es decir, hegemónicos. Tal hegemonía, no es un simple ejercicio de poder, lo es fundamentalmente ideológico, es decir, una creencia absoluta en su propio devenir como “clase” hegemónica con todos sus atributos, heredados de la ilustración. Por tanto; “desclasarse” o “desubicarse” a otros, no es una opción, sino una postura política e histórica y por consiguiente ideológica. Su trama ideológica se ha tejido por al menos 300 años, lo que significaría que hay un convencimiento absoluto, que su camino, es el correcto. Y quien no está dispuesto a recorrerlo es identificado como bárbaro. Esta postura, no solo niega el conflicto, niega la diversidad, las ecologías y sus saberes y en vez de disminuir las brechas históricas en el entendido de desigualdades económicas y sociales, con el desarrollo tecnológico, el abismo, y su pensamiento fronterizo del aquí y el allá, desata, quizá sin proponérselo, al menos dos potencias, la del bárbaro que es un cuerpo en potencia, es decir, lo que pueden los cuerpos en resistencia. Y la negación y desconocimiento, del o de los conflictos, de un lado del abismo, propicia la potencia del mismo en el lado opuesto. Y, en consecuencia, la periferia, la frontera interna más lejana, se transforma en centro, cuando no, la periferia invade el centro. Los barbaros, como en el Imperio romano, lo invaden desde dentro, lo ponen en conflicto, sus cuestiones van al centro del debate. Así, lo excéntrico se transforma en céntrico.

¿Qué entenderemos por bárbaro?

Cuando planteamos, que el conflicto o los conflictos entre los Estados nacionales con los pueblos o naciones indígenas de Nuestra América, posee una raíz profunda en la historia, no somos deterministas, nos interesa, comprender, cómo, una convergencia de situaciones no resueltas en diferentes momentos históricos, permitieron la emergencia de acontecimientos resistentes en los zapatistas, la mapuche y los nasa. Si las diferentes Leyes de Indias emanadas en su momento por la Corona española, se hubiesen aplicado con rigor, es posible que el exterminio de miles de habitantes originales y sus linajes aun subsistiera. Si durante las guerras de independencia y su triunfo se hubiese reconocido, la participación indígena y por tanto su lugar en la sociedad. Si durante los primeros años de los Estados nacionales, los indígenas nos hubiesen sido meras figuras decorativas del folclor nacional. Y, si estos momentos no

⁸⁷ Ibid, pg 18

hubiesen estado marcados con diferentes connotaciones de lo barbárico, como forma de denominación a quien se consideraba inferior, entonces quizá, no hablaríamos de estos conflictos. Hablamos de ellos, porque se nos revelan como pasado en presente.

La palabra bárbaro no es un absoluto, es más bien una palabra que engloba, que recoge, un cuenco, donde convergen otras tantas palabras no necesariamente sinónimas, pero cuyo significado discriminatorio hacia las poblaciones indígenas, si marca; un ellos (bárbaros) y un nosotros (civilizados).

Cientos de adjetivos y epítetos fueron y han sido dichos y escritos para reafirmar que de un lado, de una frontera imaginaria; estaban los ciudadanos, y del otro; los que habían tomado, no de buena gana, el camino de los parias: los bárbaros, los salvajes, los sin nombre, los feos, los perezosos, los borrachos, los ateos, los falsos, los tontos, cuando no idiotas, los buenos para nada, los indios de mierda, los vagos, los ladrones, los flojos, los idolatras de soles y lunas, negadores de Dios y de la Virgen. Los de dialectos, no idiomas; en todo caso nunca entendibles y sin importancia de lo que quisieran decir o expresar, los brutos; los brujos, sin saberes ni conocimientos, los yerbateros, los culebreros, habladores de mierda, engañadores, los maliciosos, crueles, atroces, inhumanos, primitivos, incivilizados...en fin, los hombres y mujeres indígenas de América; las bárbaras y bárbaros de siempre.

Sostenemos entonces, que fueron convergiendo, situaciones que no mejoraron la condición del indígena en ninguna parte de América. Dijimos, párrafos arriba, “quizá”; pero no nos sostenemos sobre supuestos, sino sobre hechos concretos. Una de estas concreciones, fue, la constitución de los Estados nacionales, una vez lograda la independencia. Esta formación política, lo hizo sobre el ideal de la nación libre y soberana, con un ciudadano representante de la misma. Pero la realidad concreta, es que, tal nación o pueblo o no existía, o estaba en proceso de formación, de acuerdo al ideal planteado por los independientes; Tal pueblo, habitante de los nuevos Estados latinoamericanos estaba representado en el arquetipo del *mestizo*. Pero el mestizaje, como realidad o como imaginario, no contemplaba en su encarnación ni a indígenas ni a esclavos negros. Los Estados nacionales latinoamericanos, entonces, se construyeron sobre una impostura, una ficción que abrió una brecha, no insalvable, pero ampliamente conflictiva, pues los apartados o confinados a las fronteras internas, no fueron, ni son entes pasivos, una y otra vez con sus resistencias, han interpelado a la sociedad. La respuesta de esta, a tal interpelación, ha sido la de tratar, no como ciudadanos, sino como bárbaros a esta

parte de la población, que no “cumple” la condición de ser como el prototipo, recurso aparentemente, retórico y no racista, pero en todo caso funcional.

La idea de lo bárbaro, junto con el cristianismo, lo “civilizado”, el castellano, los caballos, las grandes embarcaciones, la cruz y la espada, llegaron a estas tierras de mano de los conquistadores europeos. La concepción de lo bárbaro tiene su origen en las clásicas culturas occidentales de Grecia y Roma, que se harían extensivas a las guerras contra los moros en la península.

Como ya lo señalamos, la idea y concepto de bárbaro, nace en occidente en Grecia (es probable que, para la época, desde otras latitudes, se tuviese una idea similar y otras denominaciones para determinar a los “no iguales”). Tal término, será luego adoptado por los romanos, en particular durante la época imperial:

Entonces tenía un significado general de «extranjero», y se aplicó a todos aquellos pueblos *non-Romanus*, que vivían al otro lado de sus extensas fronteras y con una lengua y costumbres distintas a las greco-romanas. Según W. Goffart, el término, en el contexto clásico, significaba «el otro, y su uso podía ser neutral o peyorativo. El tardo antiguo es el período en el cual se lleva a cabo una re-definición de lo que era «civilizado» y lo que no lo era; esta tendencia convirtió a los adoradores de los dioses antiguos en *pagani* o marginados en un Imperio cristiano⁸⁸.

Todas las naciones que fueron emergiendo tras la caída del Imperio Romano de Occidente (476 d. C.), dieron paso al feudalismo medieval, pero también fueron herederas de lo que consideraron, su pasado glorioso y asimilaban y consolidarían en su cultura, entre otras cosas, denominar al “no igual” como un bárbaro, –ya no solo por no hablar cada una de las nuevas lenguas desprendidas del latín, sino por profesar una religión diferente a la cristiana que el Emperador Teodosio I⁸⁹ había asumido y decretado como religión oficial del Imperio en el 380 d. C. volviendo de un día para otro, sin consulta alguna, cristianos a todos los miembros del Imperio–. De esta manera las cruzadas serían la punta de lanza para “civilizar” a los no europeos, a los musulmanes particularmente. Uno de estos abanderados fue el reino de Espa-

⁸⁸ Bock, Susan (2019) III El mundo bárbaro. Antigüedad y cristianismo, 89-106. En: Revista Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía IX N.º 9. Universidad de Murcia ISSN:1989-6182. <https://revistas.um.es/ayc/article/view/3912>

⁸⁹ C.f. Buenacasa Pérez, Carles (2011) La «conversión» de Constantino I y su aproximación al cristianismo. En: Tamayo Errazquin, José Ángel (ed.) (2011) Cristianismo y mundo romano V y VI ciclos de conferencias sobre el Mundo Clásico Área de Derecho Romano Facultad de Derecho de la UPV/EHU. Universidad del País Vasco. ISSN: 978-84-9860-588-4

ña de reciente formación, pero qué, heredero de la cultura greco latina, no dudo en llamar bárbaros a los moros que por más de cinco siglos había invadido la península, así que la guerra además de liberación, lo era contra la barbarie. En esta guerra se formarían varios de los que posteriormente, serían los conquistadores del “Nuevo Mundo”, quienes, en su particular visión del mundo, fueron los primeros en llamar bárbaros a los originales habitantes de lo que hoy llamamos América.

Hasta aquí, hemos sostenido que la formación histórica de los Estados nacionales modernos, en América Latina, como acontecimientos posteriores a las revoluciones de independencia; asumieron sin excepción el camino trazado por los considerados paradigmas modernos a imitar, los Estados Unidos y Francia. La organización de las nuevas naciones en repúblicas modernas implicaba la organización del Estado y sus instituciones, políticas como la división de poderes, la garantía de la libertad de empresa y comercio, la inclinación hacia el laicismo, un sistema jurídico liberal etc. La organización o creación de los Estados pasaba por establecer, además, las fronteras y la soberanía, lo que implicaba una población dispuesta a asumir el nuevo orden, la nueva hegemonía. La nación, –en tanto la población cobijada bajo unos nuevos preceptos e ideales de libertad, igualdad y fraternidad, bajo una bandera, un himno, un escudo y un mapa–, pasaría a ser todo habitante del territorio. Las viejas fronteras virreinales daban poco a poco paso a la nueva y variada geopolítica de Latinoamérica. El mapa, del Río Bravo del norte hasta la Patagonia, se fue llenado de colores y banderas, hasta que se consolidaron uno a uno los países que conocemos en la actualidad.

Semejantes procesos acontecimentales, no podían quedarse en la utopía de los libertadores, era necesario encarnarlos en los nuevos cuerpos de ciudadanos. El conflicto con la Corona derrotada, iría dando paso a conflictos internos de todo tipo, uno central, fue ¿qué hacer, con los esclavos y qué hacer con los indios? No fue fácil resolver tal situación, pero básicamente, lo que se hizo casi en toda la región fue, que, por razones económicas, los esclavos deberían seguir siéndolo mientras se daba tránsito a otro tipo de economía⁹⁰ y con un poco más de “suerte” los indígenas serían mantenidos en sus resguardos. No obstante, a estos últimos se les iría incorporando a la sociedad para que asumieran la ciudadanía mediante normas y procesos jurídicos; a través de estos artefactos, se fueron destruyendo las comunidades y las institucio-

⁹⁰ Cuevas, María Fernanda (2018). En *–El proceso de la abolición de la esclavitud en la Nueva Granada (1780-1860). Tiempos y contratiempos de una transición significativa, entre la Revolución y la República–* señala, citando a Blackburn (1988), que; “la abolición pudo consolidarse en la medida en que la institución esclavista devino políticamente vulnerable en cada espacio particular, y no porque haya perdido su rentabilidad económica” En *Nuevo Mundo Mundos Nuevos* [En ligne], Extraits de thèses, mis en ligne le 14 juin 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72382>

nes económicas de la colonia y las tierras comunitarias pasaron al mercado o a ser administradas por el Estado. Por su parte la iglesia, continuaría con su papel evangelizador y civilizador de los nuevos ciudadanos. Los indígenas como nuevos ciudadanos deberían entrar en los circuitos de producción, o bien como productores o bien como trabajadores, lo mismo si lo eran en calidad de propietarios de tierras comunales o pequeños ejidos familiares; en todo caso las tierras no podían estar ociosas, ocupadas, más que por espíritus.

La táctica criolla que siguió a la inherente promesa de igualdad de ciudadanía en la nueva organización política, fue la de declarar ilegales donde fuera posible los que consideraban resabios del régimen colonial de enclaves de privilegio. Los indígenas podrían ahora dividir sus tierras comunales poseídas y disponer de ellas a voluntad; no tendrían impuestos o cortes especiales; en teoría participarían como ciudadanos con plenos derechos y responsabilidades políticas. [...], pero para las comunidades indígenas esta igualdad amenazaba los mecanismos que los protegían contra las maniobras de quienes estaban mejor preparados para el individualismo competitivo de una economía y constitución liberales. [...]. Los amerindios que abandonaron sus comunidades fueron incorporados como trabajadores asalariados; por analfabetos o por sirvientes, fueron convenientemente despojados de sus derechos políticos por las nuevas constituciones. Aquellos que permanecieron en sus comunidades buscaron protección aislándose más o reaccionaron en desesperanzadas revueltas⁹¹.

“Civilizar” a los indígenas, otorgarles la ciudadanía, acércalos a las leyes, a la “libertad” a los conocimientos científicos a los nuevos ciclos de producción y consumo (liberalismo), supuso al tiempo su despojo de las tierras de producción y las tierras y lugares sagrados y por tanto de su ser ancestral y finalmente poner en alto riesgo sus formas comunitarias de vida; que incluso había sobrevivido a la hegemonía imperial española. La nueva hegemonía que se estructuró sobre los ideales ilustrados, no dialogó nunca con los afectados, simplemente, se supuso, que eran “menores de edad”, y, por tanto, que era obligación del Estado, ilustrarlos e incorporarlos a la sociedad. Pero tal pretensión, no preveía la nueva resistencia, que no era nueva, sino novedosa en el sentido de que adquirió otras formas. El eje central de la resistencia fue sostener las comunidades, al menos en los lugares donde ello fuere posible, normalmente corriendo la frontera cada vez más hacia la selva o hacia el desierto o hacia la montaña. Todo aquel individuo o colectivo que no aceptó las nuevas reglas del juego, paso de su pequeño momento de

⁹¹ Stein, Stanley J. y Stein, Barbara H. (2016) La herencia colonial de América Latina. México. Siglo Veintiuno Editores. ISBN: 968-23-0157-5. Pg. 158

“redención” exógeno; el de ser ciudadanos, a ser de nuevo bárbaros. Ya lo habían sido desde 1492. Ahora, bajo el liberalismo lo serían de nuevo.

Con el paso del tiempo y como herencia colonial administrativa y religiosa, o sea cultural, no hubo liberación de tal forma de pensamiento. Tal alienación se transformó en la nueva verdad, siendo corroborada siempre por el imaginario de un posible “enemigo interno”; ficción que sirvió para reafirmar que unos eran y otros no. Ubicar a unos seres en el lugar del *NO*, equivaldría a negarlos en tanto seres existentes, aunque allí hubiere un cuerpo habitando el espacio. Total, ese cuerpo; no era sino el de un bárbaro. La herencia de señalar el barbarismo en otros, no desaparecería ni con el Renacimiento, ni la posterior ilustración. Por el contrario, el humanismo europeo⁹², dejó claro que, en el Nuevo Mundo, habitaban nuevos bárbaros.

No faltaban las justificaciones ideológicas. La sangría del Nuevo Mundo se convertía en un acto de caridad o una razón de fe. Junto con la culpa nació todo un sistema de coartadas para las conciencias culpables. Se transformaba a los indios en bestias de carga, porque resistían un peso mayor que el que soportaba el débil lomo de la llama, y de paso se comprobaba que, en efecto, los indios eran bestias de carga. Un virrey de México consideraba que no había mejor remedio que el trabajo en las minas para curar la «maldad natural» de los indígenas. Juan Ginés de Sepúlveda, el humanista, sostenía que los indios merecían el trato que recibían porque sus pecados e idolatrías constituían una ofensa contra Dios. El conde de Buffon afirmaba que no se registraba en los indios, animales fríos y débiles, «ninguna actividad del alma». El abate De Paw inventaba una América donde los indios degenerados alternaban con perros que no sabían ladrar, vacas incomedibles y camellos impotentes. La América de Voltaire, habitada por indios perezosos y estúpidos, tenía cerdos con el ombligo a la espalda y leones calvos y cobardes. Bacon, De Maistre, Montesquieu, Hume y Bodin se negaron a reconocer como semejantes a los «hombres degradados» del Nuevo Mundo. Hegel habló de la impotencia física y espiritual de América y dijo que los indígenas habían perecido al soplo de Europa⁹³.

Como vemos, la cuestión de lo bárbaro, no es un asunto de simple denominación, lo es de un lenguaje signifiante, que connota una herencia cultural histórica, que no es determinista en sí misma, sino más bien obedeció y obedece a las diferentes interrelaciones del poder, una

⁹² Rossi Braidotti, como veremos en el capítulo 6, realiza una crítica a este humanismo, considerándolo agotado en su propuesta.

⁹³ Galeano, Eduardo (1997). *Las venas abiertas de América Latina*. Colombia. Tercer Mundo Editores. ISBN: 958-601-581-5. Págs. 51-52

biopolítica, devenida desde el proceso mismo de invasión, conquista y colonia, que no desapareció, con los procesos de descolonización, y el tránsito hacia los Estados modernos, o pretendidamente modernos que se fueron construyendo en la América hispana, así; “Las repúblicas independientes se constituyeron en base a principios occidentales. [...] que en realidad correspondía a la ecuación asimilación o exterminio”⁹⁴

Se argumentaba que no se podía destruir de un plumazo la estructura económica colonial y pasar de inmediato a políticas librecambistas del mercado. No obstante, hoy sabemos, que con todos los cambios económicos que desde entonces han operado en toda América Latina y pese a ellos, la discriminación continua. Nos reafirmamos en esto, para señalar que, si bien la base estructural ha sufrido cambios o adaptaciones a los tiempos, no pareciera ser así en la superestructura. Es decir, no necesariamente la gente piensa de acuerdo a como vive, también entran en juego otras interrelaciones y no únicamente la economía. La gran mayoría de las personas, consciente o inconscientemente han asumido el “blanqueamiento” que es más mental e ideológico que “cromático”, la piel simplemente no cambia de color*.

Establecer en qué momento exactamente el humanismo ilustrado y liberal, paso a entenderse no como una convocatoria para toda la humanidad, pese a su pretendido universalismo, y establecerse como únicamente, para una parte de la sociedad, la blanca; no es cuestión fácil. Pero, quizá un primer quiebre lo podemos rastrear en la Revolución de Independencia de Haití. Unos esclavos negros proclamando “libertad, igualdad y fraternidad” simplemente no venía al caso. No tardo la República Francesa en enviar tropas invasoras y neocolonialistas a derrocar la revolución, que finalmente triunfo el 1 de enero de 1804. El caso es que, el humanismo ilustrado no cobijo a toda la humanidad, por el contrario, se abrió una profunda brecha, que se ensancho aún más, con la acelerada revolución industrial, que iba acompañada de un rápido desarrollo científico y técnico, para establecer junto a ello, que de semejantes emergencias y acontecimientos; que iban cambiando el mundo; solo eran capaces seres superiores, herederos de griegos, romanos, judíos y cristianos, para más señas, blancos.

La impostura mestiza

En Nuestra América, nuestros libertadores –recordemos que nuestras libertadoras debieron esperar dormidas en la in memoria colectiva y oficial largo tiempo hasta ser medianamente reconocidas– optaron por mirar igualmente en el pasado glorioso de Europa, no en el propio,

⁹⁴ Gómez Nadal, Paco (2017). Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe. Quito-Ecuador. Ediciones Abya Yala. ISBN: 978-9942-09-464-3. Pg. 65

* Exceptuando quizás, la enfermedad de piel conocida como vitiligo, que mata las células de pigmentación.

total, según su visión, ya no existía o quedaba muy poco de lo no destruido por los europeos. Simón Bolívar, por ejemplo, en su famosa carta de Jamaica (1815) declaraba:

Yo considero el estado actual de la América como cuando desplomado el Imperio Romano, cada desmembración formó un sistema político, conforme a sus intereses y situación, o siguiendo la ambición particular de algunos Jefes, familiares o Corporaciones. Con esta notable diferencia, que aquellos miembros dispersos volvían a restablecer sus antiguas naciones con las alteraciones que exigían las cosas o los sucesos. Mas nosotros, que apenas conservamos vestigios de lo que en otro tiempo fue, y que por otra parte no somos Indios, ni Europeos, sino una especie media entre los legítimos propietarios del país y los usurpadores Españoles; en suma, siendo nosotros americanos por nacimiento; y nuestros derechos los de Europa, tenemos que disputar éstos a los del país, y que mantenernos en él contra la opinión de los invasores; así nos hallamos en el caso más extraordinario y complicado⁹⁵.

La gran mayoría de los libertadores, eran de origen criollo, hijos de españoles nacidos en América. Educados en Europa en las artes de la guerra, las letras y las ciencias del momento, muchos, incluso, sirvieron en los ejércitos realistas. Muy seguramente, la visión que tuvieron de Europa los impactó enormemente, al punto de considerar que ese, y no otro, era el camino correcto y quizá, pudo serlo; si no fuese, porque en promedio la mitad de la población⁹⁶ de América hispana, no era blanca, eran indígenas sobrevivientes al genocidio y miles de negros esclavos y aparentemente un grupúsculo medio informe o aun sin formar, que no tenía cabida ni en lo blanco, ni en lo cobrizo, ni en lo negro; los mestizos, que en todo caso tenderían en su mítica creación hacia el blanqueamiento.

La historiografía oficial latinoamericana; nos ha enseñado –y así aún se enseña en las escuelas– que la gran mayoría de mujeres y hombres que habitamos la región hispano hablante y portuguesa, pertenecemos por herencia a un sector o grupo social denominado mestizo, sin importar los rasgos definitivos de orden étnico, indios, negros y blancos. El discurso oficial señala que prácticamente desde el principio, es decir desde los primeros meses de iniciarse la

⁹⁵ Bolívar, Simón. (1815 folio 12). Óp. cit. Carta de Jamaica. Ver también, Martí, José, (2005) Nuestra América, citado al principio de este trabajo.

⁹⁶ Para el caso de Nueva España (México), por ejemplo; en el año 1810 que coincide con el año del “Grito de Independencia” y según cifras citadas por la Página Oficial del Gobierno de México, en la celebración del bicentenario y sustentadas en los estudios de Humboldt: «En 1810 los habitantes de la Nueva España eran aproximadamente 5 millones 800 mil, y alrededor de dos millones y medio eran indígenas, según el reporte del explorador alemán Alejandro Von Humboldt. En tanto que, para 1910 el número de habitantes casi se triplicó, llegando a los 15 millones, y los indígenas alcanzaron la cifra de 6 millones [...]». C. f. <https://www.inah.gob.mx/boletines/3251-indigenas-en-la-independencia>

invasión, hubo “cruces” entre españoles y mujeres indígenas. Decir cruces, no es sino un eufemismo para esconder las violaciones ocurridas en casi en todo el continente; –No faltan las versiones romantizadas de amor y entrega de las mujeres indígenas a los blancos, como casos emblemáticos de la Malinche (México) y la “india” Catalina (Colombia)–. Disminuida la población indígena por la masacre, o por la esclavitud y la persecución; vendrían después, los “cruces” con las mujeres negras, secuestradas y traídas como esclavas junto a hombres y niños, cuando los barcos negreros, principalmente holandeses, recorrían las costas de África. Con el paso de los años, y por interacción social y el proceso de colonización que iba dejando atrás la conquista, los “cruces” fueron pasando de ataques sexuales, a concubinatos, aceptados o no por la mujer, pero no bien vistos, por la iglesia y sus representantes en América. Siguiendo su propia experiencia, la Corona española le dio una connotación especial, o bien para promoverlo, o bien para prohibirlo u organizarlo en “castas”, siguiendo ejemplos de la misma España. Como ya lo comentamos, y pese a considerarse a sí mismos una raza superior, los españoles, no eran tan puros en su sangre. Dentro del reino de España, se legislo sobre el mestizaje, por ejemplo, entre españoles y judíos; una forma fue la conversión. En el caso de América, los indígenas fueron declarados súbditos, lo que les obligaba a ser cristianos y obtener los mismos beneficios de cualquier otro fiel a la Corona. Esto, por supuesto era solo en el papel. No obstante, tal política permitió legalizar el mestizaje mediante el matrimonio.

En general, el problema de los matrimonios mixtos se daba sólo en las uniones entre españoles e indios. Puesto que la Iglesia atribuía a los nativos bautizados las mismas mercedes y derechos que a los cristianos viejos, y el Estado consideraba a los indios fundamentalmente como súbditos libres de la Corona e iguales en derecho a los españoles, no existía ningún impedimento legal a las uniones matrimoniales hispano-indias. Las autoridades estatales tomaron posición en lo relativo al problema de los matrimonios mixtos ya en los comienzos de la colonización española en Santo Domingo. Bajo las admoniciones y presiones de los franciscanos de aquella isla ordenó el gobernador Ovando que los españoles que viviesen en concubinato con indias, se separaran de sus concubinas o se casaran con ella⁹⁷.

Pese a lo anterior, predomino, la opción o bien de mantener la “pureza de sangre” o sin mezclas o manteniendo en secreto las relaciones prohibidas por la iglesia y la ley. Por ejemplo, en el caso de Nueva Granada (Colombia), en la Parroquia Santa Barbara de la ciudad de Tunja

⁹⁷ Konetzke, Richard (s.f.) Los mestizos en la legislación colonial. Dialnet<https://dialnet.unirioja.es> > descarga > Artículo en Mundo hispano.

(Boyacá) “de los 985 individuos de todas las castas de que fueron bautizados entre 1659 y 1700, figuran 440 como hijos ilegítimos y 545 como legítimos. De los 56 pardos y mulatos sólo 12 son legítimos y 44 son registrados como ilegítimos. Por su parte, de los 301 indios, 126 son ilegítimos y 175 aparecen como hijos legítimos”⁹⁸. Tanto la política de la Corona, como la iglesia intentaron mantener el control sobre esta forma de relacionamiento violento o concertado. Pese a ello, el pretendido orden de *castas* en las colonias hispano americanas, no corrió con la misma suerte que en la Península, posiblemente, entre otras causas por lo extenso del territorio colonial.

Con este nombre se designaba a las etnias indígenas y africanas y sus derivados mestizos. El concepto, que engloba despectivamente una variedad infinita de matices raciales, no podría descomponerse con alguna precisión para explicar actitudes sociales características frente a cada una de las castas. Las designaciones blanco, indio, pardo, negro y aun esclavo, planteaban problemas de definición en el contexto de su utilización corriente en el trato social y hasta en su empleo convencional en censos y recuentos de población⁹⁹.

Con el correr de los años, la idea de *castas* fue perdiendo función y entro en desuso, mientras la idea del *mestizo* fue ganando terreno, incluso, como estrategia para no pagar tributo. Según Colmenares (1989) los indígenas alegaban ser mestizos para librarse de tal obligación. Como vemos, lo que empezó como una política colonial, se fue convirtiendo en un aparente ideal, que cobraría realmente su fuerza en la construcción de los Estados Nacionales.

Las Revoluciones de Independencia, no solo trajeron la necesidad de reorganizarlo todo y descolonizar la América, lo que era apenas lógico, sino que tras la independencia y pese a la participación de diferentes sectores en ella, lo cierto es que en el poder se instalaron elites criollas, todas ilustradas, pero con apreciaciones diferentes sobre como desarrollar la nueva administración, lo que desato por todo el continente guerras internas, lo que a la postre terminaría permitiendo la emergencia de sectores, que, aunque ilustrados, asumían una postura conservadora y otro sector abiertamente liberal. En todo caso, más allá de los resultados de cada guerra interna. Las elites se impusieron. Ahora en el poder, necesitaban sobre quien ejercerlo. Y ejercer el poder era básicamente iniciar la construcción de los Estados y la organización de sus habitantes o nacionales.

⁹⁸ Palacios, Preciado Jorge (1989). La esclavitud y la sociedad esclavista. Pg. 168. En la Nueva Historia de Colombia. Volumen 1. Colombia. Editorial Plantea. ISBN: 958-614-252-3 (este volumen)

⁹⁹ Colmenares, German (1989). La economía y la sociedad coloniales 1550-1800. Pg. 149. En la Nueva Historia de Colombia. Volumen 1. Colombia. Editorial Plantea. ISBN: 958-614-252-3 (este volumen)

La nueva hegemonía criolla ilustrada, como ya lo señalamos, no miro en su pasado, para sustentar los nuevos Estados. Pretendió seguir la senda de Europa y sus Estados nacionales, donde aparentemente¹⁰⁰, predominaba un idioma y una cultura nacional que facilitaba tal construcción societaria. Acá en la América “hispana” no había definitivamente una población unificada, sino una diversidad amplia con al menos tres raíces básicas, la indígena, la negra y la blanca. Pese a ello. Se consideró, que no era la diversidad la riqueza de las nuevas naciones, sino que lo era una porción de población no mayoritaria aun, pero que poseía los rasgos definitorios del ser nacional, la denominada “raza mestiza”.

Si consideramos, a modo de ejemplo, para el caso de la Nueva Granada, los siguientes datos; “Según el censo de 1778 el país tenía 792.668 habitantes, de los cuales el 20 % eran indios, 26 % blancos, 8 % esclavos y 46 % mestizos”¹⁰¹. Se puede establecer que efectivamente, la población mestiza era mayoritaria. Los blancos puros, siempre habían sido una minoría, las mayorías indígenas, fueron arrasadas y los esclavos negros, estaban en situación minoritaria en todo caso. No obstante, si sumamos los datos, tendremos un 54%, que sería mayoritario, y dentro de esa mayoría, los indígenas lo serían aún más. ¿Pero, quienes entonces eran ese 46% mestizo? No hay precisión, el mismo informe señala que:

Aunque las cifras son útiles para precisar el contexto demográfico del proceso de la Independencia no son suficientes para hacer un análisis más preciso, porque se trata de categorías muy amplias que encubren diferencias por localización, oficios, relación con los recursos económicos –como la tierra, la minería y el comercio– y tiempo de su asentamiento en el espacio colonial. Los grupos de indios, blancos y negros no eran homogéneos, sino que estaban separados por barreras infranqueables, aunque a veces actuaron de manera conjunta tanto en su vida cotidiana como en las protestas. La otra mitad de la población, los mestizos o los “libres de todos los colores”, estuvieron en todos los intersticios de la sociedad, por no encontrar una adhesión precisa en la organización de las “repúblicas” estamentales.

¹⁰⁰ C.f. Canal, Jordi y Gonzales Callejas Eduardo (Dir) (2012) *Guerras civiles en Europa en el siglo XIX o guerra civil europea*. En: Collection de la Casa de Velázquez. Madrid. EAN. <https://books.openedition.org/cvz/1086>

¹⁰¹ Periódico UNAL. *Indios, negros y mestizos en la Independencia*. Septiembre 6 de 2019 Bogotá D.C. <https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/indios-negros-y-mestizos-en-la-independencia/>

Por su parte, en un interesante análisis sobre arte, independencia y creación de la nación mexicana, Helia Bonilla y Marie Lecouvey (2015)¹⁰² ponen en duda el “mestizaje” y nos revelan, como en varias obras, pinturas y papel ilustrado (gráficos) y esculturas, aparece el indígena, o como víctima o como “soldado” de las causas revolucionarias de la nación mexicana, independencia y lucha campesina. Pero nunca, como protagonista de primer plano. Siempre difuminado como parte de esa “nación” o sea, nunca indio en cuanto tal, sino como “parte de”. Lo que representaría en estas obras, que el indígena y lo indígena, dio paso desde el inicio (1492) a la mexicanidad, es decir, al mestizaje. Y “Sin embargo no existía una definición clara de lo que eran dichos “mexicanos” que, por lo visto, no eran ni españoles, ni indios, ni tampoco castas”

La Biblioteca Nacional de Chile, en su sitio oficial, dedica unos párrafos al proceso denominado por el libertador Bernardo O'Higgins como “chilenidad” que se produjo el 3 de julio de 1818. Ordenando por Decreto, no bautizar a nadie más bajo “castas” (resultado de cruces) sino como chilenos. Esto supondría, que no había una “raza” mayoritaria designada por sí misma, es decir, no había indígenas, o negros o blancos. Estos habrían dado espacio a tantas mezclas que ya no había una “pura”, sino que la nueva nación, era resultado de cruces que habrían generado un único pueblo, el chileno. De hecho, en el primer párrafo de la nota se lee la siguiente cita:

"Chile, y el territorio latinoamericano al cual pertenece, es fruto de una singular gestación: la de ser producto de un cruce de sangres y símbolos. Parición de un nuevo ente que porta en sí mismo, simultáneamente, elementos de la cultura indígena, de la cultura europea, y a veces africana." (Sonia Montecino. Sangres cruzadas: mujeres chilenas y mestizaje. P. 13)¹⁰³

Como vemos, en toda la América post independencias, el imaginario de lo mestizo cobro fuerza como idea de lo nacional. Tal nación, más allá de sus rasgos definitorios, serían la masa o raza mestiza, extrañamente, –pese a su colorida “mezcla”– identificada con los rasgos blancos, y por tanto como ethos civilizatorio. A pesar de ello el problema del mestizaje no fue que fuera un ideal, dado que no existía nación, que se encarnó poco a poco en las masas urbanas, o que pretendiera cobijar a todos los habitantes de los territorios ahora independientes, es

¹⁰² Bonilla, Helia y Lecouvey, Marie (2015). *Los indígenas: ¿víctimas o actores de la construcción del Estado-Nación? Imágenes y teorías mexicanas en torno a la Independencia y a la Revolución*. En *Mundos Nuevos, Nuevos Mundos*. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67992>

¹⁰³ Memoria Chilena. Biblioteca Nacional de Chile: *El proceso de mestizaje en Chile*. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-100617.html>

que se constituyó sin una parte de esa población, a excepción de mirar lo indígena y lo negro como mero arquetipo de un pasado glorioso pero inexistente, o no aceptado como tal, donde lo único deseablemente rescatable era su folclor como parte de la historia y de la identidad nacional. Por, ello, señalamos que el mestizaje fue una impostura, que termino nutriendo otra herencia colonial, la discriminación que se había naturalizado.

Es cierto, que hubo “cruces”, que la Corona denominó “castas” a los resultados de tales cruces. Igualmente es cierto que poco a poco esta población “intermedia” fue en aumento. Pero no es verdad que lo mestizo, esa “nueva raza” –a imitación de las naciones que se habían formado en Europa tras el fin del Imperio romano–, fuera tan numerosa como para sustentar sobre ella la construcción de los Estados Nacionales. Si así hubiese sido, muchos de los conflictos actuales con las poblaciones indígenas, negras e incluso campesinado, no existirían o no fuesen de un peso abrumador. Lo mestizo, como herencia colonial, fue el imaginario sobre el que se organizó la nueva vida independiente por toda la región latinoamericana. Y tal ideal, se fundó, no sobre la base real biológica de los “cruces”, sino sobre el arquetipo blanco. Esto era, piel blanca o tendiente al blanco, ilustración y liberalismo.

La gran mayoría de la población mestiza heredera de la colonia, no cumplía tal arquetipo. Los líderes de la independencia, para más señas, los criollos, fueron espejo de ese arquetipo, fueron ellos su propio paradigma, que a la postre, devendría en hegemonía política e ideológica de un grupo social sobre el resto de nacionales. El mestizaje no fue entonces lo homogéneo que reunía en una sola sangre lo mejor de los blancos, indígenas y negros. Por el contrario, termino imponiendo una jerarquía social y política. No hay una sola excepción en Nuestra América, donde los descendientes de los criollos, no se hicieran con el poder de los nacientes Estados e impusieran desde todas las orbitas el modelo a seguir, el arquetipo creado del mestizo, a su vez sombra pálida del ideal europeo. Si miramos, a modo de ejemplo, las estadísticas trabajadas por Romero y Jauregui (2003) y Acuña y Schuster (2012)¹⁰⁴ para el caso de México en sus primeros 50 años de vida independiente, y Chile. Podemos observar que, en efecto, aunque no abrumadoramente, la población mestiza creció, particularmente en los centros urbanos. Pero el poder político y económico e intelectual del país, estuvo casi que exclusivamente en manos de mestizos blancos, excepto el caso, en México, de Benito Juárez. Y practicante así sigue siendo hasta el presente, en toda la región.

¹⁰⁴ Romero Sotelo, María Eugenia y Jauregui, Luis (2003). *México 1821-1867. Población y crecimiento económico*. En: Iberoamericana III, 12. Págs. 25-52. En el mismo sentido, para el caso de Chile, remitimos a la tesis: Acuña Castillo, Álvaro y Schuster Pineda, Tomás (2012). *Análisis sobre la concentración demográfica de Chile en Santiago. Una perspectiva desde la Teoría Económica y los Procesos Económicos Históricos*. Universidad de Chile Facultad de Economía y Negocios Escuela de Economía y Administración.

CUADRO E
Población de la República, 1857
(Memoria del Ministerio de Fomento, Manuel Orozco y Berra)

| Estados | Sup. leguas cuadradas | Población |
|-----------------|-----------------------|-----------|
| Aguascalientes | 381 | 86.329 |
| Coahuila | 7.947 | 67.590 |
| Chiapas | 2.598 | 167.472 |
| Chihuahua | 11.615 | 164.073 |
| Durango | 6.744 | 144.331 |
| Guanajuato | 1.545 | 729.103 |
| Guerrero | 4.451 | 270.000 |
| Jalisco | 8.224 | 804.058 |
| México | 3.204 | 1.029.629 |
| Michoacán | 3.453 | 554.585 |
| Nuevo León | 4.216 | 145.779 |
| Oaxaca | 3.288 | 525.938 |
| Puebla | 1.733 | 558.609 |
| Querétaro | 869 | 165.155 |
| San Luis Potosí | 3.914 | 397.189 |
| Sinaloa | 4.690 | 160.000 |
| Sonora | 13.940 | 139.374 |
| Tabasco | 1.719 | 70.628 |
| Tamaulipas | 4.219 | 109.673 |
| Veracruz | 3.501 | 349.125 |
| Yucatán | 6.801 | 668.623 |
| Zacatecas | 3.862 | 296.789 |
| Distrito | 67 | 269.534 |
| Totales | 115.942 | 8.287.413 |

Fuente: Payno (1999: 181).

Cuadro 7¹³

| REGIÓN | (I) Población en 1865 | (II) Población en 1907 menos el efecto de las inmigraciones | (III) Población efectiva en 1907 menos el efecto de las inmigraciones |
|------------------------|-----------------------|---|---|
| Norte (Grande y Chico) | 289.000 | 455.000 | 458.000 |
| Núcleo Central urbano | 300.000 | 473.000 | 729.000 |
| Núcleo Central rural | 952.000 | 1.499.000 | 1.010.000 |
| Concepción y Sur | 428.000 | 674.000 | 904.000 |
| TOTAL | 1.969.000 | 3.101.000 | 3.101.000 |

| REGIÓN | (IV) Efecto neto de las migraciones nacionales | (V) Efecto neto de las inmigraciones | (VI) Efecto total de las inmigraciones |
|------------------------|--|--------------------------------------|--|
| Norte (Grande y Chico) | +3.000 | 31.000 | +34.000 |
| Núcleo Central urbano | +256.000 | 55.000 | +311.000 |
| Núcleo Central rural | -489.000 | 8.000 | -481.000 |
| Concepción y Sur | +230.000 | 36.000 | +266.000 |
| TOTAL | | 130.000 | |

Romero, María Eugenia y Jauregui, Luis (2003). Pg. 49 — Acuña, Álvaro y Schuster Pineda, Tomás (2012). Pg. 60

Si el mestizaje, era la herencia genética más preciada, y el mestizo su arquetipo, lo que no es comprensible es por qué dentro de ese “nuevo” grupo social, solo destacó el blanco o al menos el más cercano a este componente étnico. Pasada la oleada de guerras civiles¹⁰⁵ de los primeros tiempos de los Estados nacionales latinoamericanos. La situación no cambió, por el contrario el ideal del mestizo, pero el *mestizo blanco* o *blanqueado*, se fortaleció, incluso con la participación de intelectuales. Federico Navarrete (2016)¹⁰⁶ en una radical crítica al racismo en México señala que: “La Revolución de 1910 terminó por consolidar el dominio del mestizaje y el régimen que nació de ella gestó un proyecto cultural y social que reflejaba de manera plena el auténtico carácter mestizo de los mexicanos”¹⁰⁷. Más adelante agregará;

Construir la gran patria racialmente unificada, orgullosa de sus raíces pero con la mirada firmemente plantada en un futuro de progreso y modernidad, era la gran misión de los gobiernos revolucionarios de la primera mitad del siglo xx. En boca de sus

¹⁰⁵ En Colombia, se contabilizaron al menos nueve guerras civiles según el estudio de: Alonso Espinal, Manuel Alberto (2014). *Ensamblajes institucionales y guerras civiles en la Colombia del siglo XIX*. En: Co-herencia vol.11 no.21 Medellín July/Dec. 2014. Print version ISSN 1794-5887. En el caso de Chile, se contabilizan al menos cuatro grandes enfrentamientos, según el estudio de: Fernández Abará, Joaquín (2017). *Las guerras civiles en Chile*. En libro: Historia política de Chile, 1810-2010. Tomo 1: Prácticas políticas Volumen 1. (pp.53-82). Editorial: Editado por Iván Jaksic (ed. general) y Juan Luis Ossa (ed. del tomo). Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios de Historia Política-Universidad Adolfo Ibáñez. Santiago. Por su parte, tenemos que en México se presentaron al menos 5 grandes confrontaciones civiles, post independencia, según el estudio de: Fowler, Will (2009). *El pronunciamiento mexicano del siglo XIX. Hacia una nueva tipología*. En: Estudios de historia moderna y contemporánea de México. versión impresa ISSN 0185-2620

¹⁰⁶ Navarrete, Federico (2016). México racista. Una denuncia. Ciudad de México. Penguin Random House Grupo Editorial.

¹⁰⁷ Op. cit. pg. 99

portavoces más exaltados, como José Vasconcelos, esta tarea adquirió una dimensión cósmica. La labor del mestizo legendario no se limitaría a emancipar a su propia patria de los yugos opresores de la tradición indígena muerta, del fanatismo religioso y de la opresión extranjera: se convertiría también en un ejemplo luminoso para el resto del mundo, en el precursor de la humanidad futura y de su inevitable y deseable mezcla racial. Sería una “raza cósmica” que iniciaría una nueva era de espiritualidad en todo el planeta. La trascendencia universal que la leyenda atribuía a nuestro mestizaje era la confirmación del carácter excepcional de nuestro país y de su historia. Según sus apologistas, el mestizo mexicano era una criatura única a nivel mundial, un caso inimitable de integración entre conquistadores y conquistados, bendito por el milagro también irrepetible de la Virgen de Guadalupe¹⁰⁸.

El mestizaje, se fue configurando, no como la base consanguínea de hombres y mujeres libres del yugo español, unificados bajo los ideales patrios. Sino como un modelo específico que representaba en esa palabra, no lo bueno de las razas que cobijaba, sino como lo más cercano al modelo europeo y norteamericano, que a su vez representaban los blancos y no el resto de mestizos. El mestizo “puro”, por denominarlo de algún modo, era todo lo contrario al barbarismo, representado en aquellos que, aunque quisieran, no eran, por su fenotipo, mestizos. Salvo, claro está si se blanqueaban como mano de obra para el servicio personal, o como peones de hacienda y obreros de la incipiente industria latinoamericana. El intelectual Domingo Faustino Sarmiento, a la sazón presidente de Argentina (1868 y 1874). En su exilio chileno escribió su famoso *Facundo*¹⁰⁹. En él, se presentan varios párrafos donde no deja de tildar de salvajes y bárbaros a los indígenas. En las primeras páginas de su libro, donde describe a la Argentina, alaba la formación mestiza, pero dejando claro, que es lo “blanco” lo valioso de aquella mezcla:

El pueblo que habita estas extensas comarcas se compone de dos razas diversas, que, mezclándose, forman medios tintes imperceptibles, españoles e indígenas. En las campañas de Córdoba y San Luis, predomina la raza española pura, y es común encontrar en los campos, pastoreando ovejas, muchachas tan blancas, tan rosadas y hermosas, como querrían serlo las elegantes de una capital. En Santiago del Estero, el grueso de la población campesina habla aún la *quichua*, que revela su origen indio. [...]. En la campaña de Buenos Aires, se reconoce todavía el soldado andaluz; y en la ciudad,

¹⁰⁸ Óp. cit. pg. 101

¹⁰⁹Sarmiento, Domingo Faustino (2018) *Facundo, o civilización y barbarie*. Buenos Aires. Biblioteca del Congreso de la Nación. ISBN: 978-950-691-104-1

predominan los apellidos extranjeros. La raza negra casi extinta ya –excepto en Buenos Aires– ha dejado sus zambos y mulatos, habitantes de las ciudades, eslabón que liga al hombre civilizado con el palurdo; raza inclinada a la civilización, dotada de talento y de los más bellos instintos de progresos. Por lo demás, de la fusión de estas tres familias ha resultado un todo homogéneo, que se distingue por su amor a la ociosidad e incapacidad industrial, cuando la educación y las exigencias de una posición social no vienen a ponerle espuela y sacarla de su paso habitual. Mucho debe haber contribuido a producir este resultado desgraciado, la incorporación de indígenas que hizo la colonización. Las razas americanas viven en la ociosidad, y se muestran incapaces, aun por medio de la compulsión, para dedicarse a un trabajo duro y seguido. Esto sugirió la idea de introducir negros en América, que tan fatales resultados ha producido¹¹⁰.

Sarmiento, como ya lo hemos expuesto, también considera que el centro nodal del “progreso” es la urbe; “La ciudad es el centro de la civilización [...]; allí están los talleres de las artes, las tiendas del comercio, las escuelas y colegios, los juzgados, todo lo que caracteriza, en fin, a los pueblos cultos. La elegancia en los modales, las comodidades del lujo, los vestidos europeos, el frac y la levita tiene allí su teatro y su lugar conveniente”¹¹¹. Este pensamiento, no es exclusivo de Sarmiento o de Vasconcelos y su “raza cósmica”, lo fue en general de todos aquellos que se habían propuesto la creación de los Estados nacionales.

Reiteramos que el mestizaje como ideal, no fue un problema. Lo cuestionable, es que lo “mestizo” fue bandera e ideología, impuesta por un sector minoritariamente “blanco” sobre el resto de la población. Es decir, fue una cuestión de poder. La clase social “alta” que se reconfiguró tras la independencia, requería el reconocimiento o sometimiento de la población no blanca, particularmente si eran indígenas o negros o campesinos aindiados, zambos o mulatos. Se impuso, a rajatabla, que ya nadie era lo que era, y que, si aún lo era, indígena, por ejemplo, debería mirar hacia adelante al futuro, sumarse al progreso, ser un ciudadano en tanto mestizo. Como no es una cuestión maniquea, no estamos señalando a unos blancos como malos y a unos indígenas como buenos. Estamos señalando que los “blancos” si bien cargaban sobre sí la herencia colonial de discriminar a los otros, también es cierto que estaban convencidos de que el camino a seguir era el trazado por Europa y que ellos eran la vanguardia de tal propósi-

¹¹⁰ Óp. cit. pg. 55

¹¹¹ ÓP. cit. pg. 57

to nacional. También es cierto, que como lo señala Étienne de La Boétie¹¹², ningún gobierno se sostiene por sí mismo, requiere de una base social que le sustente, es decir, se presenta una “servidumbre” voluntaria y consciente, muchos indígenas también optaron por aceptar el mestizaje, igualmente las negritudes, especialmente aquellos que habían, desde el principio, quedado ligados a las labores de los centros poblados coloniales. De hecho, los primeros años, que varían de acuerdo a cada país y sus procesos internos, fueron de relativa “paz” interior. Los novísimos estados independientes, en su mayoría, aunque con ansias comprensibles de descolonizarse, mantuvieron en general la estructura económica colonial, lo que en el caso de los indígenas garantizaba la tenencia de las tierras comunales “otorgadas” –puesto que eran sus dueños originales– por la Corona. Pero pasadas las guerras civiles. Asimismo, fueron emergiendo los partidos políticos tradicionales, conservadores o liberales. Estos básicamente se habrían de dividir, en dos sectores los conservadores terratenientes y los liberales industriales, unos situados en las zonas agrícolas y ganaderas y los otros básicamente en las ciudades. Y un tercer poder, se consolidaría, particularmente del lado conservador, la iglesia católica.

Esta que llamaremos segunda etapa de los Estados nacionales, no cambia en nada la idea de una nación general de ciudadanos fundada según esa forma de pensar en el mestizaje, pero vendrá acompañada de pujas sobre la tierra y la mano de obra barata, tanto en el campo como en las ciudades. Esta etapa se puede ubicar en términos generales entre finales de 1800 y mediados de 1900, donde en general los Estados nacionales latinoamericanos ya tienen o van tomando una forma definida. Este periodo, es realmente conflictivo, en el convergen varios elementos que consolidaran hasta el presente una idea de que lo indígena representa el atraso y el barbarismo.

La llamada “cuestión indígena” o sea, el problema indígena. Problema en el sentido de que las comunidades deseaban mantener sus tierras y el Estado y la clase alta deseaba igualmente su posesión sobre la base de que tales tierras eran ociosas. Y que, al sostener las formas comunales y por tanto presumiblemente atrasadas, se generaba una ociosidad en las personas, a la sazón, indígenas y negros. El “problema” se abordó desde un punto de vista ideológico, el mestizaje con careta de asimilacionismo, las normas jurídicas y la fuerza represiva del Estado nacional; que trató, y trata, a parte de sus nacionales como “extranjeros” excéntricos en su propio país. En esta convergencia espiral, abordaremos esos elementos, porque sin ellos, no es

¹¹² La Boétie, Étienne de (2016). Discurso de la servidumbre voluntaria. Barcelona. Virus editorial y distribuidora. ISBN: 978-84-92559-73-2

posible comprender el porqué de las emergencias en sus respectivos lugares tiempos (situados) de los movimientos indígenas CRIC, EZLN y CAM.

La cuestión indígena

La *cuestión*, está en estrecha relación con las políticas, más o menos similares en casi todos los países latinoamericanos que se “aplicaron” sobre las poblaciones indígenas remisas, es decir, aquellas, que no se asimilaron o no se cobijaron bajo el manto societario que les ofrecía el Estado. El *indigenismo*, fue la manera como los Estados nacionales, abordaron la cuestión indígena. Tal política, se proponía continuar las prácticas no concluidas durante la colonia española. De manera tal que los Estados que profesaban ilustración y liberalismo, y unas pretendidas *igualdad, fraternidad y libertad*, rápidamente, y con afán de ligarse al comercio y desarrollo mundial, –liderados especialmente por los Estados Unidos, que para la época ya despuntaba como potencia y esgrimía su *Doctrina Monroe*, continuada por la política del “garrote” de T. Roosevelt–, emprendieron, en sus propios territorios campañas de colonización interna. Cuyo objetivo era, la producción agrícola (producción de materias primas) y proporción de mano de obra. Básicamente, el Estado y sus élites en el poder, se valieron de los mismos agentes de la Corona. Tierra nullius, denominación de inferioridad y situación de salvajismo para el indígena. Declararlo, al igual que en la colonia, ahora no súbdito, sino ciudadano, igualándolo al resto de la población y por tanto sometido voluntariamente o no, al contrato social, la *constitución*. Se pretendió continuar la obra salvadora de almas, civilizando por medio de políticas educativas y evangelización forzada. En últimas, además de terminar lo que la colonia dejó a medias, se trataba de “eliminar” al indio y dar la bienvenida al ciudadano. Para ello, lo primero que había que hacer era despojarlo de la base material que le sustentaba, la tierra. En una medida aparentemente liberadora, se le quitaba al indígena, para liberarlo del tributo heredado de la colonia ya “inexistente”, ahora era un ciudadano libre del tributo, pero también “libre” de la tierra. Lo comunitario, no importaba frente al ideal del individuo que, civilizado, reclamaba sus nuevos derechos, y un estado que se los garantizaba, entre ellos, la propiedad privada. Derechos, que difícilmente, salvo, por la lucha y la resistencia, se le respetó al indígena. Luciana Álvarez¹¹³ (2009), refiere lo siguiente:

¹¹³ Álvarez, Luciana (2009). *La cuestión indígena en Argentina: de la efectividad a los contextos de producción*. En: Perfiles latinoamericanos. vol.17 no.34 México jul./dic. ISSN 0188-7653

[...]las tierras en las que habitaban los pueblos indígenas en calidad de encomendados fueron declaradas baldías, incorporadas al dominio fiscal, y vendidas o donadas a terceros. Esto fue posible porque, al liberarlos del tributo, se liberó a los indígenas no sólo de obligaciones antes debidas a la Corona sino, además, de sus derechos, privándolos de la posibilidad de arraigo a la tierra. Bajo el imperio del derecho indiano, el indígena al que se permitía mantener su dominio sobre tierras comunales —aun cuando tenía que pagarle un tributo al encomendero— conservaba algún disfrute o derecho sobre su tierra. Con el nuevo régimen, si bien desaparece la obligación del tributo, el indígena también perdió la posibilidad de conservación de la tierra en comunidad.

Políticas como estas propiciaron procesos, como ya dijimos de colonización, de tierras baldías, efectivamente muchas, pero también muchas ocupadas ancestralmente por indígenas que sobrevivieron a la colonia española, o “beneficiarios” de la misma con las políticas “proteccionistas de indios” que reclamó en su momento de las Casas.

En el caso de Colombia, por ejemplo, “se argumentó, que la población del país no correspondía a la «vasta expansión del territorio», entre otras cosas por la guerra de independencia que redujo la población productiva”¹¹⁴. A estos argumentos, —al igual que los de Sarmiento o Vasconcelos—, recurrían igualmente, intelectuales colombianos, como el venerado Rafael Uribe Uribe, que incluso proponía un socialismo estatal y luchó en la guerra de los mil días. Este luchador por la “libertad” era enemigo encarnizado de los indígenas. En 1907 presenta un texto titulado “Reducción de Salvajes” en cual se trata; «el problema de la población del suelo», al respecto nos dice Jimeno (1989) que:

Estimaba que de los cinco millones de habitantes del país apenas habría unos treinta mil nativos. Sin embargo, argumentaba que las 2/3 de la nación eran habitadas por diversos grupos indígenas. «La población cristiana posee apenas una reducida porción de la parte central de esa enorme área llamada Colombia: casi toda la circunferencia está en manos de salvajes». [...] Planteo el estímulo a la población nativa, [...]. Para ello, sugería el apoyo de colonias militares, que a su vez operan como colonias agrícolas de los misioneros, apoyados por intérpretes. Esta política, permitiría incorporar

¹¹⁴ Jimeno Santoyo, Myriam (1989). Los procesos de colonización, siglos XX. En: Nueva Historia de Colombia. Tomo III. Pg. 373.

productivamente grandes extensiones, defender las fronteras, afirmar la soberanía y «atraer los indígenas a la comunión de la fe, del trabajo y de la sociedad»¹¹⁵

El “problema” de la *cuestión indígena*, era la visión, la ideología, que, sobre indígenas, negros, incluso blancos pobres –desclasados, alejados de los blancos en el poder– se profesaba. Si esto pensaban, los intelectuales, que no pensarían los cientos de latinoamericanos sumandos conscientemente a la causa del mestizaje, que en su mayoría pujaban en la nueva realidad, por ser, propietarios o cuando menos vender su fuerza de trabajo en las haciendas o las fábricas que se iban inaugurando en la geografía latinoamericana. “Los libertos negros y los mulattos nacidos libres, los indígenas que abandonaban sus comunidades para “europeizarse” culturalmente, y los mestizos a la deriva –todos tendían a abandonar sus hogares y lazos rurales para buscar empleo y movilidad en las ciudades”¹¹⁶

Efectivamente la ciudad, fue el epicentro donde la “nueva raza nacional”, –el mestizaje como masa–, se desarrollaría, bajo el estímulo del nuevo régimen que prometía igualdad ciudadana para todos. Sin embargo, tras tal igualdad, subyacía el afán económico presionado por los circuitos comerciales y de producción-consumo provenientes de los mercados internacionales. Entonces, tal masa poblacional mestiza, fue posterior, se debió crear, y su nicho de procreación fue la ciudad. Fue primero el ideal y después la encarnación. Y a pesar de ello, y aunque la cromática no cuadra, emergió un discurso oficial, el de la raza mestiza con su historia oficial, raza que recogía en su seno a todos los pobladores de cada Estado nacional, donde ya nadie sería lo que era. El futuro obligaba a dejar el pasado y el pasado era lo negro y lo indígena. He ahí, la impostura.

La impostura está dada, en varios elementos que convergen, el primero de ellos, que, pese al triunfo de las revoluciones de independencia, se mantuvieron instituciones coloniales, como la esclavitud. Que la naturalización de la discriminación racial, no desapareció con el advenimiento de las ideas ilustradas y la libertad, extrañamente se fortaleció. Que se impuso, la ciudadanía. Decimos se impuso, porque una parte de la población se vio obligada a asimilarse, no fue un co-hacedor de la ciudadanía. A pesar de ello, se creó un discurso oficial, que se transformó en pensamiento, en una ideología, la del mestizaje que lleva consigo incorporado, el hecho, de ser y no ser considerado parte de la “raza nacional”, la discriminación, el racismo

¹¹⁵ Óp., cit. págs.374-375

¹¹⁶ Stein y Stein (2016). Óp. Cit. pág. 161

continúa hasta nuestros días, los “no otros” están ahí encarnando su corroboración. Incluso, ahora, en tiempos presentes, se les sigue exigiendo, que se asimilen. De esta manera, el “indigenismo” y la cuestión indígena, no son cosas de principio del siglo pasado, están siendo en presente. En un interesante texto, sobre la ideología de las mayorías chilenas sobre los mapuches, los investigadores –sacerdotes jesuitas– nos refieren, entre tantos más, “13 mitos” que en general la sociedad chilena ha construido sobre lo indígena. Los autores señalan al respecto:

El indigenismo: Corresponde a una corriente de pensamiento y políticas de Estado que, reconociendo preocupación e interés por los pueblos indígenas, promueven su asimilación por parte de las instituciones y la cultura hegemónica. Suelen exacerbar folclóricamente las particularidades de los pueblos indígenas sin reconocimiento efectivo de sus derechos culturales, políticos y territoriales. [Donde] El asimilacionismo refiere a un modelo que conceptualiza la cultura de una manera uniforme, de tal forma que los grupos y minorías no tendrían más alternativa que adoptar las normas, la lengua, los valores y la identidad de la sociedad dominante, con la resultante pérdida de su cultura de origen¹¹⁷.

Por supuesto, la relación, no es pasiva, nunca lo ha sido, las formas de resistencia también se hacen presentes. Si bien es cierto, que muchos indígenas se asimilaron por la voluntad o por la fuerza, cierto igualmente es que, sostuvieron sus comunidades como nicho de supervivencia, en el entendido, no únicamente de la posesión de tierras ancestrales y de producción, sino de su lengua, sus ritos y sus costumbres, es decir su cultura. Esto a la postre generó una dicotomía, al interior de los Estados nacionales. Por un lado, las comunidades y por otro las sociedades.

Comunidad y sociedad, los ejes del conflicto

Partimos del hecho de que, ciudadanos “barbaros” habitan la comunidad; ciudadanos “civilizados” la sociedad, estos último ubicados en el centro (político, socio cultural y económico) administrativo, la ciudad y sus murallas, reales o ficticias. Y los “no-otros”¹¹⁸ habitan las co-

¹¹⁷ Bresciani, Carlos. sj., Fuenzalida, Juan. sj., Rojas Pedemonte, Nicolas y Soto, David. sj. (2019). Mitos chilenos sobre el pueblo mapuche. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. ISBN: 978-956-375-182-0. Págs. 167 y 169. Corchetes nuestros.

¹¹⁸ Señalamos aquí la **no otredad**, en el sentido, de que, a las poblaciones indígenas, generalmente se les niega en todos los sentidos, se les “ningundea” son los “nadie”. Es decir, pierden su condición de “otro”. En las

munidades (rurales o urbanas), normalmente alejados, no a voluntad, de las discusiones políticas, socio culturales y económicas que, en tanto, ciudadanos les afecta su cotidianidad, su presente continuo y aunque ostentan el refinado título de “ciudadanos”, con el derecho de participación, consagrado en la mayoría de constituciones; normalmente no ejercen su papel ni su derecho. En tal sentido; Enrique Velásquez señala que:

Quando se trata de esto que llaman, «participación comunitaria» se está aludiendo a una invitación que el Estado hace a los comunes, a los necesitados, para que apoyen la acción de la Comunidad–Estado. Solo así entendemos por qué no resulta contradictorio que mientras se llama a participar, se esté al mismo tiempo reprimiendo las organizaciones propias de los pobladores, aquellas que ha surgido autónomamente o que se han separado de la tutela oficial. Y es que, dentro de este contexto, ellas ponen en peligro la Comunidad–Estado¹¹⁹.

Esta “no contradicción” resulta lógica en las dinámicas propias de las sociedades que en su mayoría se han organizado bajo el paradigma del Estado moderno, porque dentro de su práctica política, está inmersa la negación del otro. Por ello; nuestro planteamiento en este apartado, es que la división entre *sociedad* y *comunidad*, en la cultura occidental, o si se prefiere el mundo occidental, se ha fundamentado en una postura ideológica, –la construcción de lo bárbaro– y construida históricamente desde Grecia y legada a las futuras generaciones de occidentales incluida América a partir de 1492; en el entendido de que tal “mote” se ha adjudicado a diferentes pueblos, estén o no dentro de las fronteras geográficas de occidente. En la actualidad*, la hegemonía o globalización del neoliberalismo ha permitido la “re emergencia”¹²¹ de lo comunitario como una forma de resistencia al capitalismo y sus formas actuales de extractivismo que atentan contra la naturaleza y las comunidades. Una de esas resistencias está en las comunidades indígenas, con la salvedad, de que, para los indígenas de Nuestra América, lo comunitario no es novedad, es *lo dado dándose*; esto es, al decir de Zemelman y Gómez

sociedades, es reconocida la otredad, a quien habita la ciudad, o acepta las normas establecidas del contrato social. (cita de Educado Galeano)

¹¹⁹ Velásquez, Enrique (1985). Comunidad: ¿una imagen o un concepto? Revista Procesos y políticas sociales # 22, Bogotá, PROBISOC.

* particularmente a partir de los años 80’s del Siglo XX, se impuso, primero en América (a partir del golpe de Estado en Chile en 1973), después con la administración Reagan (ver Haraway 1995) en Norteamérica y la “Dama de Hierro”, Margaret Thatcher en Inglaterra y rápidamente por el resto del continente europeo

¹²¹ Importante es aclarar, como lo hace el profesor Alfonso Torres (2013), que la re emergencia, lo es en el plano académico, que en un primer momento se ocupó de las comunidades desaparecidas básicamente en Europa con los cambios “violentos” que impuso la modernidad. Después de la II guerra mundial, la academia centro su mirada en la guerra fría y una vez finalizada ésta, la academia volvió sus ojos a las formas comunitarias del denominado tercer mundo, y emergió o re emergieron es verdad; pero a los ojos de la academia. Porque las comunidades nunca se fueron; permanecieron en resistencia, lo que ocurrió, al decir de Santos, es que cayeron en la esfera de lo no considerado como válido, o si se prefiere se les aplicó a modo de *eutanasia*, el epistemicidio.

(2001)¹²²: “La potencialidad contenida en la realidad obliga a trabajar con la historia como construcción, y no sólo como producto. Se trata de concebir a la historia como el presente en que se conjuga lo dado en lo dándose, el cierre con su apertura, y cuyas articulaciones tienen lugar mediante las prácticas de los sujetos en sus esfuerzos por construir sus utopías”¹²³. En tal sentido, es que nos interesa, aquí, lo comunitario; en particular las experiencias de los zapatistas, los nasa y otras comunidades agrupadas en el CRIC y de los mapuche. Ahora bien, la diferencia entre lo comunitario y lo societario, como ya lo dijimos es una cuestión de orden histórica.

El filósofo y sociólogo alemán Ferdinand Tönnies¹²⁴ (1947), es quizá, el primero en plantear la diferencia conceptual e histórica entre los dos términos, que incluso aun hoy, se siguen indistintamente tomando como sinónimos. Ya Tönnies criticaba esta situación cuando señalaba “la terminología científica anterior solía mezclarlos a capricho sin distinguirlos”. De hecho, Tönnies dedica el primer capítulo de su libro *Comunidad y Sociedad*, publicado por primera vez en 1887; a aclarar y conceptualizar estos dos términos. Es de puntualizar, también, que su atención está puesta en las comunidades y sociedades centro europeas, pero, como ya lo expresamos, sus conceptos dan sustento a nuestra afirmación de que si no todos los conflictos sociales, al menos sí los conflictos de orden “étnico” están marcados o tienen su eje en esta distinción que es herencia europea que ha sido el paradigma para organizar la vida social (política, económica, cultural) en Nuestra América, cuando menos desde las Revoluciones de Independencia hasta el presente. Y que el conflicto subsiste, no por la estructura misma de la sociedad como entidad organizadora de la vida, sino porque de ella emana una postura filosófica, que no es dialogante sino hegemónica.

Tönnies advierte que la “forma” comunidad, en el entendido de *organización y orgánico* o relaciones humanas, adquiere tipos diferentes. Empezando por la primera comunidad o socialización primaria por la que todos los seres humanos pasamos, la forma familia. Y la forma externa es la sociedad. Distingue así dos ámbitos, el íntimo al interior de la familia y el público, fuera de ella. Ambas, comunidad y sociedad, son formas de organización que, aunque diferentes, se relacionan mutuamente. Esta relación puede ser tensa o no, dependiendo de múltiples factores. De entrada, afirma que; “comunidad es la vida en común, duradera y auténtica;

¹²² Hugo Zemelman y Marcela Gómez. (2001) Pensamiento, política y cultura en América Latina. Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. ISBN: 968-36-9426-8

¹²³ Hugo Zemelman y Marcela Gómez. (2001) Pg. 58

¹²⁴ Tönnies, Ferdinand (1947). Comunidad y Sociedad. Buenos Aires. Ed. Lozada S.A.

sociedad es solo una vida en común pasajera y aparente [...], la comunidad misma debe ser entendida a modo de organismo vivo, y la sociedad como agregado y artefacto mecánico”¹²⁵

Tönnies, establece con algunos elementos biológicos y físicos, un ejercicio comparativo, de los cuerpos u organismos vivos, incluidos los seres humanos, como un todo, que, aunque se pueda comprender en sus partes, las partes por sí mismas, no explican el todo. En esta línea argumental, la comunidad la podemos comprender como un cuerpo con sus particularidades o partes. Pero, aunque cuerpo, es un organismo vivo de un otro cuerpo, la sociedad.

En cuanto a la comunidad como cuerpo social, Tönnies, establece tres partes o elementos constitutivos –dependientes uno de otro–. El parentesco, la vecindad y la amistad. Estos tres elementos, poseen un centro sanguíneo que se afina en la familia, que además de situada en un lugar, establece relaciones internas de familia extensa y de vecindad con otras familias con las que, por razones varias, como la ubicación geográfica, comparten, por ejemplo, costumbres y rituales. Esta “obligada” relación, permite la emergencia de otra relación; la amistad.

De este modo, la casa o morada, es el lugar, y parte del cuerpo comunitario que permite la convivencia inicial, donde se procrea, se nace y se crece adquiriendo saberes propios de tal núcleo familiar y social y del lugar en relación a él o en la interacción del núcleo con el lugar, generando conocimientos que caracterizan a tal grupo humano. Estos conocimientos, producto de la interacción humano–humano y de estos con el medio, donde uno y otros son complemento, también generan o permiten la emergencia de visiones de mundo y de temporalidades, generalmente de un pasado, no en pasado, sino en presente continuó o expandido (al decir de Santos), donde, por ejemplo:

[...] se venera a los muertos en calidad de espíritus invisibles, como si todavía fueran poderosos y extendieran su acción tutelar sobre las cabezas de los suyos de suerte que la veneración y honor comunes garantiza con tanta mayor seguridad la convivencia y colaboración pacífica [...]. Vecindad, es el carácter general de la convivencia en el poblado, donde la proximidad de las viviendas, los bienes comunales o la mera contigüidad de los campos, determina numerosos contactos entre los hombres y hace que estos se acostumbren a tratarse y conocerse mutuamente; el trabajo en común impone el orden y el gobierno; los dioses y espíritus de la tierra y del agua, que traen bendiciones y amenazan con maldiciones, son implorados en demanda de favor y gracia.

¹²⁵ Tönnies, Ferdinand (1947). Óp. Cit. Pg. 21

[...]; la amistad se hace independiente del parentesco del parentesco y de la vecindad, como condición y efecto de situaciones coincidentes¹²⁶.

Además de estos tres elementos, Tönnies, señala que, no basta con la morada, la vecindad y la amistad, para que una comunidad sea tal, que su consolidación tanto en tiempo y espacio, requiere de otros elementos a considerar. Uno es la voluntad, tanto individual como colectiva de ser, estar y permanecer en una comunidad. Varios son los factores para que el cordón umbilical que une al individuo o un colectivo con su comunidad, se rompa o sea cortado. Factores religiosos, como la pérdida de valores, o incluso el cambio de religión o de dioses. O factores económicos; la quiebra o pérdida de cosechas o factores climáticos pueden disgregar para siempre una comunidad. O como en el caso de México, Colombia o Chile, la violencia política puede dislocar comunidades enteras; no obstante, la resistencia y la solidaridad comunitaria les permite reconfigurarse, aunque las condiciones cambien, por ejemplo, las comunidades indígenas, que se han instalado en las ciudades.

Si el vínculo inicial, permanece como tinta indeleble en los miembros de la comunidad, no será por una especie de “marca de origen”, lo es también a voluntad. Cuando ésta es en términos generales fuerte; determinara no solo la permanencia en la comunidad, sino que la suma de voluntades, a su vez permitirá, que la que permanezca, sea la comunidad más allá de sus individuos; que obviamente irán cambiando de generación en generación, imprimiendo con cada generación nuevos elementos que fortalecen la comunidad. La voluntad entonces; no es el mero deseo de permanecer, es en potencia, podríamos decirse aquí, parafraseando, *lo que puede una comunidad*, en tanto, su fuerza encarnada o corpórea en sus miembros la hacen ser; es decir, la comunidad no es, un poblado encallado en tal o cual geografía, es la voluntad de un grupo humano con objetivos e identidades iguales o similares, la que les permite enfrentar terrenos y climas agrestes, destres naturales, violencias, etc. En otras palabras, es el ethos comunitario leído como voluntad de ser, hacer y permanecer incluso más allá del núcleo original, o si se prefiere, no perder la identidad. Así; dice Tönnies; “la esfera de la voluntad, y también la esfera de la voluntad comunal, es una masa de fuerza, poder o derecho determinados; y este último un compendio de querer en cuanto poder o facultad y querer en cuanto deber u obligación”¹²⁷. Este deber u obligación, debemos entenderlo como el compromiso para con la comunidad y consigo mismo, que al decir de Gavilán (2012) es entendido como:

¹²⁶ Óp. Cit, págs. 33-34

¹²⁷ Óp. Cit, pág. 38

El sentido del servicio comunitario y de una democracia participativa en la cual todo miembro de la comunidad tiene la obligación de prestar servicio a su comunidad y de servir en cargos de autoridad elegidos democráticamente y por el tiempo que la misma comunidad defina. Nadie se arroga poderes que no hayan sido concedidos por la comunidad [...]. La vida no es una mera existencia, es una vivencia con dignidad, es una vivencia con dignidad o prestigio en la comunidad humana con la relacionalidad de reciprocidad¹²⁸. (p. 25)

Efectivamente, además de las voluntades, entra en juego el poder, en potencia; como acción política el interior de las comunidades. Primero para sostener, si se llegan a poner en tensión, la “cordialidad” y, en segundo lugar, para generar los ineludibles “consensos”. Estos consensos, no son necesaria y únicamente en el plano político entendido como gobernabilidad, su espectro es mucho más amplio, pero en todo caso afincados en relaciones de poder. Tönnies (p. 38) explica, que cuando no hay voluntad individual o colectiva de permanecer o ser parte de una comunidad los hombres reclaman o vivencian su “libertad”, es decir, el vínculo se rompe, ya no se es sujeto de la comunidad o ya no se está sujeto a ella; tal ruptura puede ser, incluso, por expulsión de la comunidad. En cualquier caso, se ha roto el consenso entre al menos dicho individuo y su comunidad. Pero en general, los consensos, aunque ligados a relaciones de poder, –micros y macros– se crean y recrean constantemente al interior de las comunidades, sumándose como otro factor esencial en lo que caracterizaría, al decir de Tönnies, a una comunidad.

La inclinación recíproco–común, unitiva, en cuanto voluntad propia de una comunidad, es lo que entendemos por consenso, es la fuerza y simpatía social especial que mantiene unidos a los hombres como miembros del conjunto. [...]. También puede decirse igualmente: todo cuanto tiene sentido en una relación comunal y para ella, de acuerdo con el sentido de esa relación comunal, es su derecho; es decir, se considera como la genuina y esencial voluntad de la pluralidad de los unidos. Por lo tanto; siempre que [...] de una parte caiga la dirección y de otra la obediencia, esto es un derecho natural, a modo de ordenación de la convivencia, que asigna a cada voluntad su esfera o función: un compendio de deberes y facultades. Es consenso descansa, pues, en el mutuo conocimiento íntimo, en cuanto éste está determinado por la participación directa de un ser en la vida de otro¹²⁹.

¹²⁸ Gavilán (2012) Óp. Cit. pg. 25

¹²⁹ Óp. Cit. pg. 39

Tenemos entonces que los elementos principales que determinan, según Tönnies, una comunidad, son, la morada, que no necesariamente es la casa, puede serlo el espacio o lugar o casa común, las Malocas¹³⁰, por ejemplo. La vecindad o interrelación y la amistad (esta última más dada a los individuos). La armonía o convivencia pacífica y los consensos. Y la voluntad, no solo como hecho identitario y ontológico o esencial, sino que posibilita la efectividad del consenso, al aceptar, en el caso de los poderes al interior de la comunidad, los lugares de “mando y obediencia”; no en el entendido de *opresor oprimido*, sino en aceptación de que, así es y debe ser; para que la comunidad funciones y sea armónica; en el entendido también que tales posiciones pueden rotar, es decir un día se manda y otro se obedece o al contrario; *mandar obedeciendo* sintetizaron los zapatistas.

Ahora bien, si los elementos anteriores de modo general, son componentes de una comunidad, la sociedad, no diferiría mucho, pues básicamente requiere los mismos elementos. Entonces, la tensión entre sociedad y comunidad no está dada en sus elementos constitutivos, que a la larga son los mismos, sino, en las relaciones socio económicas, políticas y culturales que se construyen al interior de cada formación u órgano social. La teoría de la sociedad, dice Tönnies; “construye un círculo de hombres, que, como en la comunidad conviven pacíficamente, pero no están esencialmente unidos, sino esencialmente separados y mientras en la comunidad permanecen unidos a pesar de todas las separaciones, en la sociedad permanecen separados a pesar de todas las uniones¹³¹” Es decir, que la gran diferencia entre una y otra formación social, radica en el hecho de que, aunque las personas convivan en “comunidad”; realmente su relación con el mundo y su interacción con otras es de carácter fundamentalmente individual.

Esta diferencia central, posee su genealogía, en la ilustración y el liberalismo que luchó por la libertad de los individuos en todos los planos, en Europa inicialmente contra el oscurantismo del medioevo y los señoríos feudales y en América, años después, contra los imperios español y británico. En ambos casos el objetivo fue el mismo; la libertad individual y la civilización como derrotero a seguir y la ciencia como faro del progreso y por tanto del futuro. Alcanzar el futuro está dado en progresión, un ir siempre adelante en línea recta marcada por la producción intelectual y material de la vida. Esta forma o visión de la realidad, genera o permite la emergencia de asociaciones de todo tipo, que, aunque reúna intereses comunes en un grupo de individuos, estos formaran un cuerpo, que entra en lucha con otros cuerpos. El objetivo obli-

¹³⁰ Las Malocas o malokas, son lugares sagrados de orden ritual, para la mayoría de comunidades indígenas de Nuestra América, son también casas comunitarias o asamblearias, cumplen un papel no solo ritual sino de centro y cohesión comunitaria. C.f. Cultura y Droga, 20, (22), 86-101 ISSN 0122-8455 y https://www.gaiaamazonas.org/noticias/2019-05-31_la-maloca-el-mundo-de-la-casa-grande/

¹³¹ Óp. Cit. pg. 65

gado de la sociedad es competir unos con otros, no lo es la colaboración y el progreso mutuo, sino el individual.

El ser humano, no se ha deshumanizado, solo ha adquirido una nueva condición de humanidad, la del individuo y su interés particular. En esta forma orgánica de lo social, el Estado es garante, de los derechos del individuo, que sumado a otros individuos forman una masa, eufemísticamente mayoritaria; de ahí el eslogan de que “priman los derechos de las mayorías” esgrimido por los gobiernos de turno en casos de conflictos sociales. Esta “garantía” marca la “dependencia con respecto a la sociedad”¹³² de los ciudadanos. Esto no quiere decir, que las comunidades, no dependan, igualmente del Estado, pues todos los sectores sociales al interior de una sociedad dependen unos de otros en niveles diferentes de reciprocidad. La dependencia también la leemos en términos de tensión, pues está claro que, en un conflicto, se requieren cuando menos dos partes, lo que establece una reciprocidad, así sea esta negativa.

La dependencia, está dada, por voluntad propia u obligada. Es decir, el individuo en calidad de ciudadano acoge, respeta y vivencia la normatividad jurídica que le presenta el Estado, y al ser suscrita por este, es recibido en el seno de la sociedad; se hace ciudadano, al aceptar el contrato social. De lo contrario, si tal voluntad no existe, se le obliga por las mismas normas jurídicas: Para ello, la mayoría de los Estados prevén disidencias sociales y las normas establecen sanciones aplicadas con cierto rigor, a diferencia de otros delitos¹³³. “La sociedad, pues, agregado cohesionado por convención, y por derecho natural, se concibe como una multitud de individuos naturales y artificiales, cuyas voluntades y esferas forman numerosas uniones entre sí y en sus relaciones, a pesar de lo cual se mantienen entre sí independientes¹³⁴”. La independencia tanto en la sociedad como en el Estado moderno son fundamentales, porque la individualidad representa el triunfo máximo del ser ilustrado; esa es su esencia. Esa es su aparente victoria sobre el sentido comunitario. Lo que no implicaría ningún problema en cuanto tal. No obstante, el problema emergió del mismo imaginario del ser individual en la cultura occidental al crear o construir un prototipo de individuo, que fundamentalmente era representado por el hombre blanco, ilustrado, empresario o industrial y por consiguiente económicamente acomodado, cuando no millonario. La manera de garantizar ese modelo, fue con la emergencia del Estado moderno, que es la forma genérica como la sociedad decidió su or-

¹³² Óp. Cit. pg. 71

¹³³ La constitución de Chile, en sus artículos 9º; establece el terrorismo, aunque como delito común; aquel que atenta contra la integridad del Estado y la sociedad. El Código penal colombiano, establece una serie de delitos políticos, que van desde la rebelión, la asonada, la conspiración y la sedición (artículos 467 a 473). En México, no es distinta la situación. El artículo 136, y sus artículos transitorios como del decimoquinto, son explícitos en prever la posibilidad de la rebelión.

¹³⁴ Óp. Cit. pg. 79

ganización política. Así: “El Estado tiene doble carácter. Es, en primer lugar, la unión societaria general que existe y, como si dejáramos, fue fundada, con el fin de amparar la libertad y propiedad de sus súbditos, y, por lo tanto, para expresar y hacer cumplir el derecho natural basado en la validez de los contratos¹³⁵”

Esta novedosa forma de Estado, marcará no únicamente la emergencia de algo hasta ahora inexistente, sino fundamentalmente, marcará un acontecimiento de tremendas magnitudes, tanto, que en poco más de 200 años transformo prácticamente toda la organización mundial de la política endógena y exógena de los países. Este paradigma occidental, incluso en su última etapa, la neoliberal, se propone reducirse como forma Estado, pero no desaparecer. Los socialistas “científicos” con Marx y Engel a la cabeza, soñaron transformarlo, pero no destruirlo; los liberales, antes, discutieron sus formas, centralista o federalista. Todos los países que han logrado su independencia, en sus diferentes etapas pos coloniales; en América, África y Asia; anduvieron el camino de los Estados Soberanos, a modo del contrato social de Rousseau y del Leviatán de Hobbes. En última instancia, se creó un contrato planetario a partir del fin de la Segunda Guerra Mundial, que todos conocemos como la ONU. Hannah Arendt¹³⁶ (2003), en la *Condición Humana*, distingue varios momentos acontecimentales que precedieron al Estado moderno. Nos dice Arendt, que en lo que hoy conocemos como modernidad, influyeron tanto el “descubrimiento” del Continente americano, como la reforma protestante o los descubrimientos científicos y sus artefactos como el telescopio de Galilei.

Antes de 1492, el mundo era vasto pero inalcanzable, aunque geográficamente se reducía hasta donde las guerras y navegantes lo llevaban, que no era más allá del norte de lo que fuera el Imperio romano, el oriente –invadido e invasor– y las costas al sur del Mediterráneo o norte de África. No obstante, a partir de los viajes y “descubrimientos” del Almirante Colón. El mundo se hizo planetario para los europeos y cabe sospechar que así sería para el resto de humanos de otras latitudes que desconocían a los europeos y sus tierras. Pero, aunque el mundo se amplió, con los avances geográficos y cartográficos se redujo. El mundo literalmente se *hizo un pañuelo*; hasta nuestros días, que en cualquier equipo electrónico lo podemos recorrer y conocer incluso sin movernos. Efectivamente, con las navegaciones y sus inventos, el aumento de las velocidades y el establecimiento de nuevas rutas comerciales, aunque amplio, el mundo se redujo. Ese es un primer gran cambio en la mentalidad que poco a poco fue operan-

¹³⁵ Óp. Cit. pg. 291. Es importante aclarar, que cuando Tönnies, dice, en varias partes de su texto “derecho natural” en relación a la Sociedad, está queriendo señalar que tal derecho de orden jurídico ha sido naturalizado, o que nació de la cesión del derecho original natural o iusnaturalista frente al contrato, o sea, el nuevo derecho habría emergido de manera natural junto a sus progenitores, la sociedad y el Estado modernos.

¹³⁶ Hannah Arendt (2003) *La condición humana*. Buenos Aires. Ed. Paidós. ISBN: 950-12-5414-3

do en las gentes hasta hacerlas inmersas en la modernidad. Por su parte las reforma y contra reforma, que dividió para siempre la iglesia católica, más allá de generar un ser secular, contribuyeron con el fin del feudalismo, y de los señores feudales y por tanto de la economía o base estructural de las comunidades europeas. El fin de los núcleos familiares, cerrados como extensos –en sus relaciones de vecindad y amistad– dio paso a otras formas de organización social, no marcada por el trabajo colectivo, aunque usufructuado por la nobleza; la forma individual del trabajo, aunque en las nuevas condiciones y con nuevos artefactos de labor, el antiguo agricultor mutaría en obrero. El acontecimiento, está representado en el tránsito que opera de una forma comunal a una societaria; la segunda etapa, señala Arendt, “se alcanzó cuando la sociedad se convirtió en el sujeto del nuevo proceso de la vida, como lo había sido antes la familia. La pertenencia a una clase social, reemplazo a la protección previamente ofrecida por la familia, y la solidaridad social se convirtió en el muy eficaz sustituto de la anterior y natural solidaridad que regía a la familia”¹³⁷. La modernidad, emerge, entonces como una peculiaridad específica de la cultura europea; que se transforma en acontecimiento, donde lo característico es el advenimiento del individuo. Todo, absolutamente todo girará en torno a este solitario cuerpo, la ciencia, la filosofía, la jurisprudencia, etc. Adquiere, consciente o no, un nuevo rol, el de ciudadano en una nueva forma societaria, el acontecimiento no es inmediato, desde entonces a hoy, tarda su tiempo y cobija varias generaciones, cada nueva generación permeada con cada avance científico, con cada nueva ley, con cada nuevo ordenamiento territorial dentro o fuera de los Estados. El mundo, se transforma, y con diferencias, pero con decisión; genera una identidad planetaria bajo los ideales del liberalismo, tal forma de pensar o ideología, se hace hegemónica, no sin contradicción y no sin fuerzas críticas y luchas en su interior.

Como ya lo señalamos, lo que nos interesa de los planteamientos de Tönnies, es la distinción que hace entre dos conceptos diferentes pero vinculantes, donde uno, comunidad, antecede al de sociedad, pero no únicamente en el campo conceptual sino histórico, al menos si nos referimos a la emergencia de los estados modernos que en su concepción o mejor en su estructura poseen un componente fundamental, el jurídico, establecido entre otras cosas en el “contrato social” donde se supone y asume que, los seres humanos, cedemos derechos y libertades a un ente, abstracto, el Estado, que se materializa en la burocracia conformada, igualmente por seres humanos. Cuando decimos, diferentes pero vinculantes, es que, la “firma” del contrato por las partes en cuestión, ciudadanos y Estado, no significó la disolución absoluta de las co-

¹³⁷ Hannah Arendt (2003) Op. Cit. pg. 284

munidades o la fusión de estas con el Estado. También es cierto que la pretensión del Estado nacional era o fue generar una comunidad nacional; de ahí la importancia que al menos en occidente se prestó atención a cosas como las fronteras externas, y por consiguiente a las riquezas económicas, naturales y culturales hacia adentro. Las identidades nacionales y los símbolos nacionales representados en banderas, escudos, himnos y mapas. Incluso, el reconocimiento de comunidades o naciones al interior de los Estados. La cuestión aparentemente positiva, presentó su lado negativo. Los hacedores de los Estados se formaron de múltiples maneras tanto en Europa como en América, con una ideología ilustrada y posteriormente liberal, y sobre esta construyeron el ideal de cada Estado nacional, y en vez de ser vinculantes o integristas, impusieron un modelo o paradigma de los que deberían ser, por ejemplo, la cultura nacional, y cuál el derrotero para el desarrollo nacional, el tipo de educación, el tipo de democracia etc. Dejando por fuera, como no existente, muchas formas de vida, experiencias de todo tipo, a lo sumo, asimilándolas, como con la denominada “cuestión indígena” en América Latina, a mero folclor, a memoria de museo, pero no al reconocimiento de comunidades orgánicas, es decir, vivas. Se les negó, lo que el derecho positivo y contractual ofrecía a sus firmantes y adherentes, ser y ejercer, como ciudadanos en su propio país y por tanto a ocupar un lugar en la sociedad en igualdad de condiciones al resto.

La oposición, entonces, que subyace entre sociedad y comunidad, no es meramente estructural o histórica. La tensión entre estas dos formas corpóreas -cuerpo comunitario y cuerpo societario- radica en las culturas que las conforman. La sociedad moderna afinca sus modos sociales o sus interacciones, en elementos como la ciencia, la eficiencia y la producción económica de ganancia sin límites y suele ser una sola desde el punto de vista sociopolítico, es decir, la sociedad se materializa en el Estado. Tal Estado-sociedad, puede, como en efecto ocurre, contener varias formas comunitarias cada una con rasgos culturales diferenciados y a su vez contener múltiples formas de pequeñas comunidades. Tenemos comunidades urbanas, dentro de estas podemos señalar algunas como las comunidades barriales, las comunidades educativas, las comunidades deportivas. Comunidades rurales, entre las cuales tendríamos, las campesinas, de negritudes e indígenas, en fin un amplio abanico de comunidades, que se pueden relacionar de cientos de formas unas con otras o no; pero todas si sostienen relación con el Estado en el cual están inmersas: Estas relaciones suelen ser tensionantes; porque lo que la mayoría de comunidades reclaman es que los Estados cumplan sus compromisos en torno a los Derechos Humanos y que la sociedad los acepte como parte integral de lo que podría ser una verdadera cultura nacional.

Las características presentadas por Tönnies para las comunidades, pueden ser aceptadas en términos generales. No obstante, eso no iguala a las comunidades, por el contrario, otros factores entran en juego, por ejemplo, el lugar que ocupan en la estructura de la dupla sociedad Estado, más cerca o más lejos del centro administrativo del poder estatal. Por ejemplo, es muy probable que una comunidad pobre barrial, pese a su pobreza, se sienta más cercana a la sociedad, como cultura urbana, y asuma para sí, una postura ideológica que rechaza a los críticos de la sociedad y el Estado, como lo son las comunidades indígenas. De no ser así, no existiría el racismo que pobladores urbanos profesan directa o indirectamente (consciente o inconscientemente quizás) contra las protestas indígenas y sus reclamos. Otro ejemplo, que podríamos citar son las tensiones ente los feminismos urbanos y los comunitarios. Donde los primeros por lo general intentan cooptar a los segundos o indicarles el camino y la línea “correcta” a seguir, negando los conocimientos situados de éstos, es decir, en la sociedad, sin importar sus componentes humanos, prima, una forma de pensar de rechazo a todo aquello que no se asimila o no se somete a la sociedad como paradigma social del Estado, o si se prefiere en palabras de Santos (2000), prima un epistemicidio sustentado en que unos saberes son válidos y otros no, especialmente aquellos generados por las sociedades científicas.

Si bien la sociedad, es posterior o novedosa (nueva) en relación a las experiencias sociales de organización comunitaria, esta, como expresión y como concepto de lo moderno, no rompe con su pasado, por el contrario la sociedad contemporánea es el devenir de sociedades antiguas afincadas en las más ricas tradiciones de la cultura occidental, como Grecia y Roma; el renacimiento y la ilustración y más recientemente el liberalismo. Y en todos sus momentos históricos, la cultura occidental, ha calificado de bárbarico, todo aquello, no identificable consigo misma. Por lo mismo, es que la sociedad organizada bajo Estados, continúa estableciendo fronteras. Antes externas, ahora internas, pero en todo caso, generando una brecha, que no es solo social y económica, sino que, como señala Boaventura de Sousa Santos, es un pensamiento abismal, una ideología, sostenemos acá. Por ello, aunque el conflicto en términos generales se niegue y solo se acepte aquel conflicto que se puede controlar con normas estatales, subsisten grandes conflictos que en su interior encierra conflictos varios; la cultura, la tierra, la identidad, la justicia, la memoria, etc., y como ya lo hemos dicho, extrañamente, el conflicto negado, se ve encarnado en alguien “potencialmente conflictivo”, el bárbaro. La sociedad, es pues, nos atrevemos a afirmar, la forma ideológica del Estado moderno. Porque, las personas que la conforman, han internalizado, mayoritariamente, una forma “unidimensional” de

pensar. Eso no significa, que la crítica desaparezca, pero esta, normalmente, aparece dentro de los límites del pensamiento racional y el humanismo liberal.

De este modo, La sociedad moderna, genera en las interrelaciones humanas una serie de comportamientos sociales, que subjetivan a las grandes mayorías de habitantes de un Estado, sin importar el lugar socioeconómico que los sujetos ocupen en la jerarquía socioeconómica de tal Estado, lo fundamental, es que esas mayorías, generalmente urbanas o semi urbanas, poseen un pensamiento generalmente negativo de indígenas, campesinos y negritudes. En consecuencia, esas mayorías sociales de corte urbano, consideran, si no bárbaro, cuando menos, extraño, excéntrico, salvaje, a los no urbanos; Estas poblaciones no son la otredad, son los “no otros”. Puesto que la otredad y su ejercicio social, se funda en el reconocimiento del otro, incluso como diferente, pero con derechos y garantías sociales y políticas. Lo que observamos en América Latina, es que la pobreza, el atraso la mala educación, la falta de servicios públicos y de salubridad, etc. Pareciera estar destinada para los “no otros”, que como tales no tienen ni reconocimiento ni derechos. Y cuando, ejercen su capacidad crítica, su racionalidad y exigen su lugar en el Estado y en la sociedad, cuando hacen uso de su palabra, su voz y su pensamiento, aun así, no existen, sino como reflejo barbárico del conflicto, y como el ideal de la sociedad moderna es extirpar el conflicto, el tratamiento que reciben los “no otros” es la represión; donde el Estado, a nombre de la sociedad, emplea sin miramientos la biopolítica y el bio poder. Esto es aplicable no solo para comunidades indígenas, lo es para todo marginado que, aunque “ciudadano” vive siempre al margen, en las fronteras externas periféricas que la sociedad le ha designado, es decir, una especie de metafísica de lo bárbaro; están dentro del Estado y dentro de la sociedad, pero su lugar, es “más allá”.

Insistimos en señalar que esta división social, no de clases (es decir, que no se limita a la confrontación trabajadores–empresarios), posee estos dos componentes, el histórico y el ideológico. Que el abismo entre unos actores sociales y otros, que las fronteras internas (ideológicas y geográficas o periféricas), no es a voluntad de los “no otros” sino una acción política ejercida desde el poder, valga decir, desde los poderes socio–estatales. Pese a lo anterior, el Estado y la sociedad que lo compone, no niegan la comunidad y lo comunitario, de hecho, es uno de los constituyentes de la sociedad en general. Pero su pensamiento y su captación es de orden funcional al Estado y sus normas constitutivas. En tal sentido y de acuerdo con Velásquez, tendremos que:

El Estado Capitalista presenta por comunidad, la figura de un grupo concreto de pobladores. Según esta imagen, comunidad es la familia, la vereda, el barrio, el municipio, el Departamento, la nación, etc. Y son comunidades como resultado de una operación de delimitación realizada por el Estado, sobre la base de la homogeneidad de las necesidades de un grupo de habitantes llevada a cabo para determinar su intervención. Siendo el criterio la operatividad del Estado, no existe contradicción entre la designación de comunidad que les da a estas unidades formales, con la falta de unidad interna entre los componentes de la comunidad con la inexistencia de un colectivo, ni de una vida en común de estos grupos y no existe contradicción porque la comunidad es el Estado. Según esta representación liberal burguesa, el Estado está por encima de los intereses particulares y privados es el representante de los intereses de la comunidad, pues es de ella de donde procede, por delegación, su poder sobre la sociedad. [...] Esta imagen crea la solidaridad de los agentes estatales frente a los usuarios y su sentimiento de que «esos» –los que no pertenecen al aparato estatal– les deben respeto y reconocimiento¹³⁸.

Velásquez denomina Estado-comunitario a la relación entre los grupos sociales ligados al Estado, nosotros preferimos, como ya lo hemos señalado, denominarlo *Estado-sociedad*, con la misma función, donde el Estado es una abstracción, que se encarna en personas que asumen, de múltiples maneras, ser parte del Estado. Repetimos, sin importar el lugar que se ocupa dentro de tal estructura. La denominada crisis de la modernidad (Bauman, 2007), ha permitido que varios de estos sectores sociales, agrupados en estas comunidades delimitadas por el aparato estatal, rompan o se separen de manera crítica del Estado, porque han sido expulsados a razón de las crisis económicas y políticas de la sociedad, las movilizaciones sociales por toda Nuestra América, desde finales de los años 1980 y toda la década de 1990 del siglo XX¹³⁹, así lo demuestran, por lo mismo podríamos hablar de re-emergencia de lo comunitario (Torres, 2013). Y sin demeritar tales movilizaciones, nuestro interés son las comunidades que, pese al avasallamiento histórico, nunca han dejado de serlo; y por eso, sin negarse a ser parte de los Estados nacionales, si han sostenido en su práctica sociopolítica una crítica y confrontación con la sociedad.

¹³⁸ Velásquez (1985) Óp. cit. pg. 11

¹³⁹ Cf. Algranati, Clara, Seoane, José y Taddei, Emilio (2004). *América Latina, neoliberalismo y conflicto social: las configuraciones de los movimientos populares*. Págs. 139-169 En: Amin Samir y Houtart, François (Editores) (2004). *Mundialización de las resistencias. Estado de las luchas 2004*. Bogotá. Ediciones Desde Abajo. ISBN: 9962-645-02-6.

Como lo señalaba Tönnies, las comunidades son previas a las sociedades, tal afirmación, da sustento a nuestra postura, no romántica, de que las comunidades indígenas, pese a los golpes que recibieron tras 1492, continuaron siendo comunidades, en muchos casos disgregadas y refundando nuevas comunidades, entre los huidos de diferentes naciones aborígenes que abandonaron sus territorios o derrotados en sus “guerras de liberación” o huyendo de la explotación colonial. En los lugares donde, la confrontación no fue posible o se perdieron los combates, y triunfo el sometimiento o incluso los “diálogos de paz” –por ejemplo, los *parlamentos* entre mapuches y españoles– se conservaron desde los mismo europeos formas organizativas de las sociedades indígenas –aquí decimos sociedades indígenas en el sentido de que también en ellas operaba, antes de la invasión, una adherencia ideológica, que les permitía identidad societal– Elementos como los mencionados, fueron analizados por José Matos Mar (1976), en un texto ya clásico, sobre las comunidades indígenas de la región Andina en Sur América.

Matos centra su estudio en las comunidades de Perú, Ecuador y Bolivia. Pero los elementos que presenta en su análisis, en términos generales, son “aplicables” al resto de comunidades indígenas de todo el continente americano, pues sus rasgos definitorios son similares, por su puesto, cada una de las comunidades guarda sus propias particularidades, no son copia una de otra, ni se trata de establecer una genealogía, o si hubo una única comunidad originaria de donde se deprenden las demás, una especie de *diáspora* comunitaria de la antigua Abya -Yala. Los aportes de Matos, los encontramos, en lo básico, en todas las comunidades de Nuestra América.

Matos establece tres características afines a todos los sistemas o formas de organización comunitaria indígena

- a. *Control de un espacio físico*, bastante significativo a pesar de la permanente depredación de que ha sido objeto, y que le permitió acceder a los recursos de la tierra;
- b. *mantenimiento de una forma comunal* de disposición de dichos recursos, base de un orden socioeconómico interno fundado en el sistema de parentesco y en la reciprocidad de prestaciones, y que aun dentro de estrechos límites permitió a sus componentes participar en el poder local;
- y c. *preservación de rasgos socioculturales*, definidos, en cierta manera como indígenas o tradicionales.¹⁴⁰(pg. 186)

¹⁴⁰ Matos, Mar, José (Comp.) (1976) Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú. Lima-Perú. Ed I.E.P.

Estas formas definitorias de las comunidades indígenas, las distinguen de otras formas comunitarias, rurales y urbanas, y a pesar de ello, están inmersas dentro de las estructuras estatales desarrolladas en diferentes etapas históricas de América Latina. En la actualidad, y pese a los conflictos reconocidos o no, entre Estado–sociedad y las comunidades indígenas, estas no se consideran así mismas fuera de la sociedad y el Estado, sus reclamos son de orden político; justamente una de sus exigencias es ser reconocidos, no asimilados, como parte de estas sociedades; que ellas, como comunidades, también han ayudado a construir, un ejemplo de ello, es uno de los gritos de combate de los zapatistas; “nunca más un México sin nosotros”, declarado en 1996 durante la Congreso Nacional Indígena.

Otro elemento central en el análisis que nos ofrece Matos, y que ya indicamos más arriba, es el que las comunidades indígenas no han sido estáticas, como cualquier otra formación social, su desarrollo ha sido histórico. Como ya señalamos, las formas comunitarias existentes cambiaron radicalmente a partir del proceso de conquista y colonia, no obstante, aunque desapareció en términos generales la base material, –*estructurales* las llama Matos– que inicialmente las sustentaba, no desaparecieron las comunidades, porque a diferencia de lo que ocurrió en otros procesos comunitarios¹⁴¹, las comunidades indígenas no lo eran solo por cuestiones de producción económica, sino también cosmológicas y cosmogónicas, que incluso hoy, las mantienen vigentes como formación social; al respecto Gavilán, citando un ejemplo sobre los mapuche, sostiene que:

La formación económica, social y cultural, de los pueblos indígenas tiene su base en el desarrollo de la vida comunitaria. El conocimiento ancestral, la vida espiritual, las prácticas, la cosmología y los valores culturales, son todos elementos propios del principio de vida comunitaria. La nación Mapuche, los pueblos andinos, las naciones mayas, y los pueblos originarios del norte del continente, daban solución a sus problemas y satisfacción a sus necesidades a través del principio comunitario. He aquí solo las prácticas más comunes en la nación Mapuche: El *nguillatun*, como ritual espiritual, el *kollagtun*, como arte de parlamentar con otros grupos humanos, el *machitún*, ritual para sanar los enfermos, el *palil* como encuentro social de un juego [...], el *trawun*, como asamblea general para resolver problemas propios de la comunidad y el *mingaco*,

¹⁴¹ Si bien, las comunidades tradicionales no solo se extinguieron en Europa, señalaremos a modo de ejemplo, lo expuesto por Marx y Engel (1975-35-36) en el Manifiesto Comunista: “Donde quiera que ha conquistado el poder, la burguesía ha destruido las relaciones feudales, patriarcales, idílicas. Las abigarradas ligaduras feudales que ataban al hombre a sus “superiores naturales” las ha desgarrado si piedad para no dejar subsistir otro vínculo entre los hombres que el frío interés, el cruel “pago al contado”. Ha ahogado el sagrado éxtasis del fervor religioso, el entusiasmo caballeresco y el sentimiento del pequeño burgués en las aguas heladas del caculo egoísta”

como forma de trabajo comunitario. Lo mismo sucedía con las naciones indígenas del centro y norte del *cosmo* americano¹⁴².

Estos factores, en términos amplios, generales, para todas las comunidades indígenas del continente y pese a los cambios críticos sufridos en diferentes momentos históricos, les han permitido pervivir en cuanto comunidades y sostenerse, no sin problemas, como las violencias del narcotráfico en Colombia y México o de las bandas de terratenientes en Chile.

Un ejemplo, de esta resistencia a desaparecer, lo encontramos en el análisis de Matos, quien señala para el caso de Perú, la formación de los *ayllus*¹⁴³ y de la naciente colonización ibérica, que poseía su propia forma de *comunidad*. Pese al violento encuentro y por política de la corona, los *ayllus*, en cuanto a organización comunitaria, logro permanecer pese a que su base económica desapareció. “La manera específica como ambas instituciones a partir del siglo XVI, intervinieron en su constitución, así como en su proceso histórico [...] no cabe duda que el *ayllu* fue el núcleo de su estructura y la comuna el patrón externo de referencia que la hizo posible [...], su surgimiento respondió a la reestructuración que entonces sufrió el espacio andino, en su adecuación al nuevo orden establecido por la dominación española”. ¿Qué quiere decir esto?, que las antiguas formas o sistemas de organización comunitaria indígena, fueron desapareciendo en las zonas de colonia española, pero al tiempo, y basados en su propia experiencia comunitaria y por necesidades administrativa y económicas, fusionaron su experiencia exógena con la experiencia comunitaria endógena, de manera tal que emergiera una nueva forma comunitaria y pese a lo novedosa de ella misma, si bien su forma o base económica cambio, el resto, se mantuvo relativamente “estable” muy a pesar de la dominación ibérica. Desde un primer momento, señala Matos, que:

Los conquistadores buscaron subyugar la cultura indígena, siendo la extirpación de idolatrías la mejor muestra de este tipo de política. Pero, no es menos cierto también que, al mismo tiempo, recuperaron y utilizaron algunos de los elementos culturales indígenas imprimiéndoles un nuevo carácter, a fin de convertirlos en mecanismos de dominación. De aquí que aun cuando cambiara la faz externa de sus relaciones sociales, la población indígena en cierto modo continuó su propio proceso. [...]. Así fue factible que organización social y cultura siguieran un camino propio, básicamente indígena, con débil influencia hispana; proceso observable en sus manifestaciones actua-

¹⁴² Gavilán (2012) Óp. Cit. pg. 24

¹⁴³ Matos, explica que los *ayllus* son linajes de familiares, cuyos miembros se deben múltiples obligaciones. Estos grupos familiares que en algunos casos han conservado largamente su endogamia y su localización específica, han sido los canales a través de los cuales se transmitió por generación la tenencia de la tierra.

les que revelan una innegable simbiosis, en la que todavía se percibe como elemento ordenador de su vida social un patrón tradicional, que diferencia el mundo comunal, del mundo urbano.

Estas formas de “encuentro” no fueron exclusiva de Perú, básicamente, se aplicaron a todos los espacios de conquista y colonia española en el continente. La razón de esta afirmación, radica, en los ejemplos ya citados y en sus devenires históricos. Por el contrario, donde la invasión no solo española, sino en general europea, fue de tierra arrasada, las comunidades ancestrales, simplemente desaparecieron. Siguiendo la línea trazada por Matos, diremos que, las comunidades indígenas, han enfrentado diferentes mutaciones producto de variados procesos o momentos históricos, llegando a nuestros días. Estos momentos tienen la particularidad, de cambiar el rostro a las comunidades, pero no su carácter ontológico o si se prefiere su esencia. Por ello nos sostenemos en el planteamiento de “lo dado, dándose” como constante ejercicio de emergencias y acontecimientos al interior de estas comunidades y, por tanto, una producción igualmente de conocimientos situados, ejemplo indudable de tales procesos que dieron vida al EZLN, al CRIC y a la CAM. Sin lo comunitario, –como expresión no solo organizativa, diferente a la sociedad, no necesariamente antagónica–, estos y otros procesos organizativos no hubiesen sido posibles. Lo comunitario, que en el mundo indígena es ancestral, interpela a la sociedad, efectivamente, pero nunca o casi nunca ha habido del lado del movimiento indígena la pretensión de imponerse como hegemonía. Lo que sí es absolutamente claro es su reclamo a ser parte del todo, pero en diferencia, lo que algunos han denominado la perspectiva o enfoque diferencial¹⁴⁴. Estos reclamos, poseen sus propios momentos y por tanto tiempos e historias distintas, no obstante, se tejen, en las luchas indígenas que van de 1994 al 2014 y que aquí llamaremos “Invasiones bárbaras”. Estas invasiones, aunque su nomenclatura lo pueda sugerir, nunca han llegado a ser, del tenor destructivo que, si tuvieron la invasión de 1492, o las invasiones propiciadas por los Estados chileno y argentino sobre el territorio y población mapuche.

¹⁴⁴ C.f. ACNUR-colbo (2005) Enfoque diferencial étnico de la oficina del ACNUR en Colombia estrategia de transversalización y protección de la diversidad. Población Indígena y Afro colombiana. Ver también. El Informe de la CEPAL (2000). Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe.

CAPÍTULO 5

Símbolos, iconos, cantos de rebeldía, y análisis semántico

Iconografías rebeldes

Los símbolos de la rebelión, en el EZLN, CRIC y CAM

Banderas y escudos

Las maderas

Contexto, himnos y cantos

El símbolo y su palabra

Campo semántico

Análisis de campos semánticos y sintácticos (Criterios)

Textos Considerados y Relaciones con los Criterios de análisis

Presentación de los distintos himnos de las comunidades analizadas

Análisis ontológico sintáctico; semántico y simbólico

Aspectos sintácticos y morfosintácticos

Resultados de los campos sintácticos, semánticos y simbólicos constitutivos de los tres (3) himnos



Fuente: Desinformémonos

Símbolos, iconos, cantos de rebeldía, y análisis semántico

Iconografías rebeldes.

Si entendemos, las imágenes y su representatividad, como un elemento de la comunicación, es entonces innegable, que desde tiempos inmemoriales o cuando menos muy lejanos, los seres humanos han comunicado algo para él y a otros seres humanos. Las famosas imágenes de color terracota, donde un hombre/mujer armado/a de una lanza corre tras su presa, datan de al menos 40.000 años de historia. Además de representar una labor humana, la necesidad de alimento, se simbolizan animales, como mamut, venados, y caballos. En el caso de Europa, las más famosas son las de Cantabria en España y la de Lascaux en Francia. Pero arte rupestre, con mayor o menor calidad en la estética y la técnica o de durabilidad en el tiempo, las hay por todo el planeta. Lo fundamental del asunto, es que, desde siempre, quizá desde que tuvo conciencia de sí mismo, el ser humano se ha comunicado de variadas formas y una de ellas es la Imagen.

En el caso de Nuestra América, y su época autónoma indígena –precolombina en la terminología oficial– imágenes las hay de todas las formas, tamaños y colores. Las líneas de Nazca en Perú o los Códices mayas, son impresionantes ejemplos de ello. Las imágenes, en su proceso comunicacional, están ligadas al lenguaje o lenguajes simbólicos, dado que no se comunica solo por la palabra. No obstante, no podemos olvidar que es la palabra la que nombra o bautiza. Pero la imagen posee la potencia de comunicar, lo que a veces la palabra no puede. “Una imagen vale más que mil palabras” se ha dicho. Y en efecto es así, para cientos de miles de imágenes. Un venado, un caballo, por ejemplo; son reconocibles, como imágenes que representan a un animal en particular, basta que se tenga la noción de un animal u otra cosa, para reconocerla en una imagen. La elaboración de la imagen, de hecho, es una acción, que implica un tiempo de trabajo, de diseño, uso de materiales, pero fundamentalmente es *acción comunicativa*. Tampoco podemos olvidar que la palabra posee la capacidad de “dibujar” en la mente del escucha, imágenes, esto es la narración. Porque la historia no es únicamente grafía, además es oralidad y por tanto memoria.

La imagen desde siempre ha hecho suyos los muros, para contar la cotidianidad, para decir, de un hecho extraordinario. Para narrar la vida de personajes fabulosos o de desastres. Desde la Piedra roseta hasta Nazca. O desde las Pirámides de Egipto hasta las de Cetro América, la imagen lleva consigo la carga del testimonio que, en ocasiones, la palabra no puede. Los muros de las cárceles, por ejemplo, nos evidencian la queja, del dolor. Las cuenta rayas, nos ha-

blan de una o muchas historias allí vividas. Pero muchas veces, si el prisionero/a no es famoso/a, solo nos queda el muro con su memoria.

Las imágenes en tanto creación humana, tiene su historia, pero no es cuestión únicamente de estéticas, vanguardias, técnicas y materiales. También lo es en el terreno político, social y cultural. La imagen se disputa el espacio de su narración, bien sea el muro, el papel, o en la actualidad el espectro electromagnético (radio, televisión, cine e internet). La disputa se da en el campo comunicacional, en captar audiencias. De esta manera el hacedor de imágenes, individual o colectivo, es un agente. Un agente comunicador, que agencia u objetiva a su público. La performance usada por el o los agentes, puede ser estética únicamente. Pero las estéticas, igualmente, son políticas y económicas si su objetivo es incitar al consumo o políticas si convoca una manifestación de apoyo o repudio. La imagen pues, no es un “dibujo” inocente. En el campo de las disputas, es un artefacto, una herramienta de producir ideas, fijarlas o anularlas por otras imágenes.

El artefacto no necesariamente es un aparato, una maquina física. Puede ser, como un cartel, que, aunque físico, su imagen es intangible. Su potencia no está en su forma artefactual, sino en su capacidad para comunicar. De esta potencia comunicacional nos ocuparemos en este apartado sobre las iconografías o imágenes que han emergido codo a codo con el movimiento indígena nuestroamericano. Esta novedosa iconografía ha echado mano, de artefactos occidentales para su creación y reproducción. Pero no es un arte únicamente del presente, lo es, presencial, en sentido del pasado. Es una iconografía espiral, que va y viene, que se hace y rehace en el espacio tiempo.

La acción comunicativa, no lo es por el hecho real de comunicar, como un trabajo o ejercicio. Alguien que dice y alguien que escucha, o alguien que dibuja y alguien que observa. De hecho, Habermas (1999), llama la atención sobre el “peligro” de asimilar la acción con el “habla” y la interacción con la simple “conversación”¹⁴⁵. En consecuencia, la acción comunicativa lo es, porque conlleva, a la interacción. La comunicación, en sus lenguajes, habado, escrito e icónico, incluso abstracto, genera relaciones de subjetivación entre los sujetos de la comunicación. En tal sentido, la imagen no es un objeto, es un sujeto de la comunicación. Una imagen, dibujo, pintura, fotografía, etc., que me dice algo, que yo interpreto, que me interpela, o

¹⁴⁵ Habermas, Jürgen (1999) Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social. Madrid. Taurus. ISBN: 84-306-0339-5 (Tomo I). Pg. 138

que puedo interpelar. Así, la acción comunicativa lo es en tanto productora de cultura. Al respecto el profesor Rafael Ávila (2007)¹⁴⁶, señala que:

Los sujetos inician su apropiación de la cultura intercambiando universos simbólicos, de modo que los procesos de comunicación con el otro [...] juega un papel determinante en la in-corporación del sujeto a la cultura, y en la in-corporación, internalización de la cultura en el sujeto. La conversación teje palabras, y estas tejen las relaciones entre los sujetos, construyendo así el tejido social. [...] De aquí, se infieren dos enunciados que es conveniente explicitar:

- La génesis y el desarrollo de la subjetividad están, entonces, ligados a procesos de comunicación. A mayor grado de apropiación de la cultura y del lenguaje, una mayor expansión y un mayor crecimiento de la subjetividad.
- La emergencia y el desarrollo de la subjetividad están inscritos en una atmosfera de permanente tensión, contradicción y lucha entre los discursos e intereses de diferentes grupos que la requieren desde “orillas” diferentes, a veces contrapuestas. Situación ante la cual el sujeto reacciona configurando respuestas de **sometimiento o resistencia**¹⁴⁷

Someterse o resistir, será siempre, en el marco de una cultura general o hegemónica. Pero quien se somete o resiste, en tanto sujeto. Es un cuerpo. Es mediante esta forma corpórea, o mejor aún, es con ella, como artefacto, que ese sujeto ejecuta una acción, sea pasiva; someterse, o activa; resistir. El cuerpo, posee en su estructura interna un aparato fonador, que le permite el habla, que es una forma de expresión, pero no la única. El cuerpo en sí mismo, con sus movimientos y su recubrimiento (ropa, atuendos, joyas, etc.) comunica, se pone en escena, dice y nos dice algo. El cuerpo así representado y entendido, es una imagen.

Habermas en su teoría de la *acción comunicativa*, privilegia el habla, no por su acción fonadora, sino, por la capacidad o potencia que ella ejerce en otros, convidándonos a la interacción. Es decir, para Habermas, la comunicación no se reduce, a la mera conversación, sino a las múltiples influencias, por decirlo de algún modo, que unos y otros ejercemos subjetivándonos mutuamente, mediante el habla. En el entendido, de que el habla, no el sonido de las

¹⁴⁶ Ávila, Rafael (2007) La formación de subjetividades, un escenario de luchas culturales. Bogotá. Editorial Antropos. 2007. ISBN: 978-958-9307-67-0

¹⁴⁷ Óp., cit. pg. 40. Corchetes nuestros, negritas en el original.

palabras, sino, las palabras y su significado y significante permiten la acción. Acción que puede transformar realidades. Por ejemplo, discursos sobre el medio ambiente y la necesidad de luchar por el planeta y contra las prácticas extractivistas del neoliberalismo. Estas son palabras, pero palabras, transmitidas e interactuadas, por un cuerpo, que ha razonado y pretende razonar con otros cuerpos por medio del habla significante o con sentido. De este modo:

Las acciones son realizadas en cierto modo mediante movimientos del cuerpo. Pero esto hay que entenderlo en el sentido de que el actor co-realiza esos movimientos cuando sigue una regla de acción, técnica o social. Co-realización significa que el fin del actor es la ejecución de un plan de acción, y no de los movimientos corporales con cuya ayuda realiza las acciones. Un movimiento corporal es elemento de una acción, pero no una acción¹⁴⁸.

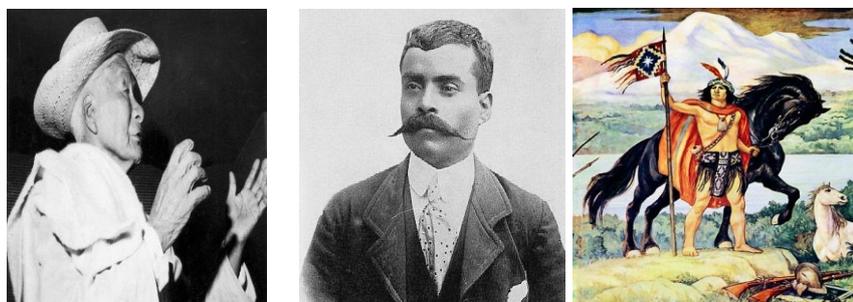
De acuerdo con lo anterior, podemos afirmar que acción sin sentido no es acción, sea del habla o corporal, o simbólica, porque no ejercerá sobre el mundo o mundos ninguna influencia o transformación. Señalemos como ejemplo, la Guardia Indígena del Cauca. Siempre, que esta estructura organizativa del CRIC, se pone en acción, lo hace mediante un plan de acción previo, cuidar a los manifestantes durante una acción de protesta, por ejemplo. Para ello, se pone en juego, el cuerpo, no como el cuerpo que posee movimientos naturales, sino la performance individual del o de la Guardia, con sus atavíos y su puesta en escena, un ritual de resistencia, que sin duda convoca para transformar.

Ahora, bien, la propuesta crítica de Habermas, de acción comunicativa, la asumimos desde los cuerpos que nos hablan y nos comunican, que nos llevan a la interacción. Cuerpos iconizados en símbolos de resistencia. Como la imagen de Emiliano Zapata, que es símbolo de lucha de los zapatistas. Pero además de estos cuerpos-símbolos del pasado, pero presentes en la memoria. Están los cuerpos del presente, cuya acción está anclada en el pasado ancestral. Cuerpos reconocidos por su liderazgo, pero los hay igualmente cuerpos que, por medio de su hacer artístico, y mediático, nos convocan a la interacción, a intervenir en el mundo. Y están los objetos, –artefactos– iconizados, como la *capucha* zapatista, el *bastón de mando* de la Guardia Indígena, o el *Palín* Mapuche, tantas veces perseguido y prohibido. Entonces, diremos con Habermas, que, “Llamo acciones sólo a aquellas manifestaciones simbólicas en que el actor entra en relación al menos con un mundo (pero siempre también con el mundo objetivo)”¹⁴⁹. Estos mundos, contienen sus criterios, que en la acción son centrales. El objetivo posee la

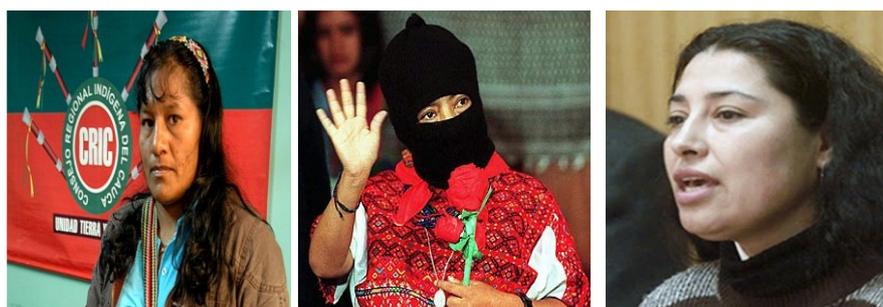
¹⁴⁸ Habermas (1999). Óp. cit. pg 141

¹⁴⁹ Óp. cit. pg. 139

verdad; el social, posee la rectitud, que también puede ser la ética y la dignidad. Y el mundo subjetivo, que, es o pretende ser poseedor de la verdad. Las luchas indígenas desarrolladas en Nuestra América, poseen la carga de “nuestra voz, nuestra palabra, nuestra verdad”.



Íconos del pasado y algunas de sus imágenes, en acción del presente¹⁵⁰.



AIDA QUILCUE-CRIC

Comta. RAMONA-EZLN

PATRICIA TRONCOSO-CAM¹⁵¹

Íconos del presente y algunas de sus imágenes, en acción afincada en la ancestralidad.

Si los cuerpos, pueden ser representaciones de sí mismos y además de algo más que ellos mismos, por su acción en movimiento transformador de mundos. Entonces, diremos, para el estudio que nos ocupa, que tenemos los cuerpos que en su acción no se representan a ellos mismos, sino al cuerpo social, la comunidad y sus luchas, mediante el arte, del mural y el cartel. Que otros cuerpos, como los de las imágenes, son cuerpos que se representaron y representan a sí mismos como íconos de lucha. Esto, por supuesto, no obedece a egolatrías, sino a las circunstancias situadas en escenarios populares de lucha, que ha puesto a estas personas en el papel de líderes y lideresas, que son solo momentáneos, porque comprenden que el movi-

¹⁵⁰ Imágenes tomadas respectivamente de: Quintín Lame <https://www.proclamadelcauca.com/etiqueta/manuel-quintin-lame/>; Biografía Emiliano Zapata, [plusemas.com](https://www.plusemas.com); Lautaro, [biografiayvidas.com](https://www.biografiayvidas.com)

¹⁵¹ Imágenes tomadas respectivamente de: [Indepaz.org](https://www.indepaz.org), entrevista a Aída Quilcué; Ramona, el corazón del EZLN. [elmundo.es](https://www.elmundo.es); Colectivo Libertaria D-genero proyectil letal. Troncoso.

miento indígena, en tanto acción política, los y las trasciende. El subcomandante *Marcos*, después *Galeano*, es un ejemplo de ello.

Charles Sanders Peirce (1974)¹⁵², en sus estudios sobre el ícono, establece una serie de categorías para su comprensión, las que no se pueden interpretar fuera de contexto, puesto que las imágenes y sus representaciones están contenidas, valga decir, situadas en un realidad social que las hace posible. Si, por ejemplo, la lideresa, Patricia Troncoso, aunque fuese chilena, pero no estuviese vinculada a la Coordinadora Arauco Malleco–CAM, seguramente no sería ella, un ícono y símbolo de la lucha indígena en ese país.

Peirce, formula su teoría, estructurándola en triadas. Estas triadas se encargan o tienen por función establecer la relación de un concepto con otro. Así encontramos; ícono, símbolo, signo, e índice. Además: representamen, intepretante y objeto. Para observar la lógica de estas triadas, citaremos a modo de información, los triángulos de relación elaborado por la profesora Claudia Arellano Vázquez (2016)¹⁵³



Como vemos la teoría de Peirce es compleja, no obstante, lo central es comprender sus relaciones internas y con el contexto o externas, es decir de acción comunicativa. Peirce señalaba que:

¹⁵² Peirce, Charles Sanders (1974). La ciencia de la semiótica. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.

¹⁵³ Arellano Vázquez, Claudia (2016). Estudios del signo. México. Universidad Autónoma del Estado de México. En: <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/63396/secme-28824.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Un *Signo*, o Representamen, es un *Primero* que está en tal relación triádica genuina con un *Segundo*, llamado *Objeto*, como para ser capaz de determinar a un tercero, llamado su *Interpretante*, a asumir con su *Objeto* la misma relación triádica en la que él está con el mismo *objeto*. La relación triádica es genuina, vale decir, sus tres miembros están *ligados* entre sí de modo tal que no se trata de [...] de relaciones diádicas. Esta es la razón por la cual el *Interpretante*, o *Tercero*, no puede estar en una mera relación *diádica* con el *Objeto*, sino que debe estar en tal relación con él que sea como la relación que tiene el *Representamen* mismo¹⁵⁴.

Es importante, tratar de entender esta lógica, para comprender por qué, en el caso que nos interesa; una capucha, un bastón, un himno, un cartel, un mural, etc. Son objetos e imágenes que se trastocan en símbolos, mediante íconos, que alcanzan su importancia social, en tanto son reconocidos por un individuo o individuos colectivos. Es decir, que el signo, representa para el observador, que no es pasivo, un significante, esto es que cobra sentido para él. En el entendido de que tal sentido, está en contexto o situado. Entonces tenemos que un signo, dependiendo de sus cualidades, de relación e interrelación puede ser, ícono, símbolo e índice. O, al contrario, cada uno de estos tres elementos puede ser un signo, en el entendido de que el signo es un significante que cobra sentido para el observador, que establece una relación con el ícono, el símbolo o el índice.

El observador, un cuerpo humano, es quien establece la representación siempre y cuando, para él, aquello que observa, posee sentido, en relación directa con el “objeto” que puede ser un cuerpo en movimiento. Por ejemplo, los campesinos que, en la mañana del 1 de enero de 1994, observaron, de primera mano, a los guerrilleros del EZLN. Igualmente puede ser en una relación indirecta. Ver una imagen, fotografía, dibujo, cartel, mural del Subcomandante Marcos y establecer la relación con los zapatistas, aunque nunca se los haya visto. Esto también es válido para la palabra, escrita o grabada. Por ejemplo, escuchar un discurso zapatista o de la CAM, son representaciones que marcan o significan al observador o al escucha, en términos de Peirce, un tercero, que es determinado por el signo. O en términos de Habermas, este tercero, que no es pasivo en el proceso de comunicación, es copartícipe de una acción comunicativa.

¹⁵⁴ Peirce. Óp. cit. pg. 45



Imagen tomada de Museo Nacional, gov.co

El *ícono*, por su parte en tanto signo, es o puede ser toda imagen, que posee en si misma relación directa con el objeto que dice representar. El bastón de la Guardia Indígena, por ejemplo. Es un objeto, un “pedazo” de madera, que, en tanto tal, no representa sino eso, madera. Pero en su contexto, el de la Guardia, es un trozo de madera ritualizado, que representa a los guerreros milenarios, que representa lucha. Entonces, este trozo de madera ya no es solo madera, es un objeto en forma de bastón, cuyo sentido o signo es la lucha de los indígenas del Cuaca.

El *índice*, en tanto signo, es aquel objeto, que me indica algo, por ejemplo, si en las carreteras de la Araucanía, en Chile, observo, que ondea una tela con una *ngimiñ*¹⁵⁵ y con una clava, y estoy medianamente enterado del conflicto existente. Mi interacción con el objeto que ondea, me indicará que estoy en territorio Mapuche, y más exactamente que allí hay presencia activa de la Coordinadora Arauco Malleco.

¹⁵⁵ Estrella de ocho puntas, similar en su estructura o forma a la Chacana de los Incas. Desde la astronomía, estas hacen referencia al “lucero” o Venus. Que en su brillo y vista desde la tierra asemeja ocho puntas. Su primera aparición simbólica, habría sido en manos de Lautaro. Según la pintura de 1946 elaborada por Pedro Subercaseaux y que aquí, la presentamos al lado de las figuras de Quintín y Zapata.



Imagen tomada de Red. Latina. Sin Fronteras

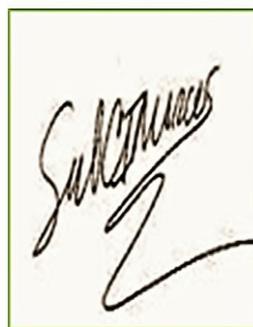
<https://redlatinasinfronteras.wordpress.com/>

El *símbolo*, como signo, es quizá el elemento más amplio o el más abarcador, El bastón de mando de la Guardia Indígena, la bandera de la CAM, el himno del EZLN, son íconos, y sin duda son índices, pero, más allá de la teoría, son comprendidos como símbolos por las gentes que los vivencian en primera, en segunda o en tercera persona. En todo caso, el símbolo genera en el observador un mensaje. Solo que este mensaje rompe con la clásica forma de la “comunicación”, *emisor–mensaje–receptor*. El receptor, ya lo hemos dicho no es un ente pasivo, reacciona de una u otra forma al mensaje, a la imagen u objeto que le indica algo. Establece una interacción. La primer reacción o interacción es cerebral, por y con los sentidos. Lo que en sí mismo es una alta acción comunicativa.

Para explicarlo mejor, valgámonos de la imagen del Subcomandante Marcos. Que es un cuerpo en movimiento, que a su vez moviliza a otros cuerpos mediante la acción comunicativa de sus discursos y su figura, pero no lo hace en cuanto Marcos, sino en representación de las mujeres y hombres del EZLN. Entonces este cuerpo sin rostro, es un ícono, es un índice y es un símbolo.

El ícono es un imagen u objeto (escultura, por ejemplo) que se asemeja, sin serlo, al objeto real. Es decir, reconocemos al objeto, por la imagen que lo representa. Siempre y cuando, o por analogía, contemos con la información que nos permita generar el *representamen*, diría Peirce. Las siguientes imágenes, del famoso guerrillero, –que en sí mismo, es un ícono o cuerpo iconizado–. Son, una fotografía y una convención o símbolo (dibujo) y su firma. La fotografía, es un ícono, que nos representa a Marcos. El dibujo, nos simboliza a Marcos y su

firma, puede ser un indicio, de él. Peirce, señalaba que: “Un ícono es un Representamen cuya Cualidad Representativa es una Primeridad de él en tanto Primero. Esto es, una cualidad que el ícono posee en tanto cosa lo vuelve apto para ser un Representamen. Así, cualquier cosa es apta para ser un Sustituto de otra cosa a la que es similar”¹⁵⁶.



Imágenes tomadas de www.ezln

Ahora bien, en el contexto de la lucha desarrollada por el EZLN, el CRIC y la CAM, en los últimos 20 años de lucha de estos tres movimientos indígenas, las imágenes de todo tipo, los discursos políticos, sus poesías, sus cantos e himnos, sus emisoras y sus producciones audiovisuales propias o en asociación, entre otras, dan cuenta de una nueva y novedosa forma de comunicación en acción, que a su vez implica la creatividad rebelde, la re-existencia o mejor la resistencia cultural. Esto es que junto a la “re emergencia” de los movimientos indígenas. Ha emergido una acción comunicativa que disputa justamente el campo de la comunicación, ya no es –aunque por su hegemonía lo continúa haciendo– el establecimiento el único que presenta al “indio” en sus medios, sean estos prensa, noticieros radiales o visuales, libros escolares, etc. Ahora, el indígena se muestra a sí mismo, para él, para los suyos y para los no indígenas. Su acción comunicativa, es arte, pero arte en rebeldía con el sistema, y su acción fundamental es cultural, una verdadera revolución cultural, una revolución de la imagen. Su arma, una especie de *iconoclastia*, que crítica, que cuestiona, que, con imágenes de resistencia, desbarata, hace pedazos la otrora imagen que el Estado nacional, y su ideología mestiza creó sobre el indígena y lo indígena, esto es; el establecimiento, la hegemonía nos vendió, e instaló en nuestro imaginario, la imagen del indio incivilizado, del bárbaro. Así pues, la ima-

¹⁵⁶ Óp. Cit. pg. 46

ginería, emergida e insurgida desde las comunidades indígenas, ha producido, cuando menos dos acontecimientos. Uno interno, donde el indígena se reconoce a si mismo por medio de la producción propia de su imagen y hacia afuera, comunicando desde la imagen el porqué de la rebelión. En ambos casos estamos hablando de una acción que transmite un mensaje que transforma mundos. Las imágenes, las que produce la hegemonía sobre el indígena, y las que éste genera, se confrontan en el mundo de las comunicaciones, en sus formas tradicionales, como los muros o los carteles, pero además por los medios tecnológicos actuales como la internet. No se equivocaba McLuhan (1956), cuando acotaba que “el medio es el mensaje”.

Todos los medios nos vapulean minuciosamente. Son tan penetrantes en sus consecuencias personales, políticas, económicas, estéticas, psicológicas, morales, éticas y sociales, que no dejan parte alguna de nuestra persona intacta, inalterada, sin modificar. El medio es el mensaje. Ninguna comprensión de un cambio social y cultural es posible cuando no se conoce la manera en que los medios funcionan de ambientes¹⁵⁷.

Asumiremos el “medio” como el instrumento o artefacto, mediante el cual se desarrolla la acción comunicativa y que lleva “impreso”, “estampado” “tallado” un signo. Sean estos, capuchas, banderas, himnos, consignas de lucha, mapas del territorio o cartografías, trajes o ropas tradicionales, entre muchas más. Donde la “acción comunicativa presupone el lenguaje como un medio dentro del cual tiene lugar un tipo de procesos de entendimiento en cuyo transcurso los participantes, al relacionarse con un mundo, se presentan unos frente a otros con pretensiones de validez que pueden ser reconocidas o puestas en cuestión”¹⁵⁸.

Cuando, la performance, de las imágenes, no es solo una puesta en escena con sus respectivas estéticas, sino que, además, se expresa en el campo de lo político, estamos entonces ante un escenario de confrontación, una disputa, que se da entre imágenes. De un lado la iconografía del poder, de la autonomía imperante, y del otro, la iconografía rebelde. Las imágenes rebeldes, se establecen en dos planos, el reconocimiento y el cuestionamiento. Estas son de doble vía. Es una acción política y al tiempo pedagógica. En el reconocimiento, está implícito el autorreconocimiento. El indígena que se reconoce como tal en su propio hacer artístico. El del reconocimiento del no indio, que reconoce la imagen, como hecho de empatía y simpatía, y posiblemente de auto reconocimiento en su indianidad mestiza. En ambos casos, genera una

¹⁵⁷ McLuhan, Marshall (1969) El medio es el mensaje, un inventario de efectos. Buenos Aires. Editorial. Paidós. Pg. 51

¹⁵⁸ Habermas. Óp. cit. pg. 143

toma de postura política, que hace también a la Terceridad, cuestionar, asumir como suya la imagen rebelde. Emerge entonces una iconoclastia. La imagen rebelde que cuestiona a la imagen del poder.

La iconoclastia, al menos en el mundo occidental, tiene su origen en la destrucción de imágenes durante el Imperio bizantino, que se enfrasco en una “guerra” de imágenes religiosas, que en buena medida cobra la “vida” de pinturas y esculturas cristianas. La destrucción de imágenes, no fue exclusiva de aquella época, ni de únicamente esa parte del globo terráqueo. Más allá del término, la destrucción de imágenes, dentro de la propia cultura, o de una cultura contra otra, ha estado presente en diferentes momentos históricos. En este caso de lo que hoy denominamos América, la “iconoclasia” o iconoclastia, también tuvo sus episodios en la antigua Abya-Yala. La estudiosa de la iconoclasia Megan O’Neil (2018)¹⁵⁹, señala en sus teorías, que tal acción, no se limita a la destrucción “violenta” de imágenes por cuestiones religiosa, o al menos únicamente no solo, por esa razón. En tal sentido señala que existen cuando menos tres formas de iconoclasia, violenta, transformadora y renovadora. Y de acuerdo a ello, las clasifica en *malévolas* y *benévolas*. Las primeras serán la destrucción por completo o en buena medida de la imagen y benévolas las que permiten la “supervivencia” aunque mutilada de la imagen y/o la posibilidad de su renovación por la nueva cultura hegemónica.

La destrucción, transformación o renovación, la hemos visto en Chiapas, en 1992, en Colombia, en Popayán capital del Cauca y la misma capital del país y en Chile, como acciones indígenas. Generalmente se han limitado a tumbar las estatuas o iconos de los invasores europeos, más no a su destrucción, sino como una acción política de recuperación simbólica del otrora espacio ancestral. Este tipo de acciones, lo que buscan es generar, no la destrucción sino el debate, entorno a la memoria histórica. La destrucción violenta de la iconografía indígena, más bien estuvo del lado europeo que prácticamente arrasó toda imagen, señalando de “idolatría” a las religiones indígenas. Algunas tuvieron cierto rasgo de “renovación” desde el punto de vista del culto. Por ejemplo, el hoy Cerro de Monserrate en Bogotá, fue otrora, cetro ceremonial de los indígenas Muisca. José González Zarandona (2018), señala al respecto que:

[...] la iconoclasia se extiende para denominar todos aquellos ataques que buscan destruir una parte importante de la identidad y de la historia de una nación, un grupo cul-

¹⁵⁹ O’Neil, Megan E. (2018) *Violencia, transformación y renovación: La naturaleza variopinta de la iconoclasia maya*. En: La iconoclasia Un motor histórico. Istor, revista de Historia Internacional Año XIX, número 74. Págs. 148-149

tural o una minoría. [...] No es casual, por lo tanto, que los iconoclastas utilicen la destrucción del patrimonio, ya sea éste en forma de monumentos, obras de arte o bibliotecas enteras, para borrar de la faz de la tierra la evidencia de que otros pueblos, otras costumbres y otras maneras de pensar, conformaban el territorio. Al buscar eliminar los vestigios de otras culturas, los iconoclastas aspiran a alcanzar la pureza, ya que la multiculturalidad conduce a roces entre las diferentes culturas [...]. En este caso, el genocidio cultural se entiende como un arma de los iconoclastas para consolidar la idea de que sólo una civilización es dueña del territorio¹⁶⁰.

En efecto, en el caso latinoamericano y a partir de 1492, el fenómeno iconoclasta se impuso, posteriormente, lo harían los Estados nacionales, con un objetivo claro, destruir lo indígena, en las nuevas formaciones socioculturales, donde estos en tanto tales, o sea indígenas, no tenían cabida, deberían transitar el camino del “blanqueamiento” es decir, del mestizaje. Las luchas actuales, no son por el derrumbe de unas esculturas o unos murales, lo es fundamentalmente por la memoria, y en ello, la imaginaria juega un papel central, en una especie de iconoclastia, que no destruye, pero que si confronta desde lo simbólico el poder. La razón de esta confrontación, de este campo en disputa, radica, en que la hegemonía, una vez consolidado su poder, ya no practicaba la iconoclastia, sino que asumía una nueva iconografía. O bien mantenía, los “ídolos” europeos en sus pedestales como íconos de “civilización”, o mostraba a los indígenas como signo de incivilizado, de bárbaro. Como, por ejemplo: *Los constructores* (1995), escultura de José Luis Padilla Retana¹⁶¹, ubicada en Morelos, México, refleja la lucha por la imagen y sus relatos. Finalmente, la escultura fue derribada por integrantes del Consejo Indígena de Michoacán.

¹⁶⁰ González Zarandona, José (2018) *De la iconoclasia como motor histórico*. En: En: La iconoclasia Un motor histórico. Istor, revista de Historia Internacional Año XIX, número 74. Pg. 7

¹⁶¹ El escultor y hacedor de la polémica escultura. En entrevista al medio La voz de Michoacán, sección Cara a Cara. señala, que su intención nunca fue de ofensa, sino de reconocimiento a las diferente clases de personas que construyeron Morelia. Ver entrevista completa en: <https://www.lavozdemichoacan.com.mx/michoacan/cara-a-cara/mi-obra-no-ofende>



Imagen Tomada de: <https://www.elsoldemorelia.com.mx/local/cn-morelia-lanzan-peticion-para-remover-estatua-cn-acueducto-por-mensaje-racista-5366722.html>.

Los símbolos de la rebelión, en el EZLN, CRIC y CAM

Si bien, han caído algunas esculturas, lo real es que la confrontación y su fuerza, por la imagen y su narrativa, se desarrolla en el campo del cartel impreso, de las paredes muros, de la prensa alternativa (escrita, radio, tv y cine y el uso de internet), de textos alternativos para el estudio y la formación política, y en la creación de símbolos que representan la identidad. Esta imaginería no es únicamente el uso de materiales, de texturas y colores, es fundamentalmente el pensamiento ancestral que les antecede. Un excelente ejemplo de ello, son los sin número de libros tejidos, porque cuentan historias. Que no son producidos en serie, de manera “industrial” o la repetición de la artesanía, sino que son, como las obras de arte occidental, piezas únicas, porque en ellas va impresa la relación de la tejedora o tejedor, con el cosmos. En el caso de mochilas o utensilios de carga, casi todos inician con una espiral. Pero igual si es una manta, o un chumbe (especie de correa) ninguno es igual a otro.

Para ejemplificar y explicar mejor lo anterior, recurriremos solo a algunos elementos de toda la rica producción de simbología indígena de Chiapas, Araucanía y Cauca, en el contexto de la lucha política desarrollada por estas comunidades.

Banderas y escudos



La bandera, que al mismo tiempo es el escudo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, y que se dio a conocer en 1994 durante el alzamiento indígena en Chiapas, esta referenciada en su simbología por el propio *comandante Tacho*¹⁶², quien en una ceremonia ritual de investidura al Sub comandante Marcos, señalaba, en los *Siete Mensajes* la relación de la bandera nacional mexicana, y la del EZLN. (17 de noviembre de 1994)

Bandera Nacional:

En esta tela va la palabra de todos los mexicanos pobres y su lucha desde los viejos tiempos. Debes luchar por todos ellos, nunca por ti, nunca por nosotros. *Para todos todo, nada para nosotros*. Somos mexicanos que queremos ser libres. Ésta es la bandera de la historia. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la libertad.

Bandera EZLN:

En esta estrella de cinco puntas va la figura del ser humano: la cabeza, las dos manos y los dos pies, el corazón rojo que une las cinco partes y las hace una. Somos seres humanos y eso quiere decir que tenemos dignidad. Ésta es la bandera de la dignidad. Recuerda siempre que nuestra lucha es por el hombre.

Los denominados *Siete Mensajes*, no son solo palabras poetizadas, son la representación de siete símbolos, ancestrales, esto es, del pasado en presente y además representan a las siete comunidades indígenas chiapanecas que están aglutinadas bajo el EZLN. Al respecto continua el Comandante Tacho:

Arma:

¹⁶²los siete mensajes con que el comandante tacho entrega a Marcos, a nombre del CCRI, el bastón de mando en el aniversario del EZLN. 17 de noviembre de 1994. En: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/11/17/comandante-tacho-siete-mensajes>

En esta arma va nuestro corazón guerrero. Es nuestra dignidad la que nos obliga a tomar las armas para que nadie tenga que tomarlas nunca más. Somos soldados que quieren dejar de ser soldados. Ésta es el arma de la paz. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la paz.

Bala:

En esta bala va nuestra tierna furia. Es nuestra gana de justicia la que mueve esta bala para que hable lo que nuestras palabras callan. Somos voces de fuego que quieren alivio. Esta es la bala de la justicia. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la justicia.

Sangre:

En esta sangre va nuestra sangre indígena. Es el orgullo que heredamos de nuestros antepasados, el que se hace sangre, que nos hace hermanos. Somos sangre que riega el suelo y clama la sed de nuestros hermanos todos. Ésta es la sangre de los hombres y mujeres verdaderos. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la verdad.

Maíz:

En este maíz va la carne de nuestro pueblo. Nosotros somos los hombres y mujeres de maíz, los hijos e hijas de los dioses primeros, de los hacedores del mundo. Somos maíz que alimenta la historia, el que enseña que hay que mandar obedeciendo. Este es el maíz que doliendo alivia el dolor de nuestros hermanos todos. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la democracia.

Tierra:

En esta tierra va la casa de nuestros muertos más grandes. Nosotros somos los muertos de siempre, los que tenemos que morir para vivir. Somos la muerte que vive. Ésta es la muerte que da vida a nuestros hermanos todos. Recuerda siempre que nuestra lucha es por la vida.

Siete fuerzas: tzotzil, tzeltal, tojolabal, chol, mame, zoque y mestizo. Que siete veces siete crezca la lucha. Siete palabras y siete caminos: vida, verdad, hombre, paz, democracia, libertad y justicia. Siete caminos que dan fuerza al bastón de mando de jefe de los hombres y mujeres verdaderos.

Recibe, pues, el *bastón de mando* de las siete fuerzas. Llévelo con honor y que no anclen en él las palabras que no hablan los hombres y mujeres verdaderos. Ya no eres tú, ahora y desde siempre eres nosotros.

La bandera rojinegra del EZLN, como vemos no se antepone a la bandera nacional mexicana, por el contrario, se complementan, en el sentido de que los zapatistas, también se cobijan con ella, como hijos e hijas, de la Revolución que lideraron Villa y Zapata. Desean dignificarla, para ello su convocatoria de lucha a todo el pueblo de México en la Convención Nacional Democrática el 8 de agosto 1994. A ocho meses del alzamiento, el EZLN, emite la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, convocando la Convención como repuesta a los fracasados diálogos realizados en la Catedral de San Cristóbal de la Casa, capital de Chiapas. La ruptura se da en las pretensiones del gobierno Federal de reducir el conflicto indígena a lo regional chiapaneco, desconociendo, que la situación de Chiapas, era en términos generales la misma que padecían todos los pueblos indígenas de México y por extensión, los pobres del país. La Convención pretendía, instaurar un *Gobierno de Transición*, un *Congreso Constituyente*, y la redacción colectiva de una *Nueva Constitución*¹⁶³.

La Convención además de ser un acto político de desafío al gobierno, es un acontecimiento hacia el interior del movimiento indígena y hacia afuera para la sociedad mexicana. Por segunda vez, pero en esta ocasión con una connotación mucho más amplia, emerge Aguascalientes, Zapata y Villa, Magón y Carranza, volvían a sus monturas. Pero esta vez encarnados en al menos 6000 participantes, que los organizadores denominaron “un chingo”. La capacidad de convocatoria, lleno de más orgullo, es decir, identidad, a los indígenas que por primera vez eran convocantes, protagonistas de la historia de México. En 1914, el 10 de octubre, se realizó en Aguascalientes la Soberana Convención Revolucionaria, en 1994 en Chiapas, se repetía el acontecimiento en presente. Allí, el sub comandante Marcos declaró:

Por mi voz habla la voz del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Aguascalientes, Chiapas. Un cuartel, un bunker, una fábrica de armas, un centro de adiestramiento militar, una bodega de explosivos.

Aguascalientes, Chiapas. El Arca de Noé, la Torre de Babel, el barco selvático de Fitzcarraldo, el delirio del neozapatismo, el navío pirata, la paradoja anacrónica, la tierna locura de los sin rostro, el despropósito de un movimiento civil en diálogo con un movimiento armado. [...]

¹⁶³ Por qué se requiere otra constitución y un gobierno de transición, 31 de julio de 1994. En: EZLN; Documentos y comunicados I. 1 de enero / 8 de agosto de 1994. Págs. 295-300

Esperamos de la Convención Nacional Democrática la oportunidad de buscar y encontrar alguien a quien entregarle esta bandera. La bandera que encontramos sola y olvidada en los palacios del poder, la bandera que arrancamos con nuestra sangre, con nuestra sangre, de la apenada prisión de los museos, la bandera que cuidamos día y noche, que nos acompañó en la guerra y que queremos tener en la paz. La bandera que hoy entregamos a esta Convención Nacional Democrática, no para que la retenga y la escatime al resto de la nación; no para suplantar probables protagonismos armados, con probados protagonismos civiles; no para abrogarse representatividades o mesianismos.

Sí para luchar porque todos los mexicanos la vuelvan a hacer suya, para que vuelva a ser la BANDERA NACIONAL, su bandera compañeros¹⁶⁴.

Dos años antes, de la rebelión zapatista, otra convención se desarrollaba en el sur de Chile. El Consejo de Todas las Tierras, que reunía a todos los pueblos Mapuche, escogieron, entre muchas propuestas, la que consideraron recogía todos los colores de las diferentes comunidades y de las diferentes banderas Mapuche, tanto del lado chileno como argentino. Además de tomar elementos ancestrales fundamentales como el siempre verde y árbol sagrado del Canelo, como el *Cultrum* o tambor ceremonial, y la cartografía de los antiguos territorios “autónomos” resultado de los diálogos de paz o *Parlamentos* con los españoles. Autonomía destruida por las guerras que los Estados nacionales de Argentina y Chile desataron sobre el pueblo Mapuche. Así, de una reunión ceremonial, que rememoraba a los ancestros emergió la *Wenufoye* o Canelo del Cielo.

La Wenufoye, nació siendo rebelde. Su acta de origen establece que el 5 de octubre de 1992, se le rindieron honores por todos los pueblos Mapuches, y apenas el *Wünelfe*, (lucero, planeta Venus, representado en la bandera de fondo azul, como una estrella de ocho puntas), se apagaba. Ya, el 6 de octubre, el gobierno del demócratacristiano, Patricio Aylwin, la declaraba proscrita. Este doble nacimiento, ser la bandera de toda la Nación Mapuche y ser ilegal, la pondría a ondear desde entonces en todas las luchas desarrolladas por los pueblos o Mapuche de ambos lados de la frontera. En efecto la emergencia de la Wenufoye, no fue una emergencia aislada, devenía de otras emergencias, entrelazadas como las ramas del Canelo. Ya se venía tejiendo, primero en las mentes de muchos y muchas, poseía su, *lo dado dándose*. Es decir, su potencia ancestral, que se manifestaría lo mismo que en Chile y Argentina, en toda

¹⁶⁴ Discurso del Subcomandante Marcos ante la CMD 8 de agosto de 1994. En: Documentos y comunicados I. 1 de enero / 8 de agosto de 1994. Págs. 305-312

América, contra la celebración de los 500 años. Aunque aún no se materializaba como la bandera de toda la nación Mapuche, se hizo presente y ondeo en reivindicando el antiguo Wallmapu o Tierra Nación Mapuche y sus dos “regiones” *Gulumapu*, actual Chile y *Puelmapu*, actual Argentina. El Consejo de Autoridades Mapuche, después conocido como Consejo de Todas las Tierras CTT. Realizó una acción política que desafiaba al Estado y recordaba al monarca español que los Mapuche estaban en resistencia.



Ngülamtuwün: Consejo de autoridades y personalidades de la nación mapuche, Gulumapu y Puelmapu, (Chile y Argentina), cuyo objetivo era reivindicar procesos y derechos propios ante los 500 años de colonialismo. Este se dio a conocer –por primera vez- en una gran manifestación en la ciudad de Valdivia, ante la visita del rey de España Juan Carlos de Borbón¹⁶⁵

Esta acción, era una de las cinco planteadas en el contexto de 1992. Además de la señalada movilización de Convoco la creación de un Tribunal Mapuche, o *Nor gülamtuwün*. Qué convocaba, no necesariamente para enjuiciar a las personas, pero si a la historia y a los procesos de despojo de las tierras ancestrales. No reconocimiento de las fronteras nacionales establecidas entre Argentina y Chile, en oposición se convocaba la hermandad entre los pueblos *Ngu-*

¹⁶⁵ Weke Katrikir, Jorge (comp.) (2012). Historia de la creación de la bandera mapuche, significados de formas y colores. Día nacional de la bandera Mapuche. Octubre 1992 – octubre 2012. Conmemoración 20 años, bandera Mapuche. Werken Parlamento Mapuche de Koz koz. Calle: Jorge Alessandri S/Nº Pangipüllü; Territorio Mapuche, Región de los Ríos. Pg. 3

luche - Puelche como una sola nación. Reivindicación de los Títulos de Merced, y recuperación directa de tierras. Y quizá la acción más importante sería:

El proceso instala y fundamenta la idea de Wallmapuche como NACIÓN MAPUCHE, así como los alcances e implicancias de un proyecto de autonomía y de autodeterminación, por los fundamentos históricos del que se posee: preexistencia, territorio, gobierno, economía, lengua, historia, filosofía, cultura, identidad; en este último, se reconoce, revalida y restaura la perdurabilidad e importancia de las identidades Socioterritoriales en Ngulumapu: Lafkenche, Pikunche, Williche, Pewenche, Wentche, Nagche y por el Este Puelche.¹⁶⁶



La imagen tomada del documento citado, muestra las cinco banderas, que después de largas discusiones y ser presentadas a las comunidades fueron escogidas, para ser fusionadas en una sola y única bandera nacional Mapuche

Como vemos, la emergencia de la Wenufoye, es multi acontecimental. Al interior de las comunidades Mapuche de ambos lados de la frontera marca no antes y un después de 1992, sino un presente contrahegemónico que confronta la celebración con la resistencia. Pero una resistencia que se escenifica en el presente pero que se pronuncia desde el pasado, cuando los estados nacionales no existían y el imperio español aun no invadía. Esto se refleja en añorar, pero al tiempo vivir en Walmapu, y eso es recuperar las tierras y ejercer soberanía, literalmen-

¹⁶⁶ Óp. cit. pg. 4

te, plantando bandera. Hacia afuera de las comunidades, el acontecimiento igualmente lo marca la Wenufoye.

El día 6 de octubre del año 1992, se realiza una multitudinaria y dificultosa marcha. El intendente de la IX región Fernando Chuecas, el gobernador de la provincia de Cautín Humberto del Pino y el General de carabineros, habían coordinado en el último momento, la no autorización de esta manifestación. Aun así, los asistentes se concentran en la plaza Lautaro.[...]; pero de inmediato, la policía uniformada[...], impidieron el acto político cultural, permaneciendo en y alrededor de la plaza, actuaba con crueldad, golpeando a la multitud, mientras ingresaban a la ciudad de Temuco columnas de delegaciones de todo el Wallmapu.; [...], estaban los que se disponían alzar su voz y los que se esperaban con ansias recibir el mensaje -por primera vez- de sus autoridades originarias, en este siglo; hecho que pudo haber traspasado generaciones. [...]

En la rearticulación de estos procesos Pueblo-Nación y Símbolo, Puelmapu participa directamente del proyecto en ese gran territorio, posesionando responsablemente la incorporación de la bandera en sus movimientos, y asumiéndolo como proceso que se instauraba en la nación mapuche. En ese contexto, la creación de la bandera mapuche, fue un proceso articulador entre territorios; en razón, no se escogió alguna, ni hubo elección, ni concurso, ni premiación como habitualmente se practica en la sociedad no mapuche¹⁶⁷.

La Wenufoye, es un símbolo constituido de iconos que representan, si no toda, si buena parte de la simbología ancestral Mapuche. Formas geométricas, colores de la naturaleza, la luna, el sol, la cartografía de Wallmapu, el árbol sagrado de Canelo y el tambor ceremonial.

Los bastones, que representan ancestralidad, no son simples objetos o adornos de madera, como tampoco cumplen específicamente la función de un bastón corriente, el de ser sostén de alguien. Estos bastones, representan el prestigio, esto es, que no cualquier hombre o mujer los puede portar. En el escudo, los bastones laterales representan *la Unidad; Tierra; Cultura y Autonomía*. El círculo medio, de color verde que encierra la sigla del CRIC. Representa la circularidad en tanto pensamiento ancestral y es un *Chumbe*, o cordón, tejido por las Mayoras.

¹⁶⁷ Óp. cit. pg. 6

Las Mayoras, no son necesariamente las mujeres de mayor edad en una comunidad. Pero sí, son las de mayor conocimiento, sabiduría, en torno a la espiritualidad¹⁶⁸.

Las maderas

Tratándose de comunidades indígenas ligadas a la Tierra, sus saberes, y sus materiales. La madera ha sido especialmente acogida por estas comunidades. La vemos en instrumentos de trabajo de la labranza, en utensilios cotidianos, y en usos ceremoniales, además, de la cocción de los alimentos. Podría pensarse que, por su relación con la Tierra, las comunidades indígenas no “explotan” la naturaleza. Lo cierto es que como el resto de la humanidad hacen uso de ella y la usufructúan. No obstante, la forma de relación, no es meramente productiva o económica. Es esencialmente ancestral. Hacen un uso racional de ella y sus productos, por ejemplo, permitiendo la rotación de cultivos para que la tierra se pueda recuperar. Pidiendo permiso a la naturaleza cuando se requiere derribar árboles del bosque o la selva. En lo que tiene que ver con lo simbólico, casi todas, las comunidades indígenas poseen bastones de mando o algún artefacto similar de orden ritual. En el caso de los zapatistas, de las comunidades del CRIC y de las comunidades Mapuche, encontramos la madera, representada en bastones o en un juego ancestral.

En el caso de los zapatistas, la información al respecto es escasa, pero como lo señalamos más arriba, el *Bastón de Mando*, es un emblema con el que se reconoce por su prestigio, a alguien. En este caso al Sub comándante Marcos, investido, con el bastón. No hay claridad, exactamente en qué momento, los zapatistas “guardan” sus fusiles y son investidos con bastones de mando. En sus formaciones militares y actos públicos, se le ve desfilar ya no con sus armas de fuego, sino con uno o dos bastones, generalmente de color negro, algunos, con cintas rojas. Lo fundamental de este bastón zapatista, es que, con él, según declara el Comandante Moisés, han construido más, que en los 11 días de guerra entre el ejército federal y las tropas zapatistas.

“...no les estamos pidiendo a los hermanos, a las hermanas de allá afuera a que agarran un arma. A lo largo de veinticinco años no lo hemos ganado con balazos, con bombazos; es con resistencia y rebeldía [...] No le tenemos miedo al capitalismo, al finquero, al nuevo finquero ¿O sí le tenemos miedo?”, pregunta Moisés, posicionado

¹⁶⁸ Información tomada de la página oficial del CRIC: <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/>. Infortunadamente, no se encuentra mayor documentación sobre los significados de estos colores y logos. No obstante, en la memoria y en el hacer de los indígenas del CRIC. Esta más que claro su significación. Es decir, ellos y ellas, no necesitan que hay un documento, fuente primaria, investigación, etc., sobre el carácter de sus símbolos, porque sencillamente eso está escrito en la memoria colectiva.

como vocero del zapatismo, en la explanada copada por miles de pasamontañas con gorras verdes y paliacate rojo al cuello; alrededor, un cinturón de colectivos y redes de apoyo formadas por civiles de distintas partes de México y el mundo¹⁶⁹.



Imágenes tomadas de https://www.oocities.org/zapata_marcha/crono4.html

Para los Mapuche, más que un bastón de mando, la madera ha representado un “juego espiritual”, una ritualización ancestral, que puede ir desde entrenarse para la batalla, o para rendir homenaje a los ancestros o para sostener la necesaria convivencia comunitaria. El *Palín* es un juego, que se compone de una madera tallada en forma curva con la cual se golpea una “pelota” igualmente de madera. Con el tiempo la pelota ha cambiado de material, pero la esencia de juego se mantiene. Los pueblos originarios, como prefieren autodenominarse los Mapuche. Fueron, sociedades complejas, que en su conformación desarrollaron desde arquitecturas simples hasta grandes construcciones como las pirámides de Yucatán, o Machu Pichu. Sistemas y tecnologías de sembradíos, procesos de educación, y obviamente como sociedad, generaron formas de esparcimiento, como el juego de pelota en Cetro América y el Palín en los actuales Chile y Argentina.

¹⁶⁹ <https://www.vice.com/es/article/59vvxx/vamos-a-defender-lo-de-hemos-construido-un-cuarto-de-siglo-del-movimiento-zapatista>.



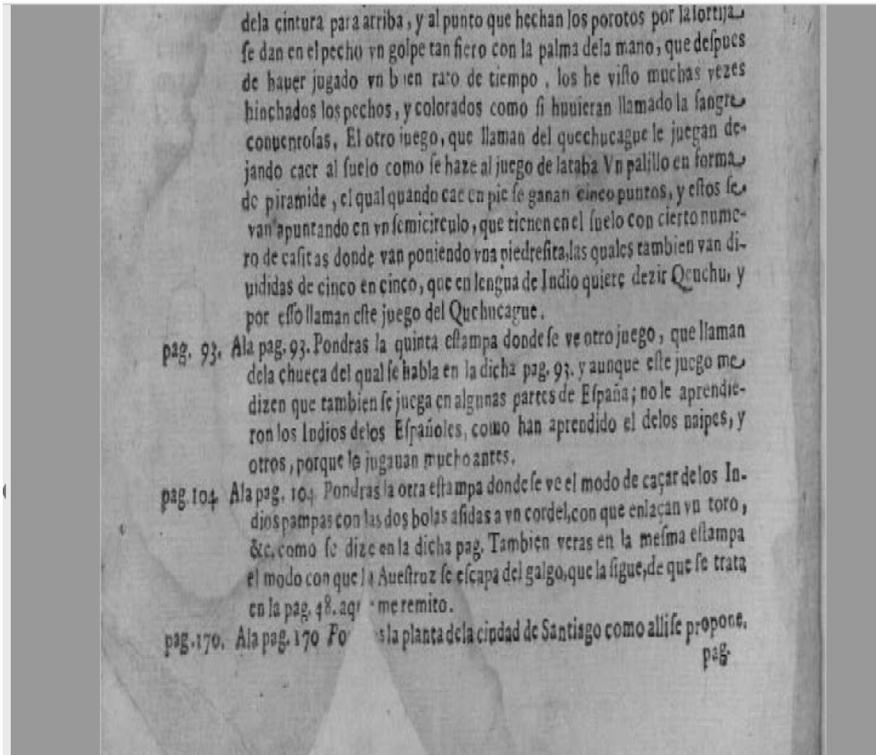
Esquema elaboración propia, a partir de la información suministrada en: Weke Katrikir, Jorge (comp.) (2012).

Por su parte, la bandera del Consejo Regional Indígena del Cauca, CRIC. Comparte con la Wenufoye, los colores verde y rojo, que, de acuerdo a la historia y a la cosmovisión de los indígenas caucanos, representan el verde de la Madre Naturaleza y la sangre derramada desde sus ancestros a hoy en las luchas de resistencia. En algunas ocasiones la bandera va acompañada del escudo o emblema del CRIC, que incluye los bastones de mando.



Quizá una de las referencias más antiguas, que se tenga del uso del juego del Palín data de 1648, en el texto realizado por Fray Alonso de Ovalle¹⁷⁰, en un extenso texto titulado Histórica Relación del Reino de Chile. En la parte final del libro se presentan una serie de grabados. El grabado número 3, corresponde a un grupo de indígenas, que juegan el Palín. En la fe de erratas, del texto, se aclara que: En la Pag 93 debe ir la imagen de un juego llamado Chueca. La Chueca, es un juego tradicional de Europa, al que los españoles asimilaron el del Palín.

¹⁷⁰ De Ovalle, Alonso (1648) Histórica relación del Reyno de Chile y de las misiones, y ministerios que exercita en el la Compañía de Jesús. Roma.



El Museo Mapuche de Cañete reseña así el juego:

La *bola o pali* con que los mapuche juegan el palín se extraía en sus inicios de una protuberancia del roble, que era arrancada de su tronco, y luego se raspaba y limaba hasta convertirla en una esfera, que los jugadores empujaban hacia la línea de fondo del equipo contrario para marcar un punto. Tradicionalmente la bola se envolvía en cuero de huemul y se enterraba junto al cadáver de un konikoi, pues se creía que así adquiriría la velocidad de este pequeño ratón silvestre. Con la conquista española se introdujo el uso de materias primas de vacas y caballos para su confección, y el pelo de llamas y guanacos para su envoltura.

El *weño o palo de madera* es el otro implemento esencial de esta contienda, y en su mayoría proviene de la corteza de árboles como el temo, lingue, avellano y boldo. Su fabricación corre por cuenta de los palife, quienes deben darle la inclinación y arqueo correcto para que se acomode a su cuerpo y les otorgue mayor destreza a sus movimientos.



Imágenes tomadas de: www.museomapuchecanete.gob.cl/galeria/pali-y-weno-implementos-del-palin

El Palín, presentado así, es un mero juego de diversión u holgazanería, cuando no de irracional competición y piezas de museo. Perseguido por la iglesia primero y después por el Estado. O asignándole un lugar en la historia sin ancestralidad, es decir, afirmando que tal juego, había sido adoptado, por ser similar al de la Chueca española. Al respecto, el investigador, Carlos López Von Vriessen (2009)¹⁷¹, señala que:

La coincidencia del nombre en regiones tan alejadas como Chile y España, hizo pensar que el juego había sido importado de Europa. A pesar de que Ovalle (1646) asegura que el juego es de origen mapuche, algunos autores del siglo xix como Barros Arana (1884), Briceño (1899), Verniory (1890) y Guevara (1898) opinaban que provenía de Castilla. Esta controversia no se refiere tanto al nombre español o chileno del juego,

¹⁷¹ López Von Vriessen, Carlos (2009). La prohibición del palín o chueca en Chile entre los siglos XVII y XVIII. Revista de Psicología, Ciències de l'Educació i de l'Esport. ISSN: 1138-3194.

sino al origen de éste: si es mapuche o español. Koessler-Ilg (1962) no pone en duda el origen hispánico del nombre «chueca» para el juego mapuche llamado «palín»¹⁷².

Por su parte, las prohibiciones del palín, estuvieron relacionadas con los supuestos tratos que los indígenas realizaban con el diablo, para ganar los juegos, o con las “borracheras” durante y posteriores a los juegos, y de manera muy notable contra las “conspiraciones” que según las autoridades coloniales se concertaban en estos juegos, propiciados por los encuentros de tribus diferentes, y las comunidades que los acompañaban. Las autoridades españolas, asumiendo únicamente su propia racionalidad, no comprendieron nunca, la ritualización de este juego ancestral. Los llamados pactos con el diablo, en realidad eran rogativas. Y las “borracheras” formaban parte de los festejos donde se rendía culto a las deidades ancestrales. López, señala que la primera prohibición de carácter oficial data de 1626, con motivo del Sínodo a realizarse en Santiago para ese año.

El obispo consideraba que debía impedirse el juego de la chueca, que los naturales de este reino llamaban palines, porque conducía a idolatrías e invocaba al demonio, a quien ofrecían cosas a cambio de ganar, la noche antes del partido. Fiestas donde acababan borrachos y cometiendo, hombres y mujeres, gravísimos actos de lujuria. Gente sin juicio y gobernada por el demonio que suelen matarse unos a otros. Celebraban ceremonias diabólicas con la bola con que habían de jugar, en las que adoraban y reverenciaban al demonio¹⁷³.

Otra preocupación, que alertaba a las autoridades españolas, era, que el palín, era tan popular, que hasta los españoles le jugaban. El problema, no era el juego como tal, sino la interacción social, o mezcla, que el juego generaba entre, los indios, los mestizos, los criollos y los blancos. La preocupación real radicaba sobre estos últimos.

Pero no sólo los mapuches lo jugaban. También los mestizos, mulatos, zambos y gran número de españoles y españolas –decía el gobernador–, habían llegado a la infamia de jugar con ellos, a cambiar sus ropas por pieles de animales y a colocarse plumas con la esperanza de obtener así la victoria en el partido. El gobernador pide que se dupliquen las penas a los transgresores para evitar pecados, tan en contra de la honra de Dios Nuestro Señor¹⁷⁴.

¹⁷² Óp. cit. pg. 92

¹⁷³ Óp. cit. pg. 99

¹⁷⁴ Óp. cit. pg. 101



Imagen tomada de: mundo.sputniknews.com/20200831/la-historica-demanda-de-autonomia-para-los-pueblos-indigenas-en-chile-1092600496.html

Durante el establecimiento de los Estados nacionales, de Chile y Argentina, y sus guerras de ocupación de Wallmapu, no se produjeron realmente prohibiciones, pero el ejercicio, primero de avasallamiento republicano, y la imposición de las reducciones, con la consabida pérdida de miles de territorios, y por tanto de sus espacios de socialización y ritualización, el palín, se vio igualmente reducido casi al olvido. Sobrevivió, porque se le jugaba, en pequeños espacios, o lo practicaban campesinos mestizos, o porque, paradójicamente, caciques mestizados, lo convirtieron en un juego de apuestas¹⁷⁵. En todo caso, el palín, permaneció, y re emergió, junto al Wenufoye, como una decisión política y de resistencia cultural, del pueblo mapuche de Wallmapu de recuperar, no solo sus tierras, sino sus saberes ancestrales.

La madera, como elemento esencial en el mundo indígena, también ha sido desde siempre importante para los indígenas de Colombia, particularmente para los aglutinados bajo las banderas del CRIC. Como vinos, los bastones de mando ya ocupan un lugar central en su simbología. Pero no es sino hasta la emergencia de la Guardia Indígena, que los Bastones de Man-

¹⁷⁵ Museo Mapuche de Cañete: Palín: un encuentro espiritual, social y político. <https://www.museomapuchecanete.gob.cl/colecciones/palin-un-encuentro-espiritual-social-y-politico>

do, se exteriorizan y se vuelven junto a las Mingas un acontecimiento, hacia el interior de las comunidades del Cauca y hacia afuera en el resto del país. De una manera similar al Wenufoye mapuche, encontramos que el bastón de mando desde su misma elaboración es un símbolo de resistencia y recuperación de las tradiciones que fortalecen a los pueblos indígenas.

La madera de que esta elaborado el Bastón de Mando de la Guardia Indígena y de los Mayores y Mayoras, es del árbol de Chonta, del mismo árbol que en el en Pacífico colombiano, se elaboran las Marimbas de Chonta. El bastón, tiene por regla general 80 centímetros de largo, puede ser uniforme, o ser más delgado en uno de sus extremos. Normalmente se le realizan labrados o enquistes de plata u otro metal, y siempre lleva cintas verdes y rojas, y en ocasiones de otros colores, pero predominan los del CRIC. Igualmente va anudado a un chumbe o cordón que sirve para ser cargado. La Guardia Indígena hace su aparición con todo su poderío en las Mingas que van de 2004 a 2008. Allí el Bastón ancestral es actor de primer orden. En la página oficial del CRIC, se pude leer lo siguiente:

El bastón de guardia indígena es un símbolo muy significativo para quien lo porta, es la confianza que la comunidad pone en un comunero o una comunera quien decide por amor cuidar a la comunidad, muchos de los bastones son adornados con la pañoleta roji verde, el proceso de lucha que caminamos las comunidades indígenas en el Cauca, el verde la naturaleza hermosa diversa una kiwe, el rojo la sangre que se ha derramado en este proceso milenario, que sigue a pesar de las múltiples dificultades que se dieron desde la invasión y que hoy continua desarmonizando nuestros territorios. La resistencia continua pero la persecución también, los kiwe thegnas (Cuidadores del Territorio/Guerreros Milenarios) han sido una construcción colectiva para cuidar los territorios, la comunidad, sin embargo, hay muchos que ven en ellos un obstáculos para sus egoístas intereses; sabemos sus razones o como se dejan comprar por los pesos del capital que los corrompe y se venden a cualquier postor¹⁷⁶.

¹⁷⁶ <https://www.cric-colombia.org/portal/el-baston-de-kiwe-thegna-nos-motiva-a-unirnos-en-la-resistencia/> (2019). Paréntesis nuestro, dentro de la cita.



Imágenes tomadas de la página oficial del CRIC

Así pues, el Bastón, es cuanto símbolo, es un icono, que indica resistencia. Pero como ya lo señalamos, no es un simple trozo de madera. Digamos que es una madera que posee “espíritu”, en el sentido de que, en él, o ella, si consideramos que es de chonta, hacen presencia sus ancestros y ancestras, que les enseñaron desde antaño la lucha y la resistencia. “Como pueblos originarios portamos el bastón de mando, símbolo de amor y respeto por nuestra madre tierra, con ella vivenciamos las dinámicas de armonía y protección colectiva para nuestro buen vivir comunitario, donde sus colores representan la resistencia y fuerza en nuestros corazones, que ejercemos con autonomía desde los espacios de vida”¹⁷⁷. El Bastón, de la Guardia, es pues, un símbolo de Paz.

El espacio virtual *Pacifistas*, y el proyecto *Divergentes*, sobre movimientos sociales, en 2018, desarrollo una entrevista con la lideresa indígena nasa, Ximena Camayo; y a partir de este dialogo la periodista, Natalia Márquez establecido un esquema explicativo sobre la simbología del Bastón de la Guardia que aquí, reproducimos, en el entendido, que el CRIC, o la Guardia Indígena, al menos en documentos públicos, no ha generado un esquema en torno al Bastón. Es de aclarar, que al igual que la bandera y escudo del CRIC, ellos, no necesitan de tales documentos, eso está escrito en su memoria histórica. Quienes, lamentamos la no exis-

¹⁷⁷ <https://www.cric-colombia.org/portal/portamos-el-baston-de-mando-simbolo-de-amor-y-respeto-por-nuestra-madre-tierra/>

tencia de tales documentos como los no indígenas, que precisamos, para comprender, de la grafía.



Ximena Camayo, relata su experiencia personal y comunitaria al ser investida con el Bastón de Mando de la Guardia Indígena. Explica, la importancia espiritual del bastón y la fuerza simbólica del mismo para las luchas e identidad del pueblo indígena caucano.

Cuando me lo entregaron subí a la laguna Guatama en Tierradentro. Para nosotros este es un lugar muy sagrado. Al subir a la laguna es necesario hacer un ritual en donde hay que sentarse a meditar y mascamos hoja de coca mientras tanto. Allí, los mayores tradicionales thê walas, revisan uno cómo va a trabajar y si es necesaria una fuerza extra en aspectos que se encuentran en desequilibrio o desventaja con el fin de que esté lo suficientemente fuerte para lo que se viene.

En mi caso yo era muy tímida y me daba pánico hablar en público. Luego de que identificaran mi debilidad, el mayor me dijo tírese a la laguna unas tres veces. A veces depende, le pueden decir tírese una, dos o hasta diez veces, es lo que uno aguante porque esa agua es helada. Sentí que salí como nueva. Ellos armonizan tanto al bastón como a uno y eso lo hace muy personal.

Tener el bastón genera una sensación inexplicable. Uno siente el respeto de toda la comunidad porque, por un lado, uno es reconocido con un grado de autoridad y, a la vez, en el plano espiritual, el bastón otorga la fuerza, en mi caso, era poder hablar en público. Sin lugar a dudas el bastón es la manifestación de la fuerza del pueblo indígena. También, para nosotros, tiene una simbología muy poderosa. Es un cuerpo espiritual que siempre está con uno del lado derecho, por eso nunca lo podemos dejar, por eso tampoco lo podemos maltratar. Es como el esposo y compañero espiritual que le entregan a uno¹⁷⁸.

La simbología indígena, se representa a sí misma en estos elementos, reseñados, pero no son solo telas y maderas, en el mundo indígena, en general, como en todos los mundos y sus multiplicidades, los símbolos, es decir, los signos, son innumerables. En el caso de los signos indígenas, y sus estéticas, entendidas estas no como la belleza o la fealdad, sino como la creación humana que representa en formas su mundo, su cosmovisión, y la ofrece a los sentidos de los otros y otras. Boaventura de Sousa Santos, habla de la *ecología de saberes*. Y el arte indígena, es precisamente eso, una ecología, una multiplicidad de formas y colores, como lo son las selvas y los bosques que se cuece la resistencia. La emergencia indígena, o re emergencia, a partir de los años 1990, particularmente 1992. Desde el punto de vista de los simbolismos, lo es, porque, los movimientos indígenas de Nuestra América, “aparecieron” como fantasmas, asombrando a la sociedad. Se suponía eran piezas de museo, o se los consideró definitivamente fundidos en la impostura del mestizaje. Su re emergencia, demostraba cuando menos dos cosas, de un lado el fracaso de toda la política avasalladora desde 1492 a 1992, desatada por la invasión europea y los posteriores Estados nacionales y del otro lado, la tenaz y heroica resistencia indígena, que no permitió, pese al exterminio, que se los desapareciera para siempre.

En este contexto es que cobra mayor importancia la simbología indígena, porque no es solo una cuestión estética, es fundamentalmente una iconografía que signa al otro. Lo, nos, obliga a ver, en un primer momento, las marchas relativamente numerosas, antes no vistas, desplegadas exclusivamente por indígenas, el 12 de octubre por todo el continente. Marchas multicolor, con sus atuendos tradicionales, con influjo europeo, pero tradicionales, al fin y al cabo, donde no venció el español, triunfó la cosmovisión, que pinto de colores la gris vestimenta impuesta por el invasor. Los oídos tuvieron que estar prestos, a las músicas de queñas y tam-

¹⁷⁸ Imagen y apartado de entrevista tomado de: Márquez Natalia (2018). Resistencia pacífica: este es el poder del bastón de mando en el Cauca. <https://pacifista.tv/notas/resistencia-pacifica-este-es-el-poder-del-baston-de-mando-en-el-cauca/>

bores, pero también a las exigencias políticas. Las plazas y calles tradicionalmente tomadas para desfiles militares, o religiosos, o jornadas de protesta sindical y estudiantil, habían sido tomados por un “nuevo” actor, con sus propias performances, ya no prestadas por la izquierda, o cuestionadas por los conservadores. La iconoclastia, la lucha por la imagen, que para el indígena es memoria, estaba en movimiento, las “invasiones bárbaras” habían comenzado.



Imagen tomada de <https://rebellion.org/zapatismo-semilla-que-recorre-el-mundo/>

La “invasión”, además de banderas, fueron capuchas, caballos, cintillos, colores, y formas, palabras de rebelión como los himnos y cantos de lucha. Toda una acción comunicativa, donde las imágenes y las palabras convergían siendo una. La capucha zapatista, no era solo para cubrir, los rostros de los rebeldes y evitar la persecución, era un hecho ficcional que hacía presencia, sin presentarse en medio de la emergencia zapatista. Se habían cubierto el rostro para ser vistos. Desde entonces, al mundo y en particular a México, han hablado, gentes sin rostro, sin una identidad subjetiva, pero en cambio una identidad colectiva, paradójicamente “escondida” tras la capucha, pero por lo mismo visible a cualquiera. El hecho de que no haya rostro, permite escuchar la palabra, no abrir los ojos, sino los oídos y ver por los ojos de los hombres y mujeres sin rostro, que dibujan el por qué, de la rebelión. “Hermanos: Reciban

nuestra palabra y el corazón que en ella camina para que vea su corazón de ustedes el porqué de nuestro andar armado y sin rostro, el porqué de nuestro resistir, el porqué de nuestro no rendirnos”¹⁷⁹.

Esta invasión iconoclasta, no derrumbo únicamente estatuas y bustos, sino que removió cuanto pedestal simbólico la sociedad mestiza había creado sobre el indio. Desde 1992 en adelante, la imaginería y la palabra indígena lo han cuestionado todo. La situación ha tomado otro rumbo, se le ha dado la vuelta, se produjo una deriva. Antes se abordó lo indígena como un problema, la “cuestión”. Ahora, en una especie de inversión, quien cuestiona, quien problematiza es el “no otro”. Que cuestiona la construcción del mestizaje como imposición cultural y en los últimos tiempos el neoliberalismo como única vía al “progreso”. El famoso discurso; *¿de qué nos van a perdonar?* Es elocuente, en esta deriva, porque, aunque se produjo en Chiapas, él recoge, en preguntas, todos los cuestionamientos, es decir, la problemática planteada por todos los pueblos indígenas de Nuestra América, a sus respectivos Estados, y sociedades y al mundo occidental. Señalaba el Subcomandante Marcos, que frente al “perdón” que ofrecía el Gobierno (18 de enero de 1994).

¿De qué tenemos que pedir perdón? ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? [...].

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo? ¿Los que, durante años y años, se sentaron ante una mesa llena y se saciaron mientras con nosotros se sentaba la muerte, tan cotidiana, tan nuestra que acabamos por dejar de tenerle miedo? ¿Los que nos llenaron las bolsas y el alma de declaraciones y promesas? ¿Los muertos, nuestros muertos, tan mortalmente muertos de muerte «natural», es decir, de sarampión, tosferina, dengue, cólera, tifoidea, mononucleosis, tétanos, pulmonía, paludismo y otras lindezas gastrointestinales y pulmonares? ¿Nuestros muertos, tan mayoritariamente muertos, tan democráticamente muertos de pena porque nadie hacía nada, porque todos los muertos, nuestros muertos, se iban así nomás, sin que nadie llevara la cuenta, sin que nadie dijera, por fin, el «¡YA BASTA!», [...]

¹⁷⁹ Palabras del EZLN, para la manifestación del 26 aniversario del 2 de octubre de 1968, en el Zócalo de ciudad de México. En: EZLN Documentos y comunicados II. 15 de agosto de 1994/29 de septiembre de 1995. Ediciones Era. Pg. 85

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?

¿El presidente de la república? ¿Los secretarios de estado? ¿Los senadores? ¿Los diputados? ¿Los gobernadores? ¿Los presidentes municipales? ¿Los policías? ¿El ejército federal? ¿Los grandes señores de la banca, la industria, el comercio y la tierra? ¿Los partidos políticos? ¿Los intelectuales? ¿Galio y Nexos? ¿Los medios de comunicación? ¿Los estudiantes? ¿Los maestros? ¿Los colonos? ¿Los obreros? ¿Los campesinos? ¿Los indígenas? ¿Los muertos de muerte inútil?

¿Quién tiene que pedir perdón y quién puede otorgarlo?¹⁸⁰

14 años después, el 4 de febrero de 2008, y tras 112 días de una heroica huelga de hambre, la lideresa Mapuche, Patricia Troncoso, frente a las condenas que el Gobierno pretendía imponer a los presos políticos mapuche, señalaba: “¿De qué se nos puede acusar?, ¿De qué somos culpables?, si solo hemos buscado tener justicia, la que siempre el invasor nos negó. ¿De qué se nos acusa entonces?, ¿De no ceder ante la soberbia del que hoy nos golpea?”¹⁸¹

Estas palabras, que caminan, como señalan los indígenas del CRIC, son precisas, e incomodan al poder, porque van cargadas de sentido, de historia, de realidad. “hay que nombrar la palabra precisa. Si no encontramos la palabra precisa para caminarla, nos vamos a confundir y vamos a perder”¹⁸². El andar de las resistencias indígenas, teje, las imágenes con las palabras. Las palabras que nombran en tonto narran la historia, como veremos con los himnos y cantos de lucha del EZLN, el CRIC y la CAM.

Himnos y cantos, un contexto

En Nuestra América, de manera similar a como lo expresan otros pueblos del mundo, un sinnúmero de expresiones socioculturales y políticas emergen dando identidad a estos pueblos, que se expresan mediante una rica simbología e iconos que se nos presentan en tejidos, pañolones, gritos y consignas de acción y lucha formas de hablar (incluidos sus cantos) instrumentos de labor pinturas, dibujos entre muchos más.

¹⁸⁰ Óp. cit. EZLN, Documentos y comunicados I Apartes del Discurso, ¿De qué nos van a perdonar? págs. 89-92

¹⁸¹ Pairican Padilla, Fernando (2016). Malón, la rebelión del Movimiento Mapuche 1990-2013. Chile. Editorial Pehuén. ISBN: 978-956-16-0610-4. Pg. 381

¹⁸² Rozental, Manuel (2009) ¿Qué palabra camina la Minga? En Deslinde N° 45. Noviembre-Diciembre.

Ejemplo de lo anterior, lo es el caballo, al menos para los indígenas zapatistas y para los indígenas Mapuche. En estas comunidades, el caballo es mucho más que un animal de monta, de trabajo o pastoreo; es fundamentalmente un símbolo de sus luchas. Traído por los españoles, fue dominado y apropiado con el tiempo por las comunidades indígenas de México y de Chile. En México, las tropas del gobierno y las tropas rebeldes de Villa y Zapata fueron protagonistas de la Revolución a lomo de caballo. La escena de parte de los rebeldes, se repetiría una vez más el 1 de enero de 1994, cuando varios dirigentes del EZLN, anunciaban a lomo de caballo que Zapata había retornado.

En las actuales Repúblicas de Argentina y Chile, ocurrió algo similar. El caballo, que daba posición de poder al español, con el tiempo sería dominado por los nuevos jinetes Mapuche, quienes desempeñaron un papel central en la Guerra del Araucanía en cabeza de líderes como Lautaro. En la actualidad, la lucha Mapuche no se detiene, y varias de sus acciones políticas van acompañadas de sus trajes típicos y montando sus caballos, que, para ellos, también representa un poder, no solo físico (hombre sobre caballo, doblando o triplicando su altura), sino, un poder simbólico, el de los guerreros ancestrales.

En Colombia, el caballo, no ha sido representante de las luchas indígenas, han sido más bien las mulas de carga quienes se han llevado ese honor. El caballo, por cuestiones geográficas y culturales ha tenido más protagonismo en los Llanos Orientales de Colombia. No obstante, y de acuerdo al contexto, emergen otros símbolos. En el Departamento del Cauca, en Colombia, los indígenas del CRIC, ostentan la famosa vara de chonta, como símbolo de lucha y reivindicación de sus derechos. En relación al uso de maderas, los indígenas del EZLN, también ostentan en los últimos tiempos, una vara o bastón de mando, que lucen en sus “paradas militares”, y con las cuales recorren y custodian sus territorios, los llamados Caracoles y Juntas de Buen Gobierno. Caso análogo ocurre en el Cauca, donde la Guardia Indígena del CRIC, es la encargada de la seguridad de todos los poblados indígenas, ya no solo del Cauca, sino que tal expresión organizativa poco a poco es exponencial en todo el territorio colombiano con presencia organizada de indígenas. Estas maderas se simbolizan también en telas y tejidos de los colores verde y rojo del CRIC o rojo y negro del EZLN. El machete es de uso normal en las comunidades rurales de casi toda Nuestra América. Esta herramienta de trabajo, lo ha sido también como símbolo de lucha, en México, Colombia, y Chile por campesinos e indígenas, en el mismo sentido, simples lanzaderas de piedra o flechas que se usaron para la caza, son hoy elementos de lucha.

Las coloridas telas indígenas, no solo se lucen en los bastones, lo son también en forma de pañolones o pañoletas como los Paliacates o las capuchas generalmente tejidas en lana negra que lucen hombres y mujeres zapatistas. En el caso chileno, además de las telas tejidas de los trajes tradicionales, están los cintillos que lucen en sus cabezas hombres y mujeres y que son elaborados con figuras geométricas con la peculiaridad que, las de las mujeres, además lucen una serie de monedas labradas en plata o algún otro metal. Los indígenas del Cauca, exhiben una pañoleta similar al paliacate, pero no de variados colores como aquel, sino verdirroja, con el bordado de la insignia de la Guardia Indígena o del CRIC.

Las maderas de los bosques andinos, de los valles de Arauco, y de la selva Lacandona, también tienen su lugar en las luchas de los pueblos indígenas, trastocadas en Bastones de Mando o en instrumentos de juego, convertidos en armas simbólicas de lucha como es el caso del Palín de los mapuches. (Ver tabla 1)

En este mismo sentido, cabe preguntarnos, ¿qué posibilitó el tránsito de estos elementos en símbolos? Otro tanto será necesario, sino con todos, al menos con algunos de los más emblemáticos iconos de las luchas actuales de estas tres comunidades indígenas y sus organizaciones políticas. Nos referimos a Emiliano Zapata reivindicado por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en México, a Manuel Quintín Lame Chante reivindicado por los indígenas del Consejo Regional Indígena del Cauca en Colombia y de Lautaro reivindicado por todo el movimiento mapuche, entre ellos la Coordinadora Arauco-Malleco en Chile.

Es necesario comprender que son el símbolo y el icono para comprender el tránsito de estos elementos cotidianos en símbolos de luchan política de estos pueblos indígenas, pero con la salvedad, de que no basta la teoría para tal comprensión, sino que es fundamental comprender en contexto, puesto que tal tránsito lo es en el sentido de que está situado, y una manera de acercarse a tal comprensión es mediante el análisis de los campos semánticos y el análisis de contenido. En tal sentido, presentamos la siguiente tabla o cuadro que apenas es una mínima representación de la riqueza icónica y simbólica de los indígenas zapatistas, del CRIC y de la CAM.

| TIPO DE SIMBOLO | EZLN | CRIC | CAM |
|-----------------|---|--|---|
| BANDERA |  |  |  |
| ESCUDO |  |  |  |
| ACCESORIO |  |  |  |
| | PALIACATE | PAÑOLETA | CINTILLO |
| CABALLO |  |  |  |
| MADERA |  |  |  |
| | BASTON DE MANDO | BASTON DE MANDO | PALIN |
| ICONO |  |  |  |
| | EMILIANO ZAPATA | MANUEL QUINTIN LAME | LAUTARO |

Tabla 1. Elaboración propia. Fuentes para las imágenes: https://www.wikiwand.com/es/Coordinadora_Arauco_Malleco.Google.com.co/search?q=bandera+ejercito+zapatista+de+liberación. Cric-colombia.org/porta

Símbolo y palabra.

Como es de conocimiento general, todas las civilizaciones han ostentado mitos en sus orígenes, no obstante, en la cultura occidental y la ilustración como su rasgo definitorio, posterior al medioevo, se pretendió poner fin a las creencias míticas de los pueblos europeos y por extensión a los pueblos donde los colonizadores europeos llevaban e imponían su cultura. El objetivo de tal pretensión era poner fin al pensamiento mítico y transitar hacia el pensamiento científico racional, que ha caracterizado a occidente desde sus revoluciones liberales, la francesa y la industrial. Si bien el avance en este asunto es significativo, y muy a pesar de sus intenciones, al interior de la cultura occidental aun conviven sin mayor contradicción, las religiones de origen judeo-cristiano y los Estados modernos¹⁸³.

Igualmente es cierto que al interior del mito se nos revelan elementos característicos para su comprensión, estos elementos, no fáciles de definir, por su intrínseca relación; con los símbolos, los íconos y los signos.

El mito, se nos ha ilustrado, en la escuela occidental, sustancialmente es una narración o relato fantástico que describe seres surrealistas, o una naturaleza con poderes sobre naturales y por tanto sobre humanos. Pero el asunto de los mitos, es una cuestión más que compleja. En la actualidad y a pesar de lo arrollador de la cultura occidental existen o mejor re-existencia las comunidades ancestrales, para quienes sus creencias o mitos, no son ni cosa del pasado ni cosa de fantásticas narraciones, para ellos y ellas, representan no solo la supervivencia histórica, sino la vida misma, sin estas creencias, estarían condenadas a su desaparición.

Lo primero que diremos es que una forma de comprender los mitos, es abordarlos desde sus representaciones icónicas o simbólicas, en el entendido, de que estos términos se constituyen mutuamente. Comprender, el mito, por medio de estos, implica su desglose, señalando de entrada, que no nos extenderemos demasiado en este aspecto, pues nuestra atención está centrada en el análisis del símbolo por medio de los cantos de lucha indígena.

Para Mircea Eliade, lo central de un mito, no está en su pasado real o irreal o en su primitivo pasado, sino que su interés se centra en lo coetáneo que el mito representa en el sentido, no de un mito o unos mitos ya idos y muertos, sino que fundamentalmente son y están vivos. Para

¹⁸³ Sobre este aspecto podemos remitirnos al menos a dos textos. *El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global* (2007) editado por Santiago Castro Gómez y Ramón Grosfoguel, especialmente el capítulo 4 *Decolonizando los universalismos occidentales* (páginas 63-78). Y al maravilloso texto de Carlos Martín, *Hispanoamérica: mito y surrealismo* (1986), que, aunque es un ensayo dedicado a la poesía, posee un hilo conductor al menos en sus primeros capítulos dedicados críticamente a analizar como los mitos europeos no murieron, sino que revivieron en América, particularmente los capítulos V y VI.

Eliade, desde su perspectiva, los mitos en general son sagrados, además de ello, no han muerto ni desaparecido, entonces, además de ser sagrados y de representar un origen o fundación, son fundamentalmente históricos y por lo mismo, culturales y están “tatuados” en la piel de las comunidades que los asumen y ritualizan en fiestas y conmemoraciones.

El mito, entonces, así asumido, se considera como una historia sagrada en tanto historia de las comunidades y, por lo mismo, una «historia verdadera», puesto que siempre refiere a realidades concretas. El mito cosmogónico, dice Eliade (1991), es «verdadero», porque la existencia del Mundo está ahí para probarlo; el mito del origen de la muerte es igualmente «verdadero», puesto que la mortalidad del hombre lo prueba, y así sucesivamente¹⁸⁴

Esta subsistencia en el tiempo, da su carácter histórico al mito, en el sentido de que las comunidades indígenas que los sustentan no han desaparecido, por el contrario, existe una estrecha relación entre el mito y la comunidad, su esencia; esto es, desde una perspectiva ontológica, lo que les permite SER; por ello, los rituales, no son solo rememoración de un hecho fundante o de concepción del mundo, sino que es reinvenición de la vida pasada en presente. Por ello se les celebra y conmemora, porque se celebra la vida, o porque si arriban del pasado o de un remoto lugar (por ejemplo, Votán Zapata o Lafken de los Mapuches) no es por elemental recuerdo o in-vocación, sino que es un devenir, vienen para ser, se reafirman para quedarse, para estar presentes, por ello, Eliade señala que el *eterno retorno*, no es una mera repetición de algo y nada más, todo lo contrario, cada ritual contiene la fuerza viva, permanente y presente del origen. En tal sentido, nos dice, que: “Esa repetición consciente de hazañas paradigmáticas determinadas denuncia una ontología original. El producto bruto de la Naturaleza, el objeto hecho por la industria del hombre, no hallan su realidad, su identidad, sino en la medida en que participan en una realidad trascendente. El acto no obtiene sentido, realidad, sino en la medida en que renueva una acción primordial”¹⁸⁵

Como primordial es Votán Zapata, para las comunidades zapatistas. Este Dios-humanado, en los *sin rostro* del EZLN, nunca se marchó, solo estuvo allí, adentro de la Selva Lacandona, agazapado, esperando su tiempo el del retorno. Votán es, en efecto, una figura mítica de las

¹⁸⁴ Mircea, Eliade. *Mito y realidad*. (Barcelona, España: Editorial labor, 1991) 6.

¹⁸⁵ Mircea, Eliade. *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición* (Buenos Aires: Emecé, 2000) 8.

tradiciones indígenas de Chiapas, que retorno, invencible en la palabra y la voz de los zapatistas, entre el 10 y el 11 de abril de 1994.

Votán Zapata, luz que de lejos vino y aquí nació de nuestra tierra. Votán Zapata, nombrado nombre de nuevo siempre en nuestras gentes. Votán Zapata, tímido fuego que en nuestra muerte vivió 501 años. Votán Zapata, nombre que cambia, hombre sin rostro tierna luz que nos ampara. Vino viniendo Votán Zapata. Estaba la muerte siempre con nosotros. Muriendo moría la esperanza. Viniendo vino Votán Zapata. Nombre sin nombre, Votán Zapata miró en Miguel, caminó en José María, Vicente fue, se nombró en Benito, voló en pajarito, montó en Emiliano, gritó en Francisco, vistió a Pedro. Muriendo vivió, nombrado sin nombre, en nuestra tierra ... (Fragmento comunicado del Comité Clandestino Revolucionario-Comandancia General CCR I – CG – E Z L N, en el escrito y voz del entonces Sub comandante Marcos)¹⁸⁶

Lafken, a diferencia de Votán, no es un Dios, sino un lugar sagrado, aquel hacia donde los espíritus emprenden su viaje Nometulafken, (Mapudungún: al otro lado del mar), pero al partir, no se permanecen allí, retornan de múltiples maneras y se hacen presentes en la cotidianidad de las comunidades, por ejemplo, en la bandera Mapuche y en el Kultrún (tambor tradicional) que dibuja un círculo denominado Meli Witran Mapu o los cuatro lugares que representa entre otras cosas el Lafken-Mapu.¹⁸⁷

Estos y otros ejemplos, son, en voz de Eliade, *realidades trascendentes*, comprendidas por Régis Debray (1998) como *exterioridad*, donde, la «trascendencia quiere decir simplemente: exterioridad. No el más allá, sino él más acá»¹⁸⁸. En efecto, la *exterioridad* no es lo que está alejado en sí mismo espaciotemporalmente, por el contrario, es aquello que está más próximo, como nuestra piel o la corteza de un árbol, que son el exterior del interior, pero es justamente dicho exterior el que nos aproxima al interior. Lo *trascendente*, por su parte, es algo que hace su tránsito de adentro hacia afuera, que asciende, en tanto que está vivo, que es realidad concreta, aunque esta sea intensamente espiritual. Por ello, los mitos y sus representaciones ritua-

¹⁸⁶ Carlos, Monsiváis y Elena, Poniatowska. *EZLN, Documentos y Comunicados I*. (México. D.F., 1994) 212.

¹⁸⁷ Ver al respecto, la interesante investigación de: Gonzalo Luengo Castro y Axel Molina Apablaza (2011) *Construcción de espacio y educación mapuche: una perspectiva desde el conocimiento ancestral*. Universidad Academia de Cristianismo Humanista-Escuela de Educación, Santiago de Chile. Igualmente, el artículo de Charles David Tilley Bilbao (2016). *Serpientes, espíritus y hombres: el relato mapuche de treng-treng y kay-kay TRIM, 10 (2016), pp. 23-34*

¹⁸⁸ Régis, Debray. *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada en Occidente* (España. Editorial Paidós. 1998) 54.

les, no son cosa ni del pasado, ni mucho menos hechos de ignorancia o de aparente *no civilización* de las comunidades ancestrales, por el contrario, son; parte de su fortaleza y existencia. En tal sentido, señala Eliade, «debemos añadir que en las sociedades en que el mito está aún vivo, los indígenas distinguen cuidadosamente los mitos —“historias verdaderas”— de las fábulas o cuentos, que llaman “historias falsas”»¹⁸⁹

Esta distinción, entre falsación o veracidad es central, dado que en la cultura occidental bien se podría sostener que Votán Zapata o la Ley de origen de los nasa (Colombia) son invenciones, pero, por el contrario; son realidades concretas para las comunidades y son mitos, justamente por su demostración y no por su fabulación. Los mitos, entonces, son los que dan vida a las comunidades, puesto que el mito no es únicamente creencia sagrada, el mito lo es todo, es historia que define su condición humana colectiva e individual sobre la tierra. Eliade de la mano de Leopold Schmidt, señala que:

La distinción hecha por los indígenas entre «historias verdaderas» e «historias falsas» es significativa. Las dos categorías de narraciones presentan «historias», es decir, relatan una serie de acontecimientos que tuvieron lugar en un pasado lejano y fabuloso. A pesar de que los personajes de los mitos son en general Dioses y Seres Sobrenaturales, y los de los cuentos héroes o animales maravillosos, todos estos personajes tienen en común esto: no pertenecen al mundo cotidiano. Y, sin embargo, los indígenas se dieron cuenta de que se trataba de «historias» radicalmente diferentes. Pues todo lo que se relata en los mitos les concierne directamente, mientras que los cuentos y las fábulas se refieren a acontecimientos que, incluso cuando han aportado cambios en el Mundo, no han modificado la condición humana en cuanto tal¹⁹⁰

A diferencia entonces, de las fabulaciones, los mitos son un hecho trascendente para las comunidades que en él creen, conmemoran y ritualizan. Importante señalar, que, esto no solo en comunidades indígenas, negras o raizales y nativas de diferentes lugares del planeta, también está presente en la modernidad y los mitos que le sobreviven, como el cristianismo y sus ritualizaciones de semana Santa y de Natividad. Para sus creyentes, Jesucristo, Dios encarnado, no es una fabulación, sino una realidad concreta y trascendente que merece no solo ser profesada, sino ritualizada y revivida y vivida en la cotidianidad, es decir, que, de acuerdo a esta creencia, el mito está vivo. A pesar de ello, para el creyente cristiano y modernizado, esto es claramente aceptable en tanto realidad, pero difícilmente acepta, la misma realidad para la

¹⁸⁹ Eliade, *Mito y realidad* (Barcelona, España: Editorial labor, 1991) 7.

¹⁹⁰ Ibid.

Ley de Origen de los Nasa, que no considera más que como una leyenda. En el caso de la Ley de Origen, esta, es ley y es mito, dado que las comunidades deben cumplir con el mandato ancestral y al cumplirlo lo renuevan y le permiten ser, es decir, venir del pasado al presente, en un eterno retorno. Al respecto, Rogelio Trochez Ramos, un indígena del territorio de Caldon, en Cauca (Colombia) en el libro *Leyendo la vida Nasa*¹⁹¹ nos narra así

Quiero saludar a los profesores, a los espíritus de la naturaleza. Mi nombre es Rogelio Trochez Ramos y soy del territorio de Caldon, tierra del cacique Juan Tama. Para hablar sobre el medio ambiente nasa, hay que tener conocimiento desde pequeño sobre las diferentes clases de climas que hay en la tierra. El clima caliente, el clima medio y el clima frío son tres clases de clima que están distribuidos en la tierra. Antes, durante el invierno, la lluvia caía indistintamente por todas partes y no había problemas porque todos cumplían con la **ley de origen**. Por ejemplo, cuando era tiempo de rocería, los mayores acostumbraban consultar a los mayores espirituales para pedir remedio y soplar en el sitio en donde se iba a tumbar el restrojo, o sea pedir permiso a los espíritus de la naturaleza. De igual manera, cuando se quemaba, se enterraba remedio en el centro de la roza, esto con el fin de que cuando se sembrara diera buena cosecha; si no se hacía esto, no cosechábamos buenos productos. Esto es la vivencia nasa. Sin estas creencias y sin practicar estas costumbres, los espíritus negativos sembraban primero y no podíamos cosechar ningún producto. Por eso, antes se hacía la siembra en luna redonda, en forma de espiral, iniciando desde el centro de la roza, semejante al modo en que danzan los gallinazos. Estas eran las creencias y costumbres que practicaban los nasa.

Este relato, además, habla del Cacique Juan Tama, hombre y ser principal, junto a otros y otras principales en la mitología Nasa, en la cual mujeres y hombres trascendieron en mitos, se volvieron sacros. Junto a Juan Tama, está la Cacica Gaitana, y más recientemente Manuel Quintín Lame Chantre. Los tres, mistificados en la cotidianidad Nasa, pero concretizados en la historia. Como sabemos, estos no son casos únicos de los y las indígenas del Cauca, lo encontramos, también en Emiliano Zapata, específicamente entre las gentes del EZLN, y Lautaro para los Mapuche de Chile y la Coordinadora Arauco Malleco.

Personajes de este talante, desempeñan una triple función; son mito, símbolo e icono, junto a otros mitos, a otros símbolos, y a otros iconos.

¹⁹¹ Nasa u'junxin thegnxi: *Leyendo la vida nasa*. Docentes de la comunidad Nasa. (Bogotá, Ministerio de Educación Nacional. Texto bilingüe: nasa yuwe- español. 2014)

Lautaro, por ejemplo; con sus habilidades para la estrategia militar aunado a su valentía en los combates en la larga guerra del Arauco le irá ganando fama entre indígenas y españoles, hasta que la leyenda trascendió en ejemplo de lucha, se hizo símbolo. En 1910 Emiliano Zapata, irrumpió a lomo de caballo para reivindicar a los desposeídos de México, mayoritariamente indígenas y campesinos. Su irrupción se grabó con fuego en la memoria colectiva de las gentes pobres del centro y sur del país. En Colombia, Manuel Quintín Lame, es sin duda símbolo e ícono de la lucha en la recuperación de tierras ancestrales, fue un indígena muy particular para la época, sabía leer y escribir, además de estudiar leyes, que fue una de sus armas para generar la lucha por la tierra para los indígenas y campesinos empobrecidos.

Estos tres personajes, mitificados, por sí mismos y por los demás, en vida, cada uno dio a su propia existencia elementos fantásticos, bien por su manera de actuar y ser, o bien por sus formas de vestir, de hablar, de mirar, de desafiar el poder hegemónico de otros hombres, españoles en el caso de Lautaro, terratenientes en el caso de Zapata y Quintín. Zapata hombre popular, campesino, pero al fin arquetipo del «charro» de «macho» que desafía a la muerte. Quintín decía de sí mismo que era el «indio lobo» que se educó en las selvas, allí aprendió a leer y escribir, esa fue su escuela¹⁹². Lautaro, indio educado en las maneras españolas, que dominaba el arte de montar a caballo, que no fue como otros, fiel a sus opresores, solo espero el tiempo justo para la rebelión. Así, se narra en el poema épico del Canto III de *La Araucana*¹⁹³

Caupolicán al joven se volvía
por quien fue la vitoria, ya perdida,
con milagrosa prueba conseguida.
Por darle más favor, lo tenía asido
con la siniestra de la diestra mano,
diciéndole: "¡Oh varón, que has extendido
el claro nombre y límite araucano!
Por ti ha sido el estado redimido,

¹⁹² Salvador Rueda Smithers, "Emiliano Zapata, entre la historia y el mito" (p. 251-264). En *Historias Digital UNAM*: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/hero_e_mito.html. Luis Guillermo Vasco Uribe, (2008) "Quintín Lame, resistencia y liberación" *Tabula Rasa*. Bogotá - Colombia, No.9: 371-383, julio-diciembre. Igualmente, Martha Elena Corrales Carvajal, (2005) "Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas". *Revista Colombiana de Educación*, Bogotá, Colombia, No. 48: pp. 204-213, junio de 2005O

¹⁹³ Alonso, de Ercilla. *La Araucana*. (España, Universidad de Nuevo León, 1888) 39-40.

tú le sacaste del poder tirano:
a ti solo se debe esta vitoria
digna de premio y de inmortal memoria.
"Y señores, pues es tan manifiesto
(esto dijo volviéndose al senado)
el punto en que Lautaro nos ha puesto,
(que así el valiente mozo era llamado)

Lautaro, Zapata y Quintín, se han mitificado en tanto que también son símbolos e iconos, son ejemplos éticos y morales a imitar, pero también representan la lucha, la dignidad, la resistencia y no son solo imágenes en una pintura o en una fotografía, están vivos, presentes en el momento épico de la confrontación (recuperación de tierras, por ejemplo, en México, en Chile en Colombia) y en la cotidianidad simple y franca de estos pueblos.

Esta iconicidad y simbolización que adquieren tanto humanos, como lugares geográficos, animales y plantas o astros como la Luna y el Sol, también lo son en tanto su carácter de signos, esto es que símbolo, ícono e índice son signos. Esta teoría de Peirce (1974), señala que; «un Símbolo es un signo naturalmente apto para declarar que el conjunto de objetos denotado por un conjunto cualquiera de índices que pueda estar en cierta manera ligado a él es representado por un ícono asociado con él»¹⁹⁴.

De acuerdo con Peirce, señalaremos que necesariamente de un objeto, bien puede ser este, un ser humano, un astro, una planta astro o montaña, entre otros. Tal objeto, por multiplicidad de razones asume relevancia al interior de una determinada comunidad mutando en icono, símbolo o índice y en otros casos además puede trascender en mito.

El objeto en cuestión, tiene a su haber una forma particular, unos colores específicos, unas características concretas que le hacen ser él o ella, esto es que, el objeto en tanto tal, es una imagen y tal imagen, en un contexto particular será ícono, o índice, o símbolo y probablemente sea los tres en uno. ¿Quién determina aquello?, innegablemente un ser humano, con su capacidad de razonar, cuestionar e interpretar de acuerdo a la cultura en la cual está inmerso así mismo como la relación de orden socio histórica que este, en tanto individuo, establece con los objetos con los que convive, dado que su relación con ellos no es pasiva, puesto que no

¹⁹⁴ Peirce, Charles Sanders (1974). Óp. cit.

simplemente le rodean y él los contempla, es una relación de doble vía, donde el humano media y es mediado por la relación objetual y obviamente con otros seres humanos.

El objeto, lo es por la relación con el humano, en el sentido de que este objetiva, a aquel. Dándole sentido de imagen, símbolo o ícono. La Clava¹⁹⁵, de los indígenas Mapuches, por ejemplo, es un objeto, tallada en madera o piedra, similar a una hoz, que representa la cabeza y cuerpo de un cóndor y era usado por los toquis guerreros o jefes militares, como lo fueron Caupolicán, Colocolo y Lautaro. En efecto el símbolo de la CAM es una Clava dentro de una Chacana, pero allí no aparece el objeto sino su imagen, que además de ser símbolo de lucha, representa, aunque estos no aparezcan, a los grandes iconos ancestrales como Lautaro. Si aceptamos que esto es así, podremos señalar que la Clava, es un objeto, que es una imagen, que es un símbolo y este símbolo puede ser además representación de un ícono o ser ella misma un ícono en el sentido de que la Clava es un índice, es decir que indica algo, ese algo, que para que adquiriera sentido, debe ser reconocido por alguien (un humano). Y este humano (individual o colectivo) debe sentirse representado en esos objetos. Es decir, que se establece una relación activa, jamás pasiva entre objeto y sujeto. En palabras de Debray (1998)¹⁹⁶ tenemos que:

El símbolo es un objeto de convención que tiene como razón de ser el acuerdo de los espíritus y la reunión de los objetos. Más que una cosa, es una operación y una ceremonia: no la del adiós, sino la del reencuentro (entre viejos amigos que se han perdido de vista). *Simbólico y fraternal* son sinónimos: no se fraterniza sin tener algo que compartir, no se simboliza, sin unir lo que era extraño. [donde] simbólico [es] todo lo que acerca. La imagen es benéfica porque es simbólica... Lo que sirve de vínculo de unión hace un bien, pero sólo la referencia a un algo lejano, a un *tercero simbolizante* permite a una imagen establecer una relación con su contemplador, y de paso entre los contempladores.

En concordancia con Debray, indicaremos, que la palabra (escrita, narrada, cantada) juega un papel fundamental en designar la imagen, el símbolo, y el ícono, pues es ella quien les nombra. Las Personas en su proceso histórico (individual o colectivo) reconoce o se relaciona con una imagen, un símbolo, un ícono. No dice, he ahí la imagen, he ahí el símbolo, he ahí el

¹⁹⁵ Cfr: http://www.rhav.cl/2003_3_art02_mege.html#Layer6

¹⁹⁶ Debray. *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada en Occidente* (España. Editorial Paidós. 1998) 53-54.

ícono, dice o nombra con su palabra: he ahí a Emiliano Zapata o a Jesucristo o cualquiera otro.

El nombramiento mediante el uso de la palabra, nos permiten la comprensión de un determinado símbolo y su significado, no solo textual, sino en contextual o situado en contexto. Además del ojo que observa, también me acerco a la imagen por la palabra y lo que a su vez yo diré de ella, será en palabras. Pero entonces, ¿cómo académicamente hacer un ejercicio, lo más responsablemente posible que dé cuenta de ello? Una posibilidad son los campos semánticos.

Campo semántico

¿Qué comprendemos por campo semántico? En primer lugar, dejamos claro, que no somos especialistas en estos temas, pero ello, no significa que no tomemos en suma consideración sus contribuciones para colaborar en la comprensión de conocimientos situados en contextos determinados, bien conocidos para sus creadores, y protagonistas, pero distantes para nosotros, por lo que nuestra labor investigativa reside en hacerlos inteligibles para nosotros, es decir, lograr una epistemología situada. En tal sentido y de la mano de algunos autores, definiremos que son los análisis de campo semántico y como los abordaremos en este estudio.

La teoría de campos semánticos, se atribuye a Jost Trier, quien, a partir de 1931, en sus trabajos en la Universidad de Münster, aborda una serie de análisis léxicos o semánticos. Según Marcos Martínez, los elementos claves de la teoría de Trier se pueden resumir en las siguientes definiciones de campo:

- a) Las palabras emparentadas conceptualmente forman entre sí y con la palabra pronunciada un todo articulado, una estructura, que se puede llamar campo léxico o campo lingüístico de signos.
- b) Campo léxico es un corte parcial del vocabulario conceptualmente relacionado.
- c) Campo léxico es la totalidad de las palabras que pertenecen a la misma esfera conceptual.
- d) Campo son las realidades lingüísticas existentes entre las palabras aisladas y el total del vocabulario, que, como conjuntos parciales, tienen con la palabra la característica común de articularse, y con el vocabulario, en cambio, de desmembrarse.
- e) Un campo léxico es un conjunto de palabras que están estrechamente emparentadas con-

ceptualmente una con otra y que se asignan sus actividades gracias a su interdependencia¹⁹⁷

La semántica en términos generales es el estudio de unidades léxicas, pero esto no dice mucho, puesto que tendríamos que entender que es la unidad léxica, que por sí misma, no nos resuelve el asunto de lo semántico. De manera tal que, es necesario algo más minucioso, como lo expuesto en la Enciclopedia Lingüística Hispánica por Helena López (2016), donde encontramos que efectivamente la semántica es un estudio de orden científico, y como tal, posee un objeto de estudio, se traza unos objetivos y tiene un método. De acuerdo con López, podríamos señalar tres aspectos centrales en la comprensión de la semántica, a saber:

1. Es una parte de la gramática que investiga el modo como se proyectan los objetos y situaciones del mundo en el código de la lengua. Su objeto primario de estudio es la capacidad innata de los hablantes, que les permite desplazar los objetos del mundo en expresiones codificadas en un lenguaje simbólico natural, y que constituye su competencia semántica. Su objetivo es construir un modelo parcial que abstraiga alguna de las propiedades del objeto.
2. La explicación semántica podría concebirse como un modelo que simula el saber semántico innato de los hablantes, es decir, busca y estudia el significado de las palabras en contextos, esto es, aborda los léxicos de las comunidades humanas en sus respectivos escenarios culturales.
3. La semántica se usa como un término técnico adaptado a partir del griego antiguo σημαντικός, *sēmantik'os*, derivado de σῆμα *sema*, 'signo, símbolo'. El lenguaje puede ser multimodal: puede construirse en distintas modalidades que pueden transponerse entre sonidos, imágenes, y gestos.

Imágenes, gestos, y palabras actuando o situadas en determinado contexto dan forma al lenguaje común de una comunidad determinada. Donde el vocabulario o léxico se traduce en códigos que no solo les permite la comunicación, sino que forma parte de su identidad. A pesar de ello, el lenguaje no es exclusivo o cerrado de una comunidad, por el contrario, históricamente el ser humano ha intercambiado productos en variadas formas de comercio, e igualmente ha intercambiado léxicos, de ahí que haya lenguajes universales, que pueden nombrarse y escribirse diferente, no obstante, su significado es similar, pero, a la luz del

¹⁹⁷Marcos, Martínez. «Definiciones del concepto campo en semántica: antes y después de la lexemática de E. Coseriu». *Odisea*, no 3, Universidad Complutense de Madrid (2003) 101-130

análisis semántico, no es así dado su carácter polisémico. Esto es, las expresiones, y en especial desde el lenguaje oral, el signo apropiado para precisar un objeto que represente la expresión, determinado muy probablemente por la intencionalidad de actuar sobre la entonación de las expresiones o lo que quizás sería más preciso, la función de nombrar que cumple el lenguaje oral, escrito y simbólico, es decir, un conocimiento situado.

Este saber situado lo es, en tanto, contemplemos los encadenamientos o relaciones que permiten establecer una palabra central o nodal, que según sea el caso y dependiendo del contexto donde se desarrolle la acción comunicativa, generará o establecerá igualmente relaciones o interacciones de contexto, porque como ya se señaló, los lenguajes no son cerrados. Entonces, para que los campos semánticos, como método de interpretación, entren en juego o en acción comunicativa, es necesario recurrir al aparato analítico de la desambiguación, Martínez (2018).

Este método no pretende simplemente interpretar. Pretende comprender, para el caso que nos ocupa, cómo estas comunidades indígenas (EZLN, CRIC, CAM) interpretan y comprenden su realidad, esto es, su propio ser colectivo. Aquello, que ellos piensan y creen de sí mismos; es no solo, su realidad concreta, sino que es su verdad sustentada en cientos de años de existencia y prácticas socioculturales y obviamente económicas y políticas, lo que llamaríamos un conocimiento situado.

Este proceso que consiste en el acercamiento pausado y seguro al contenido real del texto recibe el nombre de *descubrimiento*... Resulta importante, en el proceso de descubrimiento, la aproximación a la entonación y al signo y al símbolo, para que pueda inferirse el significado y el sentido; además, la posible interpretación en casos donde el lenguaje es desconocido y está sometido al proceso de reconstrucción¹⁹⁸

En consecuencia, cuando decimos desambiguación; queremos decir, que, lo que procuramos con el método de los de campos semánticos o léxicos, es *descubrir*. Y descubrimos para evitar las posibles ambigüedades del lenguaje y con el instrumento tecnológico de desambiguación¹⁹⁹ quedarnos con aquellos elementos nodales que nos permitan una hermenéutica y una comprensión lo más fiel posible a lo que se quiere decir con determinado lenguaje que es ab-

¹⁹⁸ Orlando, Martínez Montoya. *Lecciones de praxeología* (Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2018) 69.

¹⁹⁹ Flexionador y lematizador de palabras del español (etiquetador morfológico - analizador morfológico) (lemmatizer - morphologic tagger - morphologic analyzer) Desambiguador funcional local / Local Functional Disambiguator: Basado en estructuras sintácticas locales: Grupo de Estructuras de Datos y Lingüística Computacional del Departamento de Informática y Sistemas de la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria.

solutamente claro y legible para sus beneficiarios o productores directos, pero no para quienes no pertenecemos, a tal o cual comunidad, esto es; los no beneficiarios o beneficiarios indirectos o no productores de tal léxico. Y esto es así, porque:

El signo y los símbolos están referidos siempre a algo que se encuentra en contexto, porque son instrumentos adecuados al medio de la comunicación social y al entendimiento acerca de las cosas, para facilitar hablar de ellas. En diferentes culturas simbolizan el contenido imaginativo y semántico de las palabras... El signo referido a algo en contexto no se relaciona con hechos independientes de ese contexto, porque es para ese contexto su peculiar forma de su uso y, además, porque forma parte del juego contextual²⁰⁰

Entonces, los elementos nodales, o más exactamente *estructuras sintácticas*, son aquellas que nos permiten, no solo ubicar semánticamente un lenguaje o léxico referido, sino que, nos permite la lectura e interpretación más exacta del lenguaje como un conocimiento situado, dado que, el lenguaje que produce la gente, no es individual o en solitario, por el contrario lo es en colectivo o en común (beneficiarios directos) y tal colectividad humana, o comunidad, o nación han construido un léxico propio, en relación con el espacio natural que ocupan, o del que son originarios o por adopción, pero el lenguaje no solo nos habla de lo rural o lo urbano y sus paisajes y la manera de nombrarlo o de decir de él, también de los conflictos sociales, económicos y culturales que se vivencian en ese territorio. Tales construcciones del lenguaje, no son solo palabras, son estructuras que contienen sentido para quienes lo hablan, es decir, que expresan un conocimiento situado.

El objetivo central de este ejercicio no es, un estudio gramatical o de léxico, pero si lo es el uso de los campos semánticos, como artefacto o instrumento de análisis que nos permite comprender los significados de tales estructuras en contexto situados, dado que, los discursos políticos, sociales, económico y obviamente culturales producidos por las comunidades indígenas, no se hubiese generado en otros lugares. En ciudad de México, pudo haber nacido un himno revolucionario, pero no el himno del EZLN, porque dicho canto corresponde a un contexto específico que genera un conocimiento situado. Decimos conocimiento, en el sentido de que no es solo un discurso o un canto rebelde, sino que ese canto, ese himno, da a conocer hacia afuera de la comunidad su sentir y sus exigencias y hacia adentro permite a la comunidad conocerse a sí misma, se dice la voz, la palabra para conocerse y al conocerse también se sabe por qué motivo se lucha, se comprende el objetivo, el por qué y para qué se combate.

²⁰⁰ Martínez, *Lecciones de praxeología* (Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2018) 73.

Para comprender los campos semánticos, son necesarios una serie de criterios, que efectivamente los hagan comprensibles, pero no solo esto, sino que permitan su uso como artefacto analítico, puesto que no es lo mismo el lenguaje común, a que sea analizado desde la semántica dado el carácter polisémico de las expresiones y en especial desde el lenguaje oral el signo adecuado para definir un objeto preciso de este, determinado muy posiblemente por la intencionalidad de actúa sobre la entonación de las expresiones o su relación con algo específico como ocurre con los lenguajes silábicos.

Análisis de campos semánticos y sintácticos (Criterios)

Las consideraciones expuestas en el Protocolo Doctoral consideran dos (2) metodologías del análisis: la primera, fue denominada Ontologías Sintácticas, Semánticas y Simbólicas de Orlando Martínez Montoya [MARTINEZ 13, 18, 20], la segunda, Crítica Sociológica de Boaventura de Sousa Santos [SOUSA06], alrededor del análisis sobre Epistemologías Situadas (E-S). Estas metodologías y métodos coinciden sobre la manera como puede enfocarse el estudio de los protagonistas de una serie de sucesos y su práctica del accionar como sujetos sociales e históricos desde una perspectiva situacional, desde unos hechos reflexivos que reclaman acciones y respuestas a la vida social, en un contexto cultural, intercultural o extra cultural acorde con las expectativas y dimensiones de los sujetos que en ellos actúan. Así, el análisis Ontológico recurre a la trascendencia del sujeto social, incorporando los aspectos de sincronía y diacronía de los comportamientos que llevan “el querer ser” de los pueblos a la dimensión de situaciones que ejercen presión sobre la vida comunitaria y los individuos. La Epistemología Situada (E-S), de Sousa, cumple con criterios similares, por cuanto, ambas complementan la deducción de los elementos integradores de sentimientos y hechos que abarcan la dimensión espiritual de los pueblos y el reclamo evaluado desde contextos propios y que posibilita a partir de referentes extra contextuales, un análisis más profundo, teniendo en cuenta la historia de una etnia, pueblo o nación, en cuanto conlleva el momento de deconstrucción, por cuanto un acontecimiento, emergencia o subversión es un suceso derivado de un momento histórico, es decir, contiene su propia historia situada.

Los criterios que sigue el análisis son relevantes para el estudio del problema que se desea abordar, relacionado con el estudio acerca de las “Emergencias, Acontecimientos y Resistencia en CRIC, ZAPATISTAS y CAM: 20 años de lucha del movimiento indígena latinoamericano”, porque contienen aspectos muy específicos que conllevan esos hechos. Posibilitan la indagación y la comprensión del sentido cultural de dichos pueblos, que en la investigación se interpretan bajo el concepto de Ontologías y de Hechos Situados.

La metodología de los campos semánticos y ontológicos Martínez (2013-2018), permite la búsqueda de una ontología real contenida en una estructura interpretativa que permita abordar la problemática que surge del estado social y la vida orgánica de dichos pueblos. Se enfoca en una interpretación textual u oral, en el mundo de la vida que facilita entender los conflictivos procesos que han surgido, tanto en los distintos plexos de la vida interior como exterior, porque permite una mejor comprensión, y perspectiva de lo hallado en un “análisis detallado” sobre lo acontecido. Entonces de las dos metodologías surge un grito o suceso histórico, que se denomina “Emergencia, Acontecimiento y Resistencia”.

Se aborda un lenguaje propio y común, que es la forma vital expresiva y dinámica que engloba las connotaciones afines que definen la visión cosmológica y la realidad íntima de los grupos analizados, como sujetos sociales y políticos, poseedores de identidad, territorio, sentido frente a la vida, con relaciones de intimidad entre sí, en especial, como accionantes hacia el llamado de identificación común mediante el diálogo intercultural, sin fronteras físicas que los limiten frente a los peligros que una cultura extraña vía imposición, ha pretendido llevar a cabo para desdibujar el alma propia de los pueblos indígenas y desconocer la inexistencia social, en razón de que el olvido (el existir) anula cualquier frontera cultural o natural y cumple con la finalidad de negarlos en la historia.

Las ontologías resultantes son el objeto de estudio. De ellas se desprenden diferentes estructuras y relaciones, lingüísticas y simbólicas que al ser comprendidas permiten entender, la manera como un texto o relato leído es *entendiendo* que se trata de seres sintientes. En estos términos se encuentran diferentes estructuras obtenidas: la superficial pertinente en cuanto a acciones y hechos (efectos causales), que se refiere a la obtención de expresiones que posibilitan al lector o los participantes la intercomunicación en un proceso comunicativo, capaz de juzgar y obtener contenidos de las narrativas orales o escritas. Es decir, un momento espacio/temporal interpretativo, que remite hacia una primera lectura que contribuya a decodificar lo expresado o deconstruir la visión que oculta lo que quiere decirse a través del texto o de la forma oral en esa primera lectura ontológica-simbólica. La comprensión del texto y del decir se realiza a partir de la idea clave en ese momento. Sin embargo, esta primera estructura interpretativa es general y quizás de interés en un proceso informativo. Pero, el análisis estructural lleva hacia otras formas interpretativas. La segunda estructura se llama intermedia, y hace referencia de los acontecimientos situados históricamente. Se apoya en la exclusión de expresiones generales hacia unas de mayor contenido que van a contribuir a determinar lo que en la investigación se llama “campos semánticos”. Con base en el análisis de esas expresiones

se opta por la posibilidad de una existencia de la lectura profunda, es decir, la llamada estructura profunda que toma expresiones de mayor contenido y sitúan el acontecimiento en hechos históricos de mayor contenido. Esta estructura cumple con la función de orientar hacia un horizonte comprensivo y de reflexión crítica por cuanto devela a través de la estructura de la lengua o de la lingüística histórica del habla lo fundamental y deshace lo secundario. Puede afirmarse entonces que, del análisis de las expresiones orales o textuales (escritas) que algunas no son relevantes y por tanto deben dejarse de lado. En ese momento el proceso analítico de carácter interpretativo se encuentra estructuralmente relacionado entre los diferentes niveles estructurales. Esto muy importante dado que de la espesura del lenguaje se han develado los puentes de intercomunicación entre el pasado y el presente social. Pero, en ese instante conlleva la reflexión si subsiste o hay posibilidad de una estructura de mucho más contenido (Martínez, 13-18) la cual puede llamarse estructura “Real-Real”. La razón es la siguiente, buscar la economía expresiva, es hallar una o unas expresiones que eviten la dispersión semántica, que reduzcan la dispersión interpretativa hacia una especificidad “única” cuyo contenido exprese todo lo dicho o escrito. Y ello, es posible en tanto se mantenga una prudente distancia reflexiva que aleje de las distintas trampas y ataduras que rodean el lenguaje que impida fines ocultos distorsionantes de los sucesos históricos.

Para el lector resultará llamativa esta investigación cuyos antecedentes iniciales se desprenden de un método probado *de campos sintácticos, semánticos y simbólicos*, el cual concuerda con el moderno uso del análisis textual en especial para la interpretación semántica, filológica, filosófica, histórica o teológica, para los fines y objetivos que se desean profundizar en esta investigación. Como parte de la exposición introductoria se expone el método, las fases de desarrollo y los cambios introducidos a partir de las siguientes consideraciones o criterios.

Primer criterio: el análisis sintáctico

Es el primer paso a seguir y su finalidad consiste comprender las estructuras del lenguaje usado (oral o escrito), es decir, los usos gramaticales siguiendo reglas definidas de construcción, sin olvidar que los lenguajes indígenas conllevan una naturaleza diferente de la alfabética por su condición de carácter silábico. Este tipo de análisis permite entender la naturaleza propia de cualquier lenguaje, partiendo de la idea que los lenguajes en este caso, los referidos a indígenas y adaptados al idioma castellano después llamado español, son sí ricos en cuanto a su contenido y respecto al universo lingüístico de los actores sociales. La relación entre un lenguaje primitivo (étnico) al español fue lograda mediante la adopción de una gramática que bajo un estándar aceptable permitiera adaptar un dialecto al idioma castellano, para posibilitar

el entendimiento de una lengua desconocida y que esta se adoptara como el modelo que debía aceptarse dadas unas determinadas convenciones dentro del proceso de culturización americana forzada, que exigía llegar a una lengua común. Hecho que devino en la destrucción del lenguaje originario y recurrió al desarrollo de gramáticas que facilitarían el vínculo al habla de los sectores dominantes, pero a su vez condujo a la pérdida de la fuerza expresiva, captada de la sinergia que los individuos deben incorporar a lo largo de un proceso de aprendizaje propio para amoldarse a un medio más flexible y natural. En estos términos, este criterio sintáctico, se recurre al proceso de descomposición morfológica, como paso preliminar para establecer campos, niveles sintácticos y `posibilidades combinatorias de la construcción idiomática que se está utilizando. Este aspecto podrá observarse en los desarrollos que se muestran en este capítulo.

El criterio empleado es especial porque permite sucesivas clasificaciones de los datos que constituyen las lenguas naturales y permite indagar a través de la lectura morfosintáctica la naturaleza expresiva y alcances de la oralidad o la escritura acerca de la manera como los pueblos expresan su sentido sobre diferentes objetos y recrean sus imaginarios. El lenguaje es la casa o ser de los pueblos y en él se expresa el contenido orgánico de todo lo que allí se genera. Esto significa, que las definiciones de carácter metonímico, no alteran las funciones de clase sobre las cuales podemos constituir los elementos propios de las lenguas. Es decir, el objeto perseguido en el análisis ontológico - sintáctico consiste en encontrar entre los diversos signos lingüísticos del idioma oral o textual, aquel que posee una máxima significación en el contexto que se analiza, excluyendo todo aquello que no posea significación, porque la ontología real permitirá entender cualquier tipo de discurso o diálogo y facilita la interpretación. La función determinante de un campo sintáctico se enfoca hacia la característica especial atribuida a un signo, y por tanto no es única para la distribución de los constituyentes expresivos: sustantivos, adjetivos, verbos, etc.

Segundo criterio: el análisis semántico

En análisis semántico se ocupa de estudiar la relación que existe entre las expresiones orales o los signos de un texto con respecto a una realidad extratextual. En esencia busca responder a las preguntas acerca de lo que lo que quiere decirse por las expresiones utilizadas en el lenguaje oral o textual, cual es el significado, sentido y propósito contenido en determinadas expresiones y lo que significan las frases utilizadas por él mismo. El método utilizado para el análisis semántico contiene tres ejes: a) el *significado* de las palabras como se las encuentra en un texto (análisis sincrónico), b) el *análisis* de las palabras en su desarrollo temporal (aná-

lisis diacrónico) y, c) la *fase pragmática*, que consiste en explorar la relación entre el usuario y el intérprete de los signos lingüísticos.

Finalmente, es preciso preguntar: ¿en qué medida las formas expresivas y los actos de habla, provocan actitudes especiales en las personas cuando la expresión lingüística adquiere tonos, acentuaciones y rasgos, que moldean el vocabulario utilizado para posibilitar la comprensión? En este sentido, la denominación semántica abarcaría no sólo el conjunto de leyes que regulan los cambios de estilo, la elección de las nuevas expresiones, el nacimiento y muerte de giros y modismos, la recurrencia a analogías, como también, *la tendencia hacia una mayor expresividad* aunada a la sencillez y uniformidad.

Tercer criterio: el análisis simbólico

Desde el punto de vista cultural y la praxis de la condición humana de los pueblos indígenas la relación entre cultura y lengua, forma parte de la continua evolución del espíritu humano, sobre el cual está sentada la naturaleza propia del hombre, en cuanto a su condición humana y el medio donde este ejerce el horizonte de su vida. La vida cultural y la praxis son parte de un constitutivo que no es fijo, tampoco acabado o desequilibrado, sino que refleja una continua presión evolutiva mediada por el medio donde se sobrevive y que, en cierta parte, implica ir más allá de las propias limitaciones de la conducta humana. Es el reflejo de un estado evolutivo del hombre que modifica el lenguaje que cada pueblo usa y a su vez lo actualiza, y que oculto en la propia trampa del lenguaje, al ser develado presenta la naturaleza de pueblos liberada de comportamientos o de ataduras inmediatas, respecto de las cuales el hombre toma posiciones divergentes respecto de sí mismo, de su actuar, del medio que le rodea, de los hechos, de la inserción en un mundo del cual parece no escapar.

Si bien el lenguaje es recreador de una energía que construye los objetos del mundo, el lenguaje desde la simbología a su vez es rico y esclarecedor, porque a pesar que las mismas palabras parecen marcar un continuum de comportamientos sociales, la simbología como forma de hablar y manifestarse contiene la propiedad que permite deshacer toda atadura que impida trascender la naturaleza humana, para situarse desligada de una forma fija, para tornarse creadora y determinante en la visión del mundo desde la profundidad del espíritu del mundo. Entonces, los seres del mundo, los pueblos, los grupos humanos, pueden dimensionarse como seres de originalidad humana, seres cuya naturaleza sintiente los enriquece de todos los fenómenos circunscritos y abarcantes. Son seres constituidos en grupos que viven un más allá de

los signos determinados por símbolos que conllevan proyección simbólica. Por supuesto, los símbolos constituyentes del lenguaje oral o escrito, son empleados por los hombres para darse a entender o mostrar los rumbos de su propia originalidad. Es por ello, que, en la inquietud de los distintos horizontes de vida, el hombre evoca lo oculto para permitir que a partir de los signos se deleve una *segunda naturaleza*, que permanece inteligible desde las simples expresiones idiomáticas. Esta naturaleza es de carácter emergente y más avanzada de lo que aparente necesitan los hombres para sobrevivir como pueblos. Esta segunda naturaleza, es *el horizonte del mundo simbólico*. Por esta razón, el análisis simbólico permite esclarecer aún más lo oculto en el lenguaje y hace de la lengua la manifestación total del espíritu humano.

Lo distintivo del símbolo es la evocación acerca de lo propio porque muestra lo característico y universal para permitir a los pueblos trascender, actuar, obrar y dar sentido a la cosmovisión natural que es propia de todo horizonte cultural ir más allá de lo meramente histórico. De allí, surge la posibilidad cualitativa simbólica que da un mayor significado a los campos semánticos y amplía el sentido de la Ontología Sintáctica y Semántica que se emplea en esta investigación, porque al considerar la Ontología Simbólica se permite dimensionar aún más el significado de los hechos del mundo, de las cosas, de generar otros tipos de realidades, es decir, se permite que los pueblos sean capaces de crear y recrear nuevos significados, sentidos, otras realidades y múltiples contenidos. La respuesta trascendental de los pueblos aún más interiorizada, desde la emergencia de su razón o sinrazón, desde la condición humana, no es una simple reacción, sino una nueva vivencia de la experiencia que es de carácter simbólico, sea a través del lenguaje, del mito, lo sagrado, el tabú, el arte, la ciencia, la política, la religión o las diferentes modalidades de la cultura.

Entonces, la Ontología Simbólica, siguiendo el método propuesto por Martínez (2018), adopta el carácter de una mediación que, tanto en lo teórico como en lo práctico, ocupa un lugar de importancia en el imaginario colectivo y el papel de una matriz que gobierna percepciones, afectos e ideas. Este hecho desde la praxis humana define la forma de operar y vivir del hombre, lo lleva a una acción humana simbólica que le envuelve, que es causa y efecto del sí mismo, y hace a través de los símbolos a los pueblos ver sus lugares, territorios y elementos de vida con una diferencia diferente y más amplia que va distanciada de una simple experiencia individual y de cierto racionalismo.

Cuarto criterio: ontologías y pragmática

El análisis empleado considera que las expresiones orales, textuales o visuales pretenden informar y quieren lograr algo en los oyentes o lectores. Esta es una la tesis fundamental que rodea la apreciación ontológica desde en perspectiva pragmática. Ha sido asumida como un hecho que aún no evidencia su implicación hermenéutica o la interpretación de los significados y los signos lingüísticos referidos al análisis del discurso oral o escrito, porque en ella se encuentran elementos que no conducen a una descripción amplia de la teoría.

En lingüística es desconcertante la diversidad de concepciones de la ontología y pragmática, como tampoco es clara la delimitación entre semántica y pragmática. La determinación del contenido y la extensión de la pragmática, junto a la extensión de la semántica presentan problemas. Uno de los más importantes es el que suscita la teoría del acto lingüístico, porque casi sin excepción está en *relación con el lenguaje hablado*.

La necesidad de la ontología y su explicación pragmática se deduce del hecho de reconocer que la sintáctica y la semántica sólo pueden esclarecer insuficientemente el empleo o uso de la lengua. Lo que un relato en forma oral o texto dice, no puede determinarse sólo sintáctica o semánticamente; eso tiene que fundamentarse pragmáticamente y se debe recurrir también a la explicación simbólica que rodea los actos de habla. El contenido semántico del texto está ligado a factores de comunicación, pero no debe distinguirse de ellos.

La pragmática y la interpretación ontológica adquieren relevancia en el proceso de comunicación lingüística, porque los factores de influjo desempeñan papeles que no pueden ya ser esclarecidos únicamente a través de conceptos sintácticos o semánticos. Es decir, que no hay teoría lingüística sin pragmática, tampoco es posible lograrla si a ella no confluyen significados y sentidos simbólicos.

No se puede poner en tela de juicio la necesidad de una pragmática. Difícil es dar respuesta a la cuestión que se plantea acerca de las relaciones recíprocas entre la sintáctica, semántica y la simbología junto a las relaciones que se originan entre una y otra. En ello, la pragmática guarda estrecha interdependencia con la acción comunicativa.

El esfuerzo pragmático debe consistir en adaptar las estructuras lingüísticas a las exigencias de la situación comunicativa. La pragmática puede concebirse como una parte agregada, que describe esos mecanismos de adaptación. La comprensión de la pragmática debe interesarse por el autor y su competencia comunicativa. Es por ello, que, en referencia a la lectura de relatos o textos antiguos, en especial, en aquellos que no conocemos nada acerca de su autor,

surja la cuestión de la estrategia a seguir para el análisis de estos. Sobre esto podemos decir, que apenas si se puede elaborar una teoría pragmática amplia que incluya lo que llamamos oyente/lector hoy.

Apreciación en conjunto

La deducción de los diferentes campos sintácticos, semánticos y simbólicos no es el reflejo de la lectura empírica del texto o de unas características llamativas que sean apreciadas bajo las distintas modalidades de los verbos principalmente en infinitivo, por contrario, la utilidad general de los campos en su conjunto debe guardar *coherencia* respecto al signo. De eso, dependerá la capacidad explicativa que se puede atribuir a un *signo específico* o al *signo clave* – develado de la conversación o el discurso, de ello. Surgen, por ejemplo. Como posibilidad expresiones de alto contenido que encierran el horizonte de comprensión, propias únicamente de una cultura, de un autor o un dialecto con un uso muy determinado como son los hápax. En igual sentido se tiene en cuenta que la problemática acerca de la lectura oral o textual no consiste solamente en enunciar una o varias isotopías sino además consiste en evaluar su plausibilidad relativa. Como lo señala Martínez (2018) es posible que un signo especial o signo hápax conduzca o enmarque la ontología real hacia la cual deba inclinarse el aspecto interpretativo de los discursos, porque todo discurso o proceso oral tiene un propósito, significado o intención que debe descodificarse, y esto es muy importante desde el lenguaje de las poblaciones indígenas, al punto que dicho elemento especial inserto en el conjunto lingüístico explique el universo discursivo.

La investigación, busca hallar a partir del análisis sintáctico, una estructura gramatical cuyo nivel de profundidad facilite la interpretación oral o textual, y esta es la llamada estructura denominada profunda – real o real – real, cuya determinación se logra mediante el método de ontologías sintácticas – semánticas - simbólicas. Su uso permite presentar las acciones, resultados y posibilidades obtenidas a partir de una serie de acontecimientos, argumentos o hechos. Para los casos de la CRIS, Mapuches y Zapatistas, la estructura profunda dará relevancia a la ontología considerada clave para su interpretación.

La metodología considera que el análisis de las ontologías y sus acciones están representados por los sentidos de las oraciones, percibiendo que la tonalidad conlleva a formas diversas de comprensión, en especial cuando se trata de analizar lenguajes silábicos o mixtos, cuales dependen de la manera como un autor actúa con los oyentes de su palabra o los distintos protagonistas del acto interlocutorio han construido los puentes comunicativos que llevan al enten-

dimiento. La forma de construcción del lenguaje incide en el entendimiento de lo que se ha querido decir. Lo que pudiera llamarse una acción sintáctica o semántica, responde al uso de los elementos estructurales empleados en una sentencia, frase u oración. Las acciones sintácticas y semánticas están constituidas por elementos que llamamos sustantivos, adjetivos y verbos. Otros elementos como lo son artículos, preposiciones, adverbios, exclamaciones, etc., cumplen funciones de encadenamiento, secuencia, extensión o de rompimiento de las expresiones lingüísticas para darles significado, y posibilitan el uso idiomático al reflejar la riqueza lingüística de un autor, una etnia o un pueblo en sentido general.

El enfoque propuesto tiene la ventaja de brindar una perspectiva más dinámica que la fundamentalmente estática de lectura superficial, que algunos autores en el campo teológico han dado en la exégesis a los títulos, además de ser más rico en sus diversas matices, ya que la incorporación del análisis morfosintáctico permite descomponer una frase no sólo en sus constituyentes sintácticos sino que da prelación a otros elementos que enriquecen el significado y sentido de las frases, como sería el caso del análisis de las posibilidades constructivas de las oraciones. Este aspecto podrá observarse en el análisis del texto a través de la forma de desambiguación morfosintáctica.

El análisis permite verificar la forma del escrito y obtener una caracterización y un patrón de modo de estilo que facilita juzgar el autor o los autores desde el empleo sintáctico de las expresiones. Desde el punto de vista semántico el uso de los métodos diacrónicos y sincrónicos, permite una arqueología de las expresiones, su ubicación en el tiempo y establecer la manera como las expresiones varían en significados y sentidos. En igual forma el sentido semántico conduce a las características y patrones de sentidos y significados empleados por un autor. Vital, es el aspecto intertextual cuyo propósito no es otro que el análisis de afinidad expresiva y aún de la línea de pensamiento de un autor, un conjunto de autores o miembros de una comunidad o etnia en el tiempo con referencia a obras o sucesos que les pueden ser comunes.

La intertextualidad y la extra textualidad son importantes respecto a la forma como un signo muta, originado efectos sustitutivos sobre la interpretación ontológica y sobre la actualización lingüística.

Textos considerados y relaciones con los criterios de análisis

El método exige una lectura atenta del texto con el objeto de conocer las acciones que determinan las diferentes ontologías sintácticas – semánticas - simbólicas, los cuales se originan en los distintos Himnos de los pueblos objeto de estudio. Las ontologías tienen un significado

muy especial a partir de los criterios iniciales expuestos y el desarrollo de la investigación en esta parte acometerá los siguientes pasos:

a) Tendrá en cuenta que la deducción inicial lograda sobre los campos sintácticos – semánticos y simbólicos, posibilita el logro del núcleo expresivo alrededor del cual se organizan las distintas expresiones lingüísticas que ayudan a determinar el alcance expresivo dentro de una oralidad común o textual de las diferentes acciones, porque allí se configuran juegos lingüísticos: implícitos o explícitos. Los campos tienen a su vez varias categorías: unas de naturaleza particular referidas a la acción que es significativa para propósito de interpretación y deducción de formas de lectura, otras, las generales (llamadas macro campos) que contienen a su vez distintos subcampos.

b) Establecer las relaciones que existen entre los protagonistas, junto a los diferentes contextos, de cada una de los fragmentos o versos o escenas derivadas de los tres himnos que componen la tesis objeto de investigación.

c) El análisis previo deberá conducir al siguiente resultado:

Modo de expresión de la acción en castellano y particularidad en lo posible propia del lenguaje de cada etnia. Se entenderá por modo una categoría especial que manifiesta la actitud del hablante hacia lo enunciado o alguna clase de subordinación.

Expresiones afines a la acción. Se entenderá por estas los enunciados lingüísticos afines que manifiestan sentimientos del hablante respecto a los resultados o posibilidades derivados de los argumentos, actos o hechos del discurso oral o textual.

Expresiones opuestas a la acción. Se entenderá por estas los enunciados lingüísticos que manifiestan sentimientos opuestos del hablante respecto a los resultados o posibilidades derivados de los argumentos, actos o hechos del discurso oral o textual.

Otras determinaciones de la acción. Es decir, aquellas que señalan algo sobre la acción o un efecto.

Relaciones con los beneficiarios directos y ocultos: las relaciones pueden ser agrupadas en tres clases: semánticas, sintácticas y lexicales. Dentro de las semánticas se encuentran la llamada paráfrasis o equivalencia semántica y la sinonimia.

Agente: es sobre el cual recae la acción, y que expresa las intenciones. Los Agentes a su vez pueden ser únicos o constitutivos, [se llaman también directos, los paralelos están caracteriza-

dos por implicar la misma acción o porque son equivalentes indirectos]. A partir de los agentes se tienen papeles semánticos y también simbólicos, configurados por oraciones y elementos que inciden en la comprensión del universo lingüístico que describen un sujeto o varios, para implicar que el sujeto de la acción que se ha denominado agente o varios tengan papeles o roles sociales incidentales.

Papel semántico y simbólico: se encuentra constituido por las intenciones de los agentes. A este corresponden varios aspectos: El tema que es el objetivo perseguido, paciente, origen, equivalentes y ubicación, los cuales sirven para explicar el significado lexical de las oraciones o textos examinados. En conclusión, podemos decir que los papeles semánticos y simbólicos, pueden contener en el caso de los llamados agentes y beneficiarios indirectos un juego lingüístico de carácter neutro que surgen de nombrar posiciones argumentales de los predicados y de las relaciones léxicas.

Beneficiario(s) de la acción: son aquellos a quienes está dirigido el discurso, los cuales son directos, indirectos, ocultos y reales. Los primeros, son aquellos con los cuales se mantiene una línea discursiva, pero con quienes se pretende dialogar sobre aspectos específicos. Los segundos, son referenciales porque su presencia en el discurso es importante para que la acción de diálogo adquiera una profundidad. Los que llamamos ocultos, surgen las acciones que conlleva todo diálogo al marcar o determinar un sentido específico de la forma expresiva del discurso oral o textual, que no es propio de los protagonistas directos o indirectos, sino que tomado como propio hace que las argumentaciones o respuestas sean atribuibles a estos. Estos beneficiarios son de carácter extratextual y finalmente debemos considerar los reales, es decir, los beneficiarios sobre los cuales recae la acción discursiva.

El paso siguiente en el orden metodológico consiste en relacionar u agrupar las acciones según los distintos campos sintácticos – semánticos o simbólicos, en *ontologías*, que son de carácter general y que dan lugar a sub ontologías sintácticas – semánticas o simbólicas, relacionadas entre sí, las que se agruparán bajo otras ontologías, cuyas acciones son comunes a varios de ellas. Estas ontologías y las sub ontologías pueden tomarse a su vez como modelos ideales para el análisis de la oralidad o textual y su interpretación se hace a partir de la naturaleza propia de la acción sintáctica – semántica – simbólica. Se puede escoger una sola como modelo interpretativo o varias, relacionándolas entre sí para efecto de análisis. Al hacerlo se supondrá que existen clases y subclases de diálogos desde el autor hacia los beneficiarios de las ontologías sintácticas – semánticas – simbólicas.

Se elaborará un análisis interpretativo para las ontologías sintácticas, semánticas y simbólicas que expresen los sentidos de acciones explícitas contenidas en los Himnos de la CRIC, Mapuches y Zapatistas. Este análisis será descriptivo en la fase preliminar de la investigación, tendrá o contará con el estudio cada término, su significado y su interpretación actual. Este es un paso de especial importancia, desde la precisión del onoma o nombre en su significado original, con la particularidad de proponer su rastreo o cambio de uso en el tiempo, debido a que la variación del término puede alterar el sentido oral, textual o simbólico debido a que el lenguaje es dinámico.

Presentación de los distintos himnos de las comunidades analizadas

Los textos escogidos para el análisis de Campos Semánticos, son los cantos y/o himnos representativos del EZLN, CRIC y CAM.

Estos cantos no solo son cantos o himnos, son expresiones cantadas de las historias de lucha y resistencia de los pueblos Zapatistas, de los Nasa y de los Mapuches. Estos “himnos” van más allá de ser cantos de guerra, son verdaderas narrativas que no se reducen a un único canto o himno, sino que la compilación es realmente amplia, en el sentido de que estas narrativas son historias cantadas.

Los cantos escogidos son el Himno Oficial del EZLN, el Himno Oficial de la Guardia Indígena ligada al CRIC, este himno, no lo fue al principio, su origen se remonta a una canción que narraba lo que para ellos era la Guardia y que con el tiempo se asumió como el Himno Oficial de la Guardia Indígena. Y el canto “Nación Mapuche”, que es una de las muchas canciones en que las diferentes comunidades mapuches narran su propia historia.

HIMNO DE LA GUARDIA INDÍGENA – CONCEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA (CRIC)

Guardia, guardia. Fuerza, fuerza.

Por mi raza, por mi tierra.

Guardia, guardia. Fuerza, fuerza.

Por mi raza, por mi tierra.

Guardia, guardia. Fuerza, fuerza.

Por mi raza, por mi tierra.

Indios que con valentía

Y fuerza en sus corazones, (bis)

Por justicia y pervivencia,
Hoy empuñan los bastones. (bis)
Son amigos de la paz,
Van de frente con valor. (bis)
Y levantan los bastones,
Con orgullo y sin temor. (bis)
Pa" delante compañeros,
Dispuestos a resistir: (bis)
Defender nuestros derechos,
Así nos toque morir. (bis)
Guardia, guardia. Fuerza, fuerza.
Por mi raza, por mi tierra. (bis)
Y que viva la guardia indígena...
Compañeros han caído, pero no nos vencerán. (bis)
Porque por cada indio muerto,
Otros miles nacerán. (bis)
Totoroes y Paeces, Yanaconas y Guambianos. (bis)
Coconucos, Siapidaras, todos indios colombianos. (bis)
Pa" delante compañeros dispuestos, a resistir. (bis)
Defender nuestros derechos, así nos toque morir. (bis)
Guardia. Fuerza.
Guardia. Fuerza.
Guardia. Fuerza.

Autor: Grupo Cuatro más tres

Totoró Cauca

Guardia, guardia. Fuerza, fuerza. Por mi raza, por mi tierra. Guardia, guardia.

Fuente: Himno: Guardia Indígena – CRIC- Cauca – Colombia

Autor: Grupo Cuatro más tres. Totoró Cauca

HIMNO MAPUCHE (CHILE)

Nos acusan de terroristas,
Para privarnos de libertad
Mientras ellos nos violentan
A nuestra gente a nuestra sociedad
A nuestra sociedad
Nos acusan de terroristas
Para callar nuestra voz
Para que no se sepa la historia
De nuestra nación
De nuestra nación
Coro:
Mapuche en argentina
Mapuche en chile
Mapuche al final
Mapuche de la pampa
Del pehuen y del norte
De lafken y del sur.
Una sola nación de respeto y paz
Con la tierra, con la humanidad
Una sola nación de respeto y paz
Con la tierra, con la humanidad
Nos acusan de terroristas
Para callar nuestra voz
Para que no se sepa la historia
De nuestra nación
De nuestra nación
Nos acusan de terroristas,
Para privarnos de libertad
Mientras ellos nos violentan
A nuestra gente a nuestra sociedad
A nuestra sociedad

Una sola nación de respeto y paz
Con la tierra, con la humanidad
Una sola nación de respeto y paz
Con la tierra, con la humanidad
Pasaran los tiempos pasaran las sociedades
La resistencia seguirá
Pasaran los tiempos pasaran las sociedades
La resistencia seguirá
Pasaran los tiempos pasaran las sociedades
Y el mapuche vivirá
Una sola nación de respeto y paz
Con la tierra, con la humanidad
Una sola nación de respeto y paz
Con la tierra, con la humanidad
Fuente: Himno de la Nación Mapuche – Chile.

HIMNO ZAPATISTA (MÉXICO – CHIAPAS)

Ya se mira el horizonte
Combatiente zapatista
El camino marcará
A los que vienen atrás
Vamos, vamos, vamos, vamos adelante
Para que salgamos en la lucha avante
Porque nuestra Patria grita y necesita
De todo el esfuerzo de los zapatistas
Hombres, niños y mujeres
El esfuerzo siempre haremos
Campesinos, los obreros
Todos juntos con el pueblo
Vamos, vamos, vamos, vamos adelante
Para que salgamos en la lucha avante
Porque nuestra Patria grita y necesita

De todo el esfuerzo de los zapatistas
Nuestro pueblo dice ya
Acabar la explotación
Nuestra historia exige ya
Lucha de liberación
Vamos, vamos, vamos, vamos adelante
Para que salgamos en la lucha avante
Porque nuestra Patria grita y necesita
De todo el esfuerzo de los zapatistas
Ejemplares hay que ser
Y seguir nuestra consigna
Que vivamos por la patria
O morir por la libertad
Vamos, vamos, vamos, vamos adelante
Para que salgamos en la lucha avante
Porque nuestra Patria grita y necesita
De todo el esfuerzo de los zapatistas

Fuente: Himno del Ejército Zapatista de Liberación Nacional EZLN-México

Análisis ontológico sintáctico; semántico y simbólico

Para cada uno de los tres himnos presentados se procedió de acuerdo a la propuesta del Protocolo Doctoral a aplicar el Análisis de Campos Sintácticos, Semánticos y Simbólicos, propuestos por Martínez (13-20), cuyo uso se ha venido generalizando hacia textos filosóficos, religiosos, literarios y de interpretación cultural, mediante la metodología descrita anteriormente.

La concepción acerca de lo que es un *campo* se utiliza con la finalidad de comprender y entender la complejidad interpretativa de cualquier texto sea cual fuera su naturaleza, en especial, los elementos relacionados con el sistema de habla o del lenguaje ordinario que llamamos común y que utilizan los individuos en una sociedad o en una etnia en la cotidianidad.

El uso de las palabras y la manera de dialogar (oral o escrita), la forma de llegar a los oyentes, sea por medio de textos escritos o por la oralidad, requiere que se comprenda lo que desea transmitirse y que el receptor comprenda aquello que se dice. Se acepta el criterio según el cual sin comprensión previa no se puede lograr el entendimiento. Todo pueblo, etnia o civilización se expresa con una lengua que es constitutiva de un todo orgánico que refleja la vida y facilita construir el entendimiento social de los grupos humanos. Esa lengua y el tipo

de signos empleados (alfabéticos, silábicos o mixtos) contienen los códigos del lenguaje que permiten la comprensión por los participantes. El oyente y los beneficiarios del habla requieren “entender lo que se dice” y más cuando el código comprensivo es oculto y dirigido a un núcleo único de oyentes que llamamos oyentes directos o beneficiarios directos, por ejemplo, hacia aquellos que conforman un grupo exclusivo, como los cristianos primitivos, los propios de una extinta civilización como la maya, sumeria o ugarita, por parte del agente directo que transmite el mensaje o habla a las comunidades. En este caso, el agente directo posee el don de la palabra. Es decir, es quien habla en representación de todos y a la vez hay la necesidad de entender que hay agentes indirectos que intervienen o son referidos en el diálogo, que serían aquellos a quienes se les ha otorgado en esas comunidades, originarias como las indígenas, la facultad de actuar y ser el medio de contacto con otros pueblos, con sus hermanos de raza. Estos son los llamados narradores o portadores del mensaje.

Hablar requiere saber emplear las palabras adecuadamente, usarlas con exactitud de acuerdo al contexto. Porque el diálogo que perciben los oyentes indirectos de la palabra, es muy diferente al de los verdaderos oyentes. Los primeros son escuchas externos, los otros están en el contexto propio del diálogo respecto al suceso específico, la emergencia del territorio por la invasión de lo propio, la violación del espacio donde viven afectado por el extraño o la actividad sin control de los grandes terratenientes haciendo suyo aquello que no les pertenece legítimamente. Así, las mingas americanas indígenas, las danzas, bailes, el bullarengue, los himnos, las narrativas respecto a mitos o creencias fabulosas, los lamentos en los ceremoniales religiosos, las posturas de Emergencia con contenido político, vistos desde fuera del contexto de lo que realmente se habla o quiere decirse, marcan la incapacidad de comprensión de los observadores lejanos que interpretan los sucesos en forma diferente. Ven en esas actividades formas de comportamiento absurdas. Por ejemplo, el diálogo de la Minga que no es entendible para el foráneo, se juzga como un acto de subversión, rebeldía, de contraposición al orden establecido y que tiende a afectarlos, al juzgar acciones humanas que no comprenden, ya que su entorno corresponde a otros tipos de creencias que desde su posición de dominio sobre el otro, conlleva a desdeñar algo auténtico y propio, que repercute negativamente sobre los beneficios obtenidos de largos procesos de posesión de territorios no propios y que aparentemente son transferidos sin visos de legalidad actúan en una óptica de un problema que es diferente.

Allí están consignadas las reclamaciones de los descendientes de los pobladores originarios, y que en tal estado de hechos y cosas forman parte de las protestas generalizadas como son el (bloqueo de vías y medios de transporte en la actual época y, que solo se corresponden con el deseo intenso de poseer lo que es suyo, ya que la dimensión política del Acontecimiento o la Emergencia, desde el extraño se juzga desde un referente sinsentido que justifica la necesidad de introducir un control y un orden exclusivo que desconoce el vacío oculto de las pretensiones legítimas, y en esa perspectiva exige la necesidad de introducir circuitos comerciales o de recurrir a la violencia de la desposesión de tierras. Es decir, continuar una práctica contraria a la finalidad de un llamado la unidad nacional.

Ello porque dicho concepto no guarda afinidad con una cultura, ya que se ha olvidado que estos pueblos: CRIC, MAPUCHES, ZAPATISTAS, etc., ya que antes de su desposesión eran Naciones muy lejanas de reconocer la exclusividad de un sistema diferente en lo social, cultural o socio – político, el cual en la medida que fue consolidándose en los territorios americanos conllevó de marginamiento de los verdaderos poseedores de territorios, espacios y

lugares ancestrales. Los ubico en reservas, resguardos, áreas especiales, etc. Se optó desde la perspectiva cultural impuesta por destruir todo aquello que a sus ojos les parecía bárbaro o contrapuesto el progreso o bienestar social que les ameritaba el calificativo de civilizados. No recuerdan por tanto afinidades, no hay aquí odio o amor, intereses o desintereses porque la raíz de ese acontecimiento de dominación histórica contiene el olvido, que ha sepultado una memoria histórica y ha superpuesto la memoria pragmática dominante. De ahí, la diferencias entre la ley indígena y la ley impuesta, las respuestas de defensa desde la marginalidad social y la inclinación colectiva a permanecer como pueblos sobrevivientes signados por el pasado que les hace común.

Se trata de una historia y unos hechos concretos que afectan pueblos originarios y permanecen presentes en distintas situaciones sociales, que muestran la determinación y la voluntad de exigir su lugar, preservar tradiciones, de reclamar como sujetos históricos el derecho a vivir. En las expresiones constitutivas de Ontologías Sintácticas, Semánticas y Simbólicas, encontramos el reclamo que es el: *Acontecimiento, la Emergencia y la Resistencia*, a través de las cuales se puede develar la estructura del hablante hacia la comunidad, la confrontación de sucesos que surge de la palabra mediante el grito sin fronteras, que nace de cada pueblo indígena y se extiende hacia otros pueblos, no como susurro sino como un llamado histórico, presente, latente que no puede ser contenido por las barreras del medio físico, porque este extendido más allá de cada frontera forma ya parte de la vida y los acontecimientos interculturales, dado que la lengua como un todo es un fenómeno natural presente en todo tiempo en la composición orgánica de los pueblos. Así, son similares las manifestaciones comunes de las formas expresivas, dado que ocurre un fenómeno de intuición o percepción que trasciende y se transmite visualmente entre quienes viven el proceso comunicativo con aquellos que evocan. Este es el caso de los himnos de la CRIC, MAPUCHES Y ZAPATISTAS que alcanzan la madurez colectiva, porque permiten mirar, observar y decidir la capacidad de los pueblos que reclaman su propio Yo. Todos estos hechos lo han aprendido de la tradición de mirar la naturaleza y maravillarse de un colectivo que llamamos mostración, en tanto surge el fin de la niñez y se dan las condiciones de realización de cada pueblo. En ello está también el momento de la manifestación mostrativa del desespero y la terapia o catarsis de los actos comunales, la interiorización de cada hablante, de los instantes van a dejar tras sí la ira y el dolor agobiante de las penurias históricas del proceso de culturización forzado, como *daímon* malo frente a su mundo de vida.

De lo anterior, surge lo común de un lenguaje intercultural y de conciencia situada frente a determinadas acciones y hechos, en tanto pueblo, en tanto seres vivos. En tanto presencia de sus antepasados, del diálogo espiritual con los seres queridos, con los mundos que les rodean, con el sentido del territorio como sagrado.

Además, el uso propio de la lengua y las ontologías entendidas como esencia orgánica de cada cultura, contienen una especie de razón identificadora de hechos y situaciones contrapuestas, simbolismo situado, que requiere concordancia acerca de lo que dice para facilitar su conformidad con el lenguaje empleado. Se habla y se dice para el observador que ha comprendido las vicisitudes entre la forma de imposición social y otra que atada a una tradición milenaria se encuentra articulada en el universo del lenguaje silábico y desligada del lenguaje basado en el alfabético, extraño a la sinergia comunicativa y los modos de articulación propios de un pueblo, no dependiente del castellano derivado del romance. Se emplea un idioma, un habla y lengua que implica un proceso único, señalando diversos

significados, formas de acentuación y tonos del aparato fonador, acentuando la argumentación de lo hablado de acuerdo a cada situación contextual, porque lo dicho señala características o destinas formas propias de estas naciones y hoy pueblos.

La proyección social del imaginario que surge, que es especial desde la forma de hablar o decir, de su sentido, debe estar acorde con la comprensión contextual de las cosas que se dicen o de aquellas que son referidas al mundo de la vida. Este imaginario es tan especial, que su tejido social abarca y trasciende lo insignificante, para dar lugar a la apertura de la socialización de la lingüicidad de la escritura y el habla, porque al comprender se pueden ya entender todos los reclamos o aquello que lleva a la *Emergencia, el Acontecimiento y la Resistencia*. El llamado a todos los afectados que en forma sutil enmarca la subversión de las ataduras que conllevan la crisis y la destrucción social. Esto señala las diferencias de los representantes indígenas con las autoridades extrañas a sus territorios ancestrales, las cuales permanentes desconocedoras del significado real, concreto y preciso de la aglomeración de la comunidad alrededor de un suceso, de la relación entre el indígena y su territorio, entre mito y lo sacro, el recuerdo de los antepasados y sus sitios de oración o camposantos. El extraño entonces sin lugar histórico al actuar y pensar que es el afectado, vive el mundo con miopía acerca del lugar que le corresponde, para dialogar en forma ficticia desde lo lejano a las manifestaciones propias de respeto hacia los pueblos sometidos, puesto que ellos como sujetos sintientes comparten un colectivo histórico acerca de la Tierra como Mama y de la desazón por el daño causado al hábitat, puesto que consideran son parte vital una cadena orgánica que es la naturaleza abarcante como totalidad y de su compromiso con sus sistemas ecológicos.

Es decir, sólo es posible comprender el Acontecimiento, si se llega a este sin pre-juicio, si es situado respecto a los hechos y abierto hacia el entendimiento. Así, la idea de territorio es el lugar de descanso, de cercanía, es lo querido y el reposo que permite compartir y elevar la mirada hacia el cielo, observar los ríos, el canto de las distintas especies, sentir el roce del viento y admirar el color de sus bosques como un todo compartido por aquellos en un mundo que aún no es entendido desde la civilización autoimpuesta.

Estos aspectos llevan a destacar el uso de expresiones de alta importancia que se pueden situar cómo campos semánticos superficiales, intermedios, ocultos o reales, de crucial importancia en materia de interpretación textual u oral.

Aspectos sintácticos y morfosintácticos

Expresiones sintácticas

Un criterio importante desde el punto de vista de la sintaxis es comprender que tipos de expresiones son utilizadas en el caso de los himnos de las etnias Nasa, Mapuche o Zapatistas. Propósito que facilita acercarse a la riqueza lingüística utilizada, no obstante, los himnos se encuentren actualizados en el lenguaje español. Para ello, pueden observarse tres tablas denominadas 1, 2 y 3 que muestran el universo lingüístico considerado., y que el lector encontrara ampliada a las dimensiones semánticas y simbólicas. Pero el paso aquí empleado, consiste en el análisis de las frecuencias de uso de dichas expresiones, el tipo de expresión y su significado, que exigió un análisis detallado de estas.

La descomposición comentada es la siguiente para cada organización específica:

Tabla No. 1 HIMNO DE LA GUARDIA INDÍGENA – CONCEJO REGIONAL INDÍGENA DEL CAUCA CRIC

| Expresión | Frecuencia | Clase de Termino | Significado Semántico | Sentido Semántico | Campo y sentido Simbólico |
|-----------|------------|---|---|--|---|
| Guardia | 12 | Sustantivo | Soldado o policía que cuida o protege. Quienes velan por la seguridad del territorio (elegidos por asamblea) | Del indoeuropeo: <i>wor-to-</i> cuidar | Bastón de mando / Lazos de Colores Verde y Blanco: Identidad cultural expresada en la Bandera. |
| Fuerza | 12 | Verbo, Sustantivo | Vigor, resistencia | Del latín: <i>fortis</i> + <i>-ia</i> : calidad | La resistencia. Derecho de pertenencia al territorio y su autonomía Actitud mental de la población indígena. |
| Por | 12 | Preposición | | | |
| Mi | 10 | Sustantivo / Adjetivo Posesivo Antepuesto | | | |
| Raza | 5 | Sustantivo | Grupo de seres humanos que se distingue de otros grupos. | Grupo étnico. Del italiano <i>razza</i> : generación, familia, raza. | Reconocimiento como naciones originarias. |
| Tierra | 4 | Sustantivo | País, región, territorio. | | Derecho ancestral. Propiedad colectiva y ancestral de |

| | | | | | |
|---------------------------|----|--|--|---|---|
| | | | | | la tierra. |
| Indios (Indio) / Indígena | 4 | Sustantivo / Adjetivo | Originario, nativo | Con sentido implícito: nacido en una región. | |
| Que | 2 | Adverbio / Otro Pronombre / Pronombre Relativo / Conjunción | | | |
| Con | 5 | Preposición | Denota el medio, modo o instrumento que sirve para hacer algo. | | |
| Valentía (Valiente) | 1 | Sustantivo | Esforzado, animoso, intrépido. | Cualidades estimables. | |
| Y | 11 | Sustantivo / Conjunción | | | |
| En | 2 | Preposición | | | |
| Sus | 2 | Adjetivo Posesivo Antepuesto | | | |
| Corazones | 2 | Sustantivo | Probablemente del latín vulgar: <i>coratione</i> : Corazón grande. | Con sentido Cordial. | |
| Justicia | 1 | Sustantivo | Cualidad o característica de ser Justo o dar a cada uno lo que le corresponde. | Del latín: <i>justitia</i> , <i>justus</i> : justo. | Reconocimiento de lo propio como pueblo frente a la injusticia. |
| Pervivencia | 1 | Sustantivo | | Derecho de reclamo. | |
| Hoy | 2 | Adverbio | | | |
| Empuñan | 2 | Verbo | | | |

| | | | | | |
|----------------|---|--|---|---|---|
| Los | 3 | Artículo Determinado | | | |
| Bastones | 3 | Sustantivo / Adjetivo | Palo, vara, cayado- | Latín vulgar: <i>bastare</i> : llevar, soportar. | Bastón de Mando. Lucha / Seguridad |
| Son | 1 | Verbo / Sustantivo | | | |
| Amigos (Amigo) | 1 | Sustantivo / Adjetivo | Persona a quien uno conoce y que le gusta a uno. | Del latín: <i>amicus</i> : amigo. De la misma familia que <i>amare</i> : amar. | |
| De | 2 | Preposición / Sustantivo | | | |
| La | 2 | Sustantivo / Pronombre Personal / Artículo Determinado | | | |
| Paz | 1 | Sustantivo | Ausencia de guerra; relaciones armoniosas, sosiego, tranquilidad. | Latín. <i>Pax</i> . Indioeuropeo : variante de <i>pag-</i> : fijar, sujetar, asegurar. | Rechazo a la violencia. Respeto por lo propio como pueblo |
| Van | 2 | Verbo | | | |
| Frente | 2 | Adverbio / Sustantivo | De la misma familia que: afrenta, afrentar, afrontar, enfrentar, frontera, frontón. | En 1495 sería frente, 1124 del latín Frōns - . tis. Así: para el siglo XV afrenta. Afrontaciòn, Confrontar o en 1400 confrontaciòn. | |
| Valor | 2 | Sustantivo | Fuerza de ánimo al enfrentar el peligro o al iniciar | En latín tardío: <i>valor</i> ; en latín <i>valere</i> : ser fuerte. Así | |

| | | | | | |
|------------|---|--|--|---|--|
| | | | empresas difíciles, valentía, intrepidez. | <i>val+or</i> : calidad. | |
| Levantar | 1 | Verbo | | | |
| Orgullo | 2 | Sustantivo | Sentido de la propia dignidad o del propio valor. | Catalán: <i>Orgullo</i> . Alemán antiguo: <i>urguol</i> : notable. | |
| Sin | 2 | Preposición | | | |
| Temor | 3 | Sustantivo | Sentimiento de alarma o angustia. | Peligro, Miedo. Latín: <i>timere</i> : temer. | |
| Para | 1 | Verbo / Adjetivo / Sustantivo / Preposición / Conducción | Denota el fin o término a que se encamina una acción. | | |
| Adelante | 4 | Verbo / Adverbio | Hacia el frente, más allá, hacia el futuro. | Tiene un sentido de progreso, una nueva visión social. | |
| Compañeros | 5 | Sustantivo | Derivado del antiguo y dialectal (1081) <i>compaña</i> : compañía. | Derivación de <i>Panis</i> : pan, indicando la acción de comer de un mismo pan. | |
| Dispuestos | 4 | Adjetivo | | En sentido de disponer | |
| A | 4 | Sustantivo / Preposición | | | |
| Resistir | 4 | Verbo Infinitivo | Oponerse activamente, luchar contra. | Resistencia: Acción de resistir. | |
| Defender | 3 | Verbo Infinitivo | Proteger de un peligro o de un ataque. | Del latín <i>defenderé</i> : alejar, | |

| | | | | | |
|----------|---|---|--|---|---|
| | | | | rechazar. | |
| Nuestros | 3 | Adjetivo Posesivo / Otro Pronombre | | | |
| Derechos | 3 | Sustantivo / Adjetivo | Del latín <i>Dīrēctus</i> (1056) en latín vulgar: <i>Dērēctus</i> : recto, directo, participio de <i>Dirigere</i> : dirigir y su derivado: <i>de Regere</i> : conducir, guiar. | Como sustantivo el sentido de justicia, de hacer algo legalmente. | Justicia. Reconocimiento de derechos ancestrales |
| Así | 4 | Verbo / Adjetivo / Adverbio / conjunción | | | |
| Nos | 5 | Pronombre Personal | nosotros | Nosotros como pueblo o nación | |
| Toque | 4 | Verbo / Sustantivo | | | |
| Morir | 4 | Verbo Infinitivo | Dejar de vivir, expirar, fallecer | Latín vulgar: <i>moriré</i> , latín: <i>mori</i> : morir | |
| Viva | 1 | Verbo / Sustantivo / Adjetivo | Tercera persona de singular de presente de subjuntivo de <i>vivir</i> : tener vida; seguir con vida. | | |
| Han | 2 | Verbo | | | |
| Caído | 2 | Participio / Sustantivo / Adjetivo | De caída: Acción o efecto de caer | Latín: <i>cadere</i> . Caer, morir. | |
| Pero | 2 | Conjunción / | | | |

| | | | | | |
|------------|---|------------------------------------|--|--|--|
| | | Sustantivo | | | |
| No | 2 | Adverbio / Sustantivo | | | |
| Vencerán | 2 | Verbo | Vencer: derrotar en un conflicto. | En el sentido de conquistar al enemigo, derrotar en la lucha. | |
| Porque | 1 | Preposición | | | |
| Cada | 1 | Sustantivo / Adjetivo / Pronombre | | | |
| Muerto | 1 | Participio / Sustantivo / Adjetivo | Que ya no vive, que está ya sin vida. | Del latín <i>mortuus</i> , participio pasivo de <i>mori</i> : morir. | |
| Otros | 2 | Adjetivo / Otro Pronombre | Otro: diferente. El que queda. | Diferente o distinto. En latín vulgar: <i>autro</i> , <i>latin: alterum</i> : acusativo de <i>alter</i> : otro (de dos). | |
| Miles | 2 | Sustantivo | | | |
| Nacerán | 2 | Verbo | Nacer: Salir del vientre materno salir de un huevo o brotar (planta) | Acción o efecto de nacer, principio de existencia. | |
| Toroeros | 2 | Sustantivo / Adjetivo | Naciones originarias | Diversidad de las etnias | |
| Paeces | 2 | Sustantivo / Adjetivo | Naciones originarias | Diversidad de las etnias | |
| Yanaconas | 2 | Sustantivo / Adjetivo | Naciones originarias | Diversidad de las etnias | |
| Guámbianos | 2 | Sustantivo / Adjetivo | Naciones originarias | Diversidad de las etnias | |
| Coconucos | 2 | Sustantivo / | Naciones | Diversidad | |

| | | | | | |
|----------------------|---|---|---|-----------------------------|--|
| | | Adjetivo | originarias | de las etnias | |
| Siapidaras | 2 | Sustantivo / Adjetivo | Naciones originarias | Diversidad de las etnias | |
| Todos | 2 | Sustantivo / Adjetivo / Adverbio / Otro Pronombre | Reconocimie nto como pueblos originarios con un orden social propio. | | |
| Colombianos | 2 | Sustantivo / Adjetivo | Identidad homogénea reconocida. | | |
| Pa” = Vamos, Para | 2 | Verbo | | | |

Tabla No. 2 HIMNO MAPUCHE – CHILE

| Expresión | Frecuencia | Clase de término | Significado semántico | Sentido semántico | Campo y sentido simbólico |
|-------------|------------|---|--|---|---------------------------|
| Nos | 6 | Pronombre personal | nosotros | Nosotros como pueblo o nación | Bandera mapuche |
| Acusan | 4 | Verbo | Señalar a alguien atribuyéndole la culpa de una falta, de un delito o de un hecho reprochable. | Supuesta culpabilidad | |
| De | 18 | Preposición/sustantivo | | | |
| Terroristas | 4 | Sustantivo/adjetivo | Que practica actos de terrorismo | Se les acusa de cometer actos de terrorismo | Repudio a la violencia. |
| Para | 6 | Verbo/adjetivo/sustantivo/preposición/c | Denota el fin o término a que se | | |

| | | | | | |
|-----------|----|----------------------------------|---|--|-----------------|
| | | conjunción | encamina una acción. | | |
| Privarnos | 2 | Infinitivo | Despojar a alguien de algo que poseía. | Privación pasada y presente y quizás futura | |
| Libertad | 2 | Verbo/sustantivo | En los sistemas democráticos, derecho de valor superior que asegura la libre determinación de las personas. | Lucha por la liberación | Bandera/caballo |
| Mientras | 2 | Adverbio | Durante el tiempo que transcurre hasta la realización de lo que se expresa. | | |
| Ellos | 2 | Pronombre personal/sustantivo | Plural | Los detentores del poder | |
| Violentan | 2 | Verbo | Aplicar medios violentos a cosas o personas para vencer su resistencia. | Acciones históricas a que son sometidos los mapuches | |
| A | 6 | Sustantivo/preposición | | | |
| Nuestra | 12 | Adjetivo posesivo/otro pronombre | De nosotros o de nosotras. | Colectividad | Escudo |
| Gente | 2 | Sustantivo | Pluralidad de personas. | Colectividad mapuche | Cintillo |
| Sociedad | 6 | Sustantivo | Conjunto de personas, pueblos o | Colectividad mapuche | Cintillo |

| | | | | | |
|----------|----|---|---|--------------------------------------|----------------|
| | | | naciones que conviven bajo normas comunes. | | |
| Callar | 2 | Verbo | Omitir o no decir algo. | Romper con el silencio histórico | |
| Voz | 2 | Sustantivo | Grito, voz esforzada y levantada. | Decir la palabra y la verdad propias | Bandera/escudo |
| No | 2 | Adverbio/sustantivo | Negación | | |
| Se | 2 | Pronombre personal | Forma reflexiva o recíproca de los pronombres él, ella, ello, ellos, ellas en los casos dativo y acusativo. | | |
| Sepa | 2 | Verbo | Tener noticia o conocimiento de algo. | Historia mapuche negada | Bandera/escudo |
| La | 18 | Sustantivo/pronombre personal/artículo /determinado | Artículo | | |
| Historia | 2 | sustantivo | Narración y exposición de los acontecimientos pasados y dignos de memoria, sean públicos o privados. | La otra historia | Bandera |
| Nación | 10 | Sustantivo | Conjunto de personas de un mismo origen y que generalmente | Tierra de los padres | Bandera |

| | | | | | |
|-----------|---|---------------------|--|--|--|
| | | | hablan un mismo idioma y tienen una tradición común. | | |
| Mapuche | 5 | Sustantivo/adjetivo | Dicho de una persona: De un pueblo amerindio que, en la época de la conquista española, habitaba en la región central y centro sur de Chile, y que hoy constituye el pueblo indígena mayoritario de Chile. | Una misma colectividad y un mismo territorio | Lautaro, agente de la acción simbólica. |
| En | 2 | Preposición | Denota en qué lugar, tiempo o modo se realiza lo expresado por el verbo a que se refiere. | | |
| Argentina | 1 | Sustantivo/adjetivo | República de; país al sur del Continente americano | Antiguos territorios mapuches | Reconocimiento dentro de la unidad nacional de sus territorios |
| Chile | 1 | Sustantivo/adjetivo | República de; país al sur del Continente americano | Antiguos territorios mapuches | Reconocimiento dentro de la unidad nacional de sus territorios |
| Al | 1 | contracción | | | |
| Final | 1 | Sustantivo/adjetivo | Que remata, cierra o perfecciona | | |

| | | | | | |
|--------|---|--|--|---|--|
| | | | algo. | | |
| Pampa | 1 | Sustantivo/adjetivo | Dicho de una persona: De un pueblo amerindio de probable origen tehuelche, que habitó la llanura del centro argentino/chileno | | Reflejo de la cultura de un pueblo en relación al territorio |
| del | 3 | contracción | | | |
| Pehuen | 1 | No reconocida Árbol: Planta perenne, de tronco leñoso y elevado, que se ramifica a cierta altura del suelo. | Árbol de pino, llamado pehuén, o araucaria, que también da nombre a los valles de la Araucanía | Es planta sagrada para los mapuches | Bandera |
| Lafken | 1 | No reconocida Denominación mapuche de las tierras que quedaban al oeste de las que habitaban en el Meli Witran Mapu. Al centro-sur de Chile (costa) | El espacio mapuche como estructura horizontal. Corresponde al lugar hacia donde los espíritus emprenden el viaje Nometulafken, (Mapudungún: al otro lado del mar). | Lafken mapu (mapudungún <i>lafken</i> : mar y mapu: tierra) | Bandera |
| Y | 9 | Sustantivo/conjunción | | | |
| Norte | 1 | Sustantivo | Región o territorio situados en la parte norte de | Límites de la movilidad de cada pueblo | |

| | | | | | |
|-----------|----|---------------------|---|---|-------------------------------|
| | | | un país o de un área geográfica determinada. | | |
| Sur | 1 | Sustantivo | Región o territorio situado en la parte sur de un país o de un área geográfica determinada. | Límites de la movilidad de cada pueblo | |
| Sola | 6 | Sustantivo/adjetivo | Que está sin otra cosa o que se mira separado de ella. | De una sola nación (unidad) | |
| Respeto | 6 | Verbo/sustantivo | Miramiento, consideración, deferencia. | Hacia sí mismos y hacia los demás y hacia la naturaleza | Integridad de sus territorios |
| Paz | 6 | Sustantivo | Relación de armonía entre las personas, sin enfrentamientos ni conflictos. | Hacia sí mismos y hacia los demás y hacia la naturaleza | Bandera |
| Con | 12 | Preposición | Denota el medio, modo o instrumento que sirve para hacer algo. | | |
| Tierra | 6 | Sustantivo | Nación, región o lugar en que se ha nacido. | Tierra ancestral, tierra de los padres | Derecho sobre lo originario |
| Humanidad | 6 | Sustantivo | Conjunto de personas. | | |
| Pasaran | 4 | Verbo | Mudar, trasladar a otro lugar, situación o | El mapuche siempre estará | |

| | | | | | |
|-------------|-----|------------|---|---|----------------|
| | | | clase. | | |
| Tiempos | 2 | Sustantivo | Duración de las cosas sujetas a mudanza. | El tiempo mapuche es otro tiempo | Escudo |
| Resistencia | 1 | Sustantivo | Acción y efecto de resistir o resistirse. | Organización política del pueblo mapuche | Escudo |
| Seguirá | 1 | Verbo | Proseguir o continuar en lo empezado. | Mudar, trasladar a otro lugar, situación o clase. | Bandera/escudo |
| Vivirá | 1 | Verbo | Pasar y mantener la vida | Mudar, trasladar a otro lugar, situación o clase. | Bandera/escudo |
| | 193 | | | | |

| Expresión | Frecuencia | Clase de término | Significado semántico | Sentido semántico | Campo y sentido simbólico |
|-----------|------------|------------------|-----------------------|-------------------|---------------------------|
|-----------|------------|------------------|-----------------------|-------------------|---------------------------|

Tabla No. 3. HIMNO ZAPATISTA

| | | | | | |
|-------------|---|--|--|--------------------------------------|----------------------------|
| | | | | | |
| Ya | 3 | Sustantivo/a dverbio/ conjunción | Ahora | | |
| Se | 1 | Pronombre personal | | | |
| Mira | 1 | Verbo/sustan tivo | | | |
| el | 6 | Artículo determinado | | | |
| Horizonte | 1 | Sustantivo | Nuevas posibilidades | Cosmovisión histórica | Sentido o razón de ser. |
| Combatiente | 1 | Sustantivo/ adjetivo | Que combate o lucha | | |
| Zapatista | 5 | Sustantivo/ adjetivo | Del zapatismo o relacionado con él | Reconocimie nto de unas etnias | Identidad propia |
| Camino | 1 | Verbo/ sustantivo | Franja de terreno utilizada o dispuesta para caminar o ir de un lugar a otro | | |
| Marcará | 1 | Verbo | Que deja huella, que indica | | |
| A | 1 | Sustantivo/a djetivo/prepo sición | | | |
| Los | 5 | Pronombre personal/ artículo determinado | | | |
| Que | 6 | Adverbio/ otro pronombre/p ronombre de relativo /conjunción | | | |

| | | | | | |
|-----------|----|--|--|----------------------|----------------------|
| Vienen | 1 | Verbo | Caminar | | |
| Atrás | 1 | Adverbio | En las últimas filas de un grupo de personas congregadas. | | |
| Vamos | 16 | Verbo | Para exhortar. Vamos, tenemos que darnos prisa | | |
| Adelante | 4 | Verbo/adverbio | Más allá | | |
| Para | 4 | Verbo/adjetivo/sustantivo/preposición/conjunción | Denota la aptitud y capacidad de una persona | | |
| Salgamos | 4 | Verbo | Nacer, brotar | | |
| En | 4 | Preposición | | | |
| La | 5 | Sustantivo/pronombre personal/artículo determinado | | | |
| Lucha | 4 | Verbo/sustantivo | Esfuerzo que se hace para resistir a una fuerza hostil o a una tentación, para subsistir o para alcanzar algún objetivo. | | |
| Avante | 4 | Adverbio | Adelante | | |
| Porque | 4 | Conjunción | Por causa o razón de que | | |
| Nuestra/o | 7 | Adjetivo posesivo/otro pronombre | De nosotros o de nosotras | | |
| Patria | 5 | Verbo/adjetivo | Tierra natal o adoptiva | Reconocimiento de la | Identidad cultural y |

| | | | | | |
|----------|---|---|---|-----------------------------------|-----------------------|
| | | /sustantivo | ordenada como nación, a la que se siente ligado el ser humano por vínculos jurídicos, históricos y afectivos. | identidad regional y sus derechos | regional |
| Grita | 4 | Verbo/sustantivo | Algazara o vocerío en demostración de desagrado o vituperio. | | |
| Y | 5 | Sustantivo/conjunción | | | |
| Necesita | 4 | Verbo | Tener necesidad de alguien o algo | | |
| De | 8 | Preposición/sustantivo | | | |
| Todo | 4 | Sustantivo/adjetivo/adverbio/otro pronombre | Con obligación de velar por la seguridad de algo, no obstante, los inconvenientes o riesgos que puedan ofrecerse en contra. | | |
| Esfuerzo | 4 | Verbo/sustantivo | Empleo enérgico del vigor o actividad del ánimo para conseguir algo venciendo dificultades | | |
| Hombres | 1 | Sustantivo | Varón que tiene las cualidades consideradas | Miembros del colectivo | Con derechos a exigir |

| | | | | | |
|------------|---|----------------------|---|----------------------------------|---|
| | | | masculinas por excelencia | | |
| Niños | 1 | Sustantivo/a djetivo | Que está en la niñez | Miembros del colectivo | Con derechos a exigir |
| Mujeres | 1 | Sustantivo | Que tiene las cualidades consideradas femeninas por excelencia. | Miembros del colectivo | Con derechos a exigir |
| Siempre | 1 | Adverbio | En todo o en cualquier tiempo | | |
| Haremos | 1 | Verbo | Ejecutar, poner por obra una acción o trabajo | | |
| Campesinos | 1 | Sustantivo/a djetivo | Dicho de una persona: Que vive y trabaja de forma habitual en el campo. | | |
| Obreros | 1 | Sustantivo/a djetivo | Perteneciente o relativo al trabajador. | | |
| Juntos | 1 | Adjetivo | Unido, cercano. | | |
| Como | 1 | Preposición | Juntamente y en compañía. | | |
| Pueblo | 2 | Verbo/sustantivo | Gente común y humilde de una población | Etnia constitutiva de una nación | En sentido regional, etnia con derechos |
| Dice | 1 | Verbo | Manifiestar con palabras el pensamiento | | |
| Acabar | 1 | Infinitivo | Poner fin, destruir, | | |

| | | | | | |
|-------------|---|---------------------------|---|--|--------------------------------------|
| | | | exterminar, aniquilar. | | |
| Explotación | 1 | Sustantivo | Acción y efecto de explotar | | |
| Historia | 1 | Sustantivo | Conjunto de los sucesos o hechos políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de un pueblo o de una nación. | Cosmovisión como etnia. | Reflejo de los derechos ancestrales |
| Exige | 1 | Verbo | Pedir imperiosamente algo a lo que se tiene derecho. | | |
| Liberación | 1 | Sustantivo | Acción de poner en libertad. | Resistencia, acontecimiento | Horizonte de una nueva forma de vida |
| Ejemplares | 1 | Verbo/sustantivo/adjetivo | Que sirve de ejemplo. | | |
| Hay | 1 | Verbo | Hallarse o existir real o figuradamente | | |
| Ser | 1 | Infinitivo/sustantivo | Para afirmar del sujeto lo que significa el atributo. | | |
| Seguir | 1 | Infinitivo | Ir en busca de alguien o algo; dirigirse, caminar hacia él o ello. | | |
| Consigna | 1 | Verbo/sustantivo | En agrupaciones políticas, sindicales, o | Elementos constitutivos que se refieren al | Recuerdo de los derechos ancestrales |

| | | | | | |
|----------|---|---------------------------------|---|-------------------------|---|
| | | | en colectivos organizados de otro género, directriz que se imparte a sus integrantes. | orden social originario | |
| Vivamos | 1 | Verbo | Estar presente o perdurar en la memoria, en la voluntad o en la consideración. | | |
| Por | 2 | Preposición | Denota parte o lugar concretos. | | |
| O | 1 | Sustantivo/a djetivo/conjunción | Vocal | | |
| Morir | 1 | Infinitivo | Sentir un impulso muy poderoso hacia el logro de una cosa o hacia una persona | | |
| Libertad | 1 | Verbo/sustantivo | En los sistemas democráticos, derecho de valor superior que asegura la libre determinación de las personas. | Justicia y autonomía | Reconocimiento territorial (como pueblo indígena) |
| Ya | 3 | Sustantivo/a dverbio/conjunción | Ahora | | |
| Se | 1 | Pronombre personal | | | |

| | | | | | |
|-------------|----|---|--|--|--|
| Mira | 1 | Verbo/sustantivo | | | |
| El | 6 | Artículo determinado | | | |
| Horizonte | 1 | Sustantivo | Nuevas posibilidades | | |
| combatiente | 1 | Sustantivo/adjetivo | Que combate o lucha | | |
| Zapatista | 5 | Sustantivo/adjetivo | Del zapatismo o relacionado con él | | |
| Camino | 1 | Verbo/sustantivo | Franja de terreno utilizada o dispuesta para caminar o ir de un lugar a otro | | |
| Marcará | 1 | Verbo | Que deja huella, que indica | | |
| A | 1 | Sustantivo/adjetivo/preposición | | | |
| Los | 5 | Pronombre personal/artículo determinado | | | |
| Que | 6 | Adverbio/otro pronombre/pronombre de relativo /conjunción | | | |
| Vienen | 1 | Verbo | Caminar | | |
| Atrás | 1 | Adverbio | En las últimas filas de un grupo de personas congregadas. | | |
| Vamos | 16 | Verbo | Para exhortar. | | |

| | | | | | |
|-----------|---|--|--|--|--|
| | | | Vamos, tenemos que darnos prisa | | |
| Adelante | 4 | Verbo/adverbio | Más allá | | |
| Para | 4 | Verbo/adjetivo/sustantivo/preposición/conjunción | Denota la aptitud y capacidad de una persona | | |
| Salgamos | 4 | Verbo | Nacer, brotar | | |
| En | 4 | Preposición | | | |
| La | 5 | Sustantivo/pronombre personal/artículo determinado | | | |
| Lucha | 4 | Verbo/sustantivo | Esfuerzo que se hace para resistir a una fuerza hostil o a una tentación, para subsistir o para alcanzar algún objetivo. | | |
| Avante | 4 | Adverbio | Adelante | | |
| Porque | 4 | Conjunción | Por causa o razón de que | | |
| Nuestra/o | 7 | Adjetivo posesivo/otro pronombre | De nosotros o de nosotras | | |
| Patria | 5 | Verbo/adjetivo/sustantivo | Tierra natal o adoptiva ordenada como nación, a la que se siente ligado el ser humano por vínculos jurídicos, históricos y | | |

| | | | | | |
|----------|---|---|---|--|--|
| | | | afectivos. | | |
| Grita | 4 | Verbo/sustantivo | Algazara o vocerío en demostración de desagrado o vituperio. | | |
| y | 5 | Sustantivo/conjunción | | | |
| Necesita | 4 | Verbo | Tener necesidad de alguien o algo | | |
| De | 8 | Preposición/sustantivo | | | |
| Todo | 4 | Sustantivo/adjetivo/adverbio/otro pronombre | Con obligación de velar por la seguridad de algo, no obstante, los inconvenientes o riesgos que puedan ofrecerse en contra. | | |
| Esfuerzo | 4 | Verbo/sustantivo | Empleo enérgico del vigor o actividad del ánimo para conseguir algo venciendo dificultades | | |
| Hombres | 1 | Sustantivo | Varón que tiene las cualidades consideradas masculinas por excelencia | | |
| Niños | 1 | Sustantivo/adjetivo | Que está en la niñez | | |
| Mujeres | 1 | Sustantivo | Que tiene las cualidades | | |

| | | | | | |
|-------------|---|----------------------|---|--|--|
| | | | consideradas femeninas por excelencia. | | |
| Siempre | 1 | Adverbio | En todo o en cualquier tiempo | | |
| Haremos | 1 | Verbo | Ejecutar, poner por obra una acción o trabajo | | |
| Campesinos | 1 | Sustantivo/a djetivo | Dicho de una persona: Que vive y trabaja de forma habitual en el campo. | | |
| Obreros | 1 | Sustantivo/a djetivo | Perteneiente o relativo al trabajador. | | |
| Juntos | 1 | Adjetivo | Unido, cercano. | | |
| Con | 1 | Preposición | Juntamente y en compañía. | | |
| Pueblo | 2 | Verbo/sustantivo | Gente común y humilde de una población | | |
| Dice | 1 | Verbo | Manifestar con palabras el pensamiento | | |
| Acabar | 1 | Infinitivo | Poner fin, destruir, exterminar, aniquilar. | | |
| Explotación | 1 | Sustantivo | Acción y efecto de explotar | | |
| Historia | 1 | Sustantivo | Conjunto de los sucesos o hechos | | |

| | | | | | |
|------------|---|---------------------------|--|--|--|
| | | | políticos, sociales, económicos, culturales, etc., de un pueblo o de una nación. | | |
| Exige | 1 | Verbo | Pedir imperiosamente algo a lo que se tiene derecho. | | |
| Liberación | 1 | Sustantivo | Acción de poner en libertad. | | |
| Ejemplares | 1 | Verbo/sustantivo/adjetivo | Que sirve de ejemplo. | | |
| Hay | 1 | Verbo | Hallarse o existir real o figuradamente | | |
| Ser | 1 | Infinitivo/sustantivo | Para afirmar del sujeto lo que significa el atributo. | | |
| Seguir | 1 | Infinitivo | Ir en busca de alguien o algo; dirigirse, caminar hacia él o ello. | | |
| Consigna | 1 | Verbo/sustantivo | En agrupaciones políticas, sindicales, o en colectivos organizados de otro género, directriz que se imparte a sus integrantes. | | |
| Vivamos | 1 | Verbo | Estar presente o | | |

| | | | | | |
|----------|-----|---------------------------------|---|--|--|
| | | | perdurar en la memoria, en la voluntad o en la consideración. | | |
| Por | 2 | Preposición | Denota parte o lugar concretos. | | |
| O | 1 | Sustantivo/a djetivo/conjunción | Vocal | | |
| Morir | 1 | infinitivo | Sentir un impulso muy poderoso hacia el logro de una cosa o hacia una persona | | |
| Libertad | 1 | Verbo/sustantivo | En los sistemas democráticos, derecho de valor superior que asegura la libre determinación de las personas. | | |
| | 156 | | | | |

Fuente: Lematizador Morfosintáctico.

Lematización morfosintáctica

El método exige reducir a pequeñas oraciones con sentido cada texto sea escrito o extraído de un sistema oral para proceder a descomponer sintácticamente la estructura hablada o escrita que contiene cada himno. Descomponer sintácticamente significa obtener de acuerdo a la estructura sintáctica la clase de términos obtenidos y las posibilidades aceptables de escribir las oraciones. Implícitamente la descomposición de la escritura o la oralidad conduce hacia la posibilidad de obtención de una estructura morfosintáctica. Que permite apreciar la manera

como quien escribe o el hablante emplea los signos de un lenguaje-, la metodología implica por tanto un seguimiento cuidadoso de las oraciones y los términos empleados del lenguaje sea este alfabético, silábico o mixto, debido a la manera como puede emplearse en términos gramaticales la forma textual o hablada utilizada. Significa esto, obtener la clase de expresiones utilizadas y su frecuencia de utilización. Esta forma de hacerlo expresa la forma de escribir o hablar de un pueblo, grupo o comunidad teniendo en cuenta su propio idioma, para derivar diversas combinaciones de los enunciados o expresiones que fijan el tipo de alcance del lenguaje empleado y la forma de referirse a un imaginario cultural. El método, considera desde el punto de vista de la sintaxis que esta debe considerarse como el núcleo principal en el tratamiento e interpretación de lo que llamamos lenguaje ordinario o común, es por ello, que determinar la estructura sintáctica o morfosintáctica de una la oración (o sentencia) en tres aspectos:

Determinar si un texto u oración es gramaticalmente correcto.

Analizar las relaciones de las palabras y como se combinan dentro de la oración.

Representar la estructura u sus relaciones.

Por la vía de la descomposición morfosintáctica de los himnos de la CRIC, Mapuche y Zapatistas, se puede apreciar el contenido de cualquier estructura oral o escrita. Por supuesto, referidos estos himnos a su lenguaje original, no es posible apreciar en forma unitaria el verdadero sentido e intención de la lengua originaría, distanciada por el tiempo que ha transcurrido entre el ser originario y el ser actual y concreto. Pero si es posible pre - comprender lo que se dice, juzgarlo desde dialectos afines o desde el habla de pueblos que han estado en ese contacto intercultural.

Debido a que en español existe una considerable cantidad de palabras que pueden desempeñar diferentes funciones gramaticales, el análisis de un texto produciría una desmesurada multiplicidad de combinaciones posibles en caso de no tener en cuenta la función de cada voz en el contexto en que aparece. La desambiguación sintáctica conduce a reducir el tamaño de la respuesta y facilita la determinación de campos sintácticos, semánticos y ontológicos gracias al tratamiento que hace de las estructuras sintácticas tanto locales como globales.

La lematización proporciona un conjunto de caracterizaciones gramaticales y léxicas, entre otras; y asigna a cada caracterización un comportamiento funcional. Al descomponer la estructura morfosintáctica se logra discriminar la categoría *verbo* entre cuatro

opciones: *infinitivo, gerundio, participio y forma verbal personal*, ya que presentan diferencias de función y de posición en las estructuras sintácticas; por el mismo motivo, para la categoría *pronombre*, se distingue entre *pronombre personal, pronombre de relativo y otro pronombre*. Esta descomposición no propone una solución única sino todas aquellas que aparecen aceptables. No tiene en cuenta aspectos semánticos en el análisis estos se abordan a partir de los campos ontológicos y semánticos, constituyéndose junto con la simbología en parte del método que dará lugar a una o varias lecturas a partir del contenido y sentido real de las expresiones. De ello que todo texto, himno, saga, narrativa, mito, reclamo, etc., pueda ser interpretado a partir del título del personaje (agente directo) que interviene, desde determinadas acciones o hechos como temor (desde el psicoanálisis), la resistencia como posición política de los que intervienen, la angustia como un hecho íntimo y existencial, del título (jefe, guerrero, guía), etc.

El resultado de la desambiguación presenta las posibles combinaciones de las expresiones que un principio son orales y después representadas en dichos himnos. Es decir, se concluye que diversas posibilidades de escritura son aceptables y coherentes para ser interpretadas frente a combinaciones no posibles, en especial en el caso que se presenten usos de expresiones no reconocibles en español y que corresponden a una determinada forma dialectal o que por su uso en el pasado ya no corresponden a la actualización idiomática. Himnos de la CRIC, Mapuche y Zapatistas podemos apreciar un uso idiomático con sentido, que conlleva un lenguaje definido, entendible y recursivo que escapa a consideraciones de mal empleo y de uso disperso, puesto que su fin perseguido es concreto: desdén hacia el otro, rechazo, resistencia, emergencia, acontecimiento, sentido de pertenencia y lugar histórico.

En consecuencia, el análisis efectuado considera la escritura y la conversión de lo hablado como un texto escrito, que es parte de un sistema organizado que es posible descifrar, y este sistema posibilita obtener la información que se sea necesaria para decidir en parte lo que el hablante, el narrador o el escritor pretende decir respecto al mundo de la vida o los hechos de su existencia. Por eso, el objetivo perseguido es obtener la descripción formal del lenguaje que es lo que llamamos gramática, y esta gramática consiste en el conjunto de reglas que establecen la manera como los elementos de una lengua (palabras) se combinan para formar oraciones y la manera como se encuentran estructuradas.

A continuación, se presentan distintas posibilidades constructivas de las oraciones o los lexemas que provienen de los himnos estudiados. Los análisis correspondientes a la

descripción morfosintáctica de cada uno de los Himnos pueden apreciarse en el Anexo No. 1 de la tesis doctoral.

Resultados de los campos sintácticos, semánticos y simbólicos constitutivos de los tres himnos

En el anexo No. 2 se presenta el análisis de las expresiones utilizadas que sirvieron de base para identificar la naturaleza que se ha catalogado como Emergencia, Acontecimiento y Resistencia de las tres etnias objeto de estudio. Esta identificación de clase de término, significado y sentido semántico y naturaleza simbólica, se utiliza a partir del análisis Ontológico propuesto para determinar los campos de los tres himnos. Entendido cada himno como un relato de un acontecimiento a afectación que se trasmite entre generaciones en las sociedades y los pueblos. También se destaca que el sentido de los himnos va cambiando con el tiempo en la medida que estos se acoplan y adecuen los acontecimientos a una dimensión mayor. Es decir, con el paso del tiempo el himno original de una etnia cuando los grupos humanos han sido unificados bajo la noción más global de nación, y en ellos está contenido las características que se perciben en una visión más general de la vida evolutiva de los diversos grupos humanos que se cohesionan, el himno global ha cambiado la perspectiva del himno local o étnico. Esto puede verse en el caso chileno y en los símbolos de los pueblos Mapuches, donde el himno y el simbolismo no son vistos como símbolo de la unidad nacional, y allí está el desconocimiento aún presente del pueblo milenario. Las circunstancias políticas de los grupos insertados en las culturas originarias conllevan una visión diferente del sentido de estas, a pesar que el himno local de un pueblo como en el Caso de la CRIC señale la dimensión particular del ser colombiano. La dimensión y particular de los himnos se circunscriben a sólo una afectación dependiente del dominio y la hegemonía del más fuerte, ya que la homogenización de los distintos espacios y visiones de la cosmovisión que se homogeniza, van en vía contraria de la heterogeneidad social y el principio de la diferencia etnológica. La primera calificación de campos sintácticos comparados de estos himnos permite establecer los siguientes campos sintácticos comparados.

Tabla 1. Campos sintácticos comparados de los tres himnos

| Nivel | Nivel Sintáctico | | | |
|-------------|------------------|--------------------------------|-------------|--|
| Superficial | Primer Nivel | Identificación de las Naciones | Tierra | Espacio Temporal o Horizonte |
| Intermedio | Segundo Nivel | Raza | Historia | Sociedad |
| Oculto | Tercer Nivel | Paz | Libertad | Pueblos |
| Real | Cuarto Nivel | Guardia / Fuerza | Resistencia | Lucha: angustia y alarma social (emergencia) |

Fuente: Lematizador Morfosintáctico.

Este análisis indica que hay cuatro niveles básicos de interpretación sintáctica así:

El primero llamado superficial, sale de la mirada del texto o la observación del lenguaje oral cotidiana, que el observador identifica desde la mediatez, y muestra la identificación aglutinante de los diversos pueblos: Nasa, Mapuches y Zapatistas, en tanto pueblos constitutivos de naciones y en su relación con el núcleo vital que les une: que es la tierra como la génesis o receptora de su vida y el espacio temporal en el cual son libres y que les lleva a idealizar un futuro horizonte de libertad o la perspectiva de subir. El horizonte es un horas.

El segundo, lo denominamos intermedio, y permite deducirse el empleo de los términos y su peso interpretativo posterior, destacando una raza, la historia y su conformación como sociedad. Evocativo del proceso inicial histórico de su sociedad y los procesos que le son afines, de la hidalguía respecto a la forma de ser, del comportamiento colectivo y las formas de vivencia espiritual o la vida.

El tercero, es el develamiento de lo oculto, donde se expresa la paz y la libertad de los pueblos. La reacción contra el sometimiento y el reclamo de una naturaleza apegada al medio, lejana.

El cuarto nivel sintáctico, es el real, connota el Acontecimiento, la Emergencia y la Resistencia, caracterizado por la acción de guardia y lucha, la resistencia frente al oprobio y la lucha de lo propio. El morir y renacer con la evocación al temor, la alarma o la lucha, es decir el estado de emergencia. Este nivel es el más importante para lectura e interpretación de fenómeno histórico de la actividad social que se analiza, porque su contenido está más allá de lo mero aparente.

El siguiente análisis comprende las relaciones que se dan entre los campos sintácticos y semánticos, porque en estos encontraremos la actuación humana, como forma de acción frente a sucesos o hechos, expresados a través de los significados y su sentido. Se trata de hallar y situar aquí el lenguaje adecuado que acompaña la descomposición morfosintáctica y el uso de los elementos constitutivos del texto o las formas sociales, desde o común, cuya forma es el análisis comparado de las expresiones. Los detalles particulares de este análisis forman parte de las Tablas 1, 2 y 3.

Tabla 2. Campos sintácticos y semánticos comparados de los tres himnos

| Nivel | Nivel Sintáctico | | | | Semántico | Relación |
|-------------|------------------|--------------------------------|-------------|------------------------------|-------------|-----------|
| Superficial | Primer Nivel | Identificación de las Naciones | Tierra | Espacio Temporal o Horizonte | Tierra | Horizonte |
| Intermedio | Segundo Nivel | Raza | Historia | Sociedad | Nación | Vivencia |
| Oculto | Tercer Nivel | Paz | Libertad | Pueblos | Paz | Libertad |
| Real | Cuarto Nivel | Guardia / Fuerza | Resistencia | Lucha | Resistencia | Lucha |

Fuente: Lematizador Morfosintáctico.

Ahora en la Tabla 3 aparece la integración de los campos sintácticos y semánticos con los simbólicos. Esta integración tiene sentido porque permite profundizar en una mejor dimensión la naturaleza real del lenguaje utilizado por las etnias estudiadas respecto a su visión del macrocosmos ontológico.

Tabla 3. Campos sintácticos y semánticos comparados de los tres himnos

| Nivel | Nivel Sintáctico | | | | Semántico | Relación | Simbólico | Significado |
|-------------|------------------|--------------------------------|----------|------------------------------|-----------|-----------|-----------------------|-------------------|
| Superficial | Primer Nivel | Identificación de las Naciones | Tierra | Espacio Temporal o Horizonte | Tierra | Horizonte | Identidad territorial | Nación originaria |
| Intermedio | Segundo Nivel | Raza | Historia | Sociedad | Nación | Vivencia | Identidad territorial | diferencias |

| | | | | | | | | |
|--------|--------------|------------------|-------------|---------|-------------|----------|------------------------|--|
| Oculto | Tercer Nivel | Paz | Libertad | Pueblos | Paz | Libertad | Repudio a la violencia | Convivencia social |
| Real | Cuarto Nivel | Guardia / Fuerza | Resistencia | Lucha | Resistencia | Lucha | Autoridad | Respeto colectivo a las decisiones como pueblo |

De este análisis podemos deducir que hay una relación persistente en el sentido de los himnos respecto a tres campos muy determinados según se desprende de la descomposición expresiva de dichos Himnos: Naciones → Historia → Resistencia → Horizonte. Es decir, subsiste una cosmovisión activa y dinámica derivada del proceso de aculturización hacia el proceso de desculturización, que rodea las sociedades indígenas en comento, su deseo como pueblos requeridos de realizarse espacio/temporalmente en un nuevo horizonte de acciones y hechos que proyecte su razón de existencia y reencontrando el legado de sus antepasados. Se trata de una perspectiva, de una convicción diferente a aquellas que el orden establecido evoca, porque dicha posibilidad significa la vida. Esa descomposición es el campo sintáctico, semántico y simbólico a partir del cual puede analizarse todo un conjunto de acciones y hechos que inciden interculturalmente en estas naciones y muy posiblemente en otros grupos indígenas.

En esta forma se logra establecer una estructura comparativa del diálogo que puede que facilita una mejor argumentación acerca de los hechos que en la vida cotidiana han alterado la cotidianidad de los pueblos, y que surge del reclamo y análisis de las confrontaciones entre quienes procedieron a la culturalización, en el proceso de acciones situadas a favor de un interés extraño, y llevan al conflicto hacia la descolonización. Pero en este tipo de rechazo surge en el diálogo, un fenómeno histórico que llamaremos transculturización.

Esta se ejemplifica en símbolos como: el bastón que señala la fuerza de la raza, en lucha permanente contra las adversidades de la esperanza de paz y libertad. Son estos cantos un canto de la intimidad de los pueblos sometidos.

Finalizada esta fase analítica, cabe ahora presentar la amplitud del campo Sintáctico – Semántico Simbólico, aunada a la deducción final de la cosmovisión comparada entre los pueblos. En consecuencia, el campo analítico general podemos esquematizarlo de la siguiente

manera, de acuerdo a la directriz de análisis expuesta para la interpretación general de la Emergencia, Acontecimiento y Resistencia de estas sociedades durante los años 2004 -2014.

CAPÍTULO 6

Los bárbaros hablan español o interpelaciones filosóficas a tres voces

1992, punto de quiebre, la “reemergencia” de lo indígena

La filosofía indígena, ya es posthumana

Interpelaciones a tres voces, pensamientos filosóficos mapuches, chiapanecos y na-sa-guámbianos.



Fuente: <https://sites.google.com/site/elscriptoriumhumanista2014/los-mapuches-y-su-historic>

Los bárbaros hablan español o interpelaciones filosóficas a tres voces

“Hemos guardado un silencio bastante parecido a la estupidez”

(Citado en Las venas abiertas de América Latina)

Para los pueblos indígenas de Nuestra América, 1992, marca la ruptura, con la hegemonía aplastante. La conmemoración y celebración de los 500 años, puso sobre la mesa varias discusiones, dejadas para después. El después había llegado en tiempo presente, en tiempo de movilización, de remover el pasado, de cuestionar de volver a la ancestralidad, de exigir. Detrás de la movilización social y política de los 500 años, hubo ideas. Es decir, un pensamiento, no solo indígena, sino también negro y popular, entendiendo por esta palabra, el paraguas que cobijaba a los trabajadores, al movimiento social y cultural, a las negritudes y sus reclamos y abría asimismo las puertas a nuevas expresiones como lo LGTBI y al resurgir del feminismo.

Los 500 años, se libraron en una discusión plantearía, entre oprimidos y opresores. Entre hegemonías y contra hegemonías, en el contexto de una guerra fría terminada pero un sector triunfador, que no cambiaba en mucho las cosas para los países y pueblos “tercermundistas”. Por el contrario, si antes había dos hegemonías que se disputaban el mundo, ahora solo existía una, que no modificaría sus relaciones con los Estados pobres, sino que su hegemonía y exposición ahora sería total. Al interior de los países del mundo, la misma rivalidad se reproduciría. Generalmente gobiernos alineados con la hegemonía unilateral y “unidimensional”²⁰¹ y pueblos o ciudadanos opuestos a la celebración y prestos a la memoria histórica y a la conmemoración en notas de resistencia.

En occidente, en nuestra cultura académica, sea a nivel de la educación básica, o superior, se nos ha enseñado que la FILOSOFÍA, así con letras mayúsculas es la de origen griego. Que es allí, situada en el mar Egeo, que la razón de la humanidad brillo para todos. Qué esta filosofía, a su vez devino en otras filosofías, pero todas occidentales, haciendo el tránsito por diferentes momentos históricos, emergiendo y aconteciendo. El medio evo, el renacimiento, la ilustración, la revolución, el liberalismo, el socialismo, etc. Negar tal cosa, y tal aporte intelectual y por tanto cultural, es simplemente un absurdo; tan absurdo como negarnos a pensar y considerar, que; es imposible que solo y únicamente un grupo de seres humanos, entre millones, hayan tenido la capacidad de Pensar. Pensar, es el principio fundamental de la filosofía y cuestionar, su método. En términos razonables, de tal ejercicio, es capaz cualquier ser humano. No se trata entonces de negar o hacer a un lado el aporte filosófico occidental al pensamiento

²⁰¹ Concepto usado por Herbert Marcuse en 1964 en su obra El hombre Unidimensional.

humano en general, pero sí de poner en cuestión, si solo unos seres humanos poseen tal capacidad.

Antonio Gramsci señalaba, que, el proceso de pensar en términos de cuestionar la realidad, – al menos la circundante y plantear posibles soluciones–, era viable y su viabilidad, era posible, justamente, porque en general los “hombres (personas) podían filosofar”. El proceso filosófico que propone y defiende Gramsci es el del pensamiento en función de la realidad y no el de las grandes elucubraciones. De hecho, Gramsci, retoma para su propia construcción teórica a Marx, quien señalaba que “los filósofos no han hecho más que *interpretar* de diversos modos el mundo, pero de lo que se trata es de *transformarlo*”²⁰² En el caso concreto de su propio pensamiento socialista, no consideraba el marxismo, como aplicación y ya. Lo entendía como acción de la praxis, por ello, junto a sus correligionarios, puso en práctica, teoría y acción en los *Comités de Fabricas*. En consecuencia, su *filosofía de la praxis* constituía lo político actuando en contexto histórico. Es decir, no era la abstracción del pensamiento, sino era el pensamiento actuando sobre la realidad concreta. De hecho, en sus famosos *escritos de la cárcel*, Gramsci dedica, en varios apartados, importantes páginas al tema filosófico, por ejemplo, en el denominando, por los compiladores, como Cuaderno 11, se advierte que:

Para la compilación de una introducción o iniciación al estudio de la filosofía habrá que tener en cuenta algunos elementos preliminares: 1) Hay que destruir el prejuicio de que la filosofía es algo muy **difícil** por el hecho de que es una actividad propia de una determinada categoría de científicos, de los filósofos profesionales o sistemáticos. Por lo tanto, habrá que demostrar que **todos los hombres son filósofos**, definiendo los límites y las características de esta filosofía [“espontánea”] de "todo el mundo", o sea el sentido común y la religión. Demostrando que **todos son filósofos**, a su manera, que no existe hombre normal y sano intelectualmente que no participe de una determinada concepción del mundo, anquen sea inconscientemente, porque cada "lenguaje" es una filosofía, se pasa al segundo momento, al momento de la crítica y de la conciencia. ¿Es preferible "pensar" sin tener conciencia, en forma disgregada y ocasional, ¿es preferible "participar" de una concepción del mundo "impuesta" desde fuera. por un grupo social (que puede ser la propia aldea o la propia provincia, que puede tener su origen en la propia parroquia o en el anciano patriarca cuya "sabiduría" dicta leyes, en la mujeruca que se dedica a brujerías o en el pequeño intelectual amargado por su propia es-

²⁰² Marx, Karl. 11ava tesis. Escrito en la primavera de 1845. Publicado por F. Engels por primera vez en 1888 como apéndice de su Ludwig Feuerbach y el fin de la filosofía clásica alemana.

tupidez e impotencia para actuar) o es preferible elaborar la propia concepción del mundo conscientemente y críticamente y en conexión con tal esfuerzo del propio intelecto elegir el propio mundo de actividad, participar activamente en la producción de la historia universal?²⁰³ (p. 319)

Es de señalar, que, Gramsci, no denigra del papel del filósofo como un profesional del pensamiento y por tanto como un intelectual. Solo que no acepta, que tales actividades o ejercicios de raciocinio estén destinados exclusivamente para unas personas particulares. Lo que Gramsci defiende es que, independiente a que una persona se dedique a filosofar como hecho profesional, no impide, que los demás puedan filosofar, incluso usando como fundamento, las razones del “profesional”.

Si asumimos, que efectivamente cualquier persona puede filosofar, tendremos que aceptar entonces que tal persona, está realizando un ejercicio intelectual. Esto es, que usa su capacidad racional de pensar para hacer preguntas sobre la realidad concreta en la que se circunscribe, es decir, situada. El análisis sobre la realidad situada, no es una abstracción, sino su concreción, por señalar algo; el problema de la recuperación de tierras ancestrales. O la recuperación, –si es que se perdió, o su refundación, o su activación– de la identidad y con ella de las creencias ancestrales, o las medicinas naturales propias del entorno, etc. De hecho, nos dice Manacorda²⁰⁴ (2007) en su antología sobre Gramsci que:

No hay actividad humana de la que pueda excluirse toda intervención intelectual, no puede separarse al *homo faber* del *homo sapiens*. Finalmente, todo ser humano desarrolla fuera de su profesión cualquier actividad intelectual, es decir, es un “filósofo”, un artista, un hombre de gusto, participa de una concepción del mundo, tiene una línea consciente de conducta moral, contribuye por tanto a sostener y a modificar una concepción del mundo, esto es, a suscitar nuevos modos de pensar. (p. 65)

Si consideramos, estos aportes gramscianos, no por europeos, sino porque, son una apuesta crítica y cuestionadora de la filosofía hegemónica, podemos asumir, que, en efecto, en Nuestra América, y otras latitudes no occidentales, también se produjo y produce, una filosofía, propia, sin pretensiones universalistas, pero menospreciadas por el epistemicidio imperante. Desde Nuestra América Latina, un defensor, desde siempre, –autocrítico y crítico de su propio

²⁰³ Gramsci, Antonio (1984) Cuadernos desde la Cárcel. Libro 3, Tomo 4, Cuaderno 11. (XVIII) 1932-1933 Introducción al estudio de la filosofía. Edición en español. México. Ediciones Era.

²⁰⁴ Manacorda, Mario. A. (2007) La alternativa pedagógica; Antonio Gramsci. México. Ed. Fontamara, S.A. ISBN: 968-476-572-X

hacer intelectual– de que, en nuestro continente, se produjo y produce una filosofía propia desde lo indígena fue Enrique Dussel, quien dedicó buena parte de su obra a este aspecto.

Dussel (1994) señala, que 1492, dio inicio a un despliegue de fuerzas que poco a poco se fueron amalgamando, en una estructura de poder, que terminó por negar al indígena en todos los aspectos, y al negarlo no solo se negaba su condición de humano, sino su capacidad de razonar, de pensar. De este modo el proceso no fue reconocer al “otro” sino “encubrirlo”²⁰⁵.

1992, punto de quiebre, la “reemergencia” de lo indígena

1992, marcó varias cosas, de hecho, imprimió en el contexto de las celebraciones por el fin de la guerra fría y el triunfo neoliberal; –que se sumaba como un eslabón más de la cadena de acontecimientos marcados por occidente al orbe entero– una nueva celebración, los 500 años de la llegada de Cristóbal Colón a “América”.

Las celebraciones oficiales, se orquestaban desde España misma, bajo el eslogan de *Encuentro de dos Mundos y V Centenario*; con su “Real Decreto 1253/1991, de 2 de agosto, sobre la Comisión Nacional para la Conmemoración del V Centenario del Descubrimiento de América”²⁰⁶. A esta convocatoria se acogieron, casi todos los gobiernos de América Latina. Desde el campo oficial, se desarrollaron conferencias, se imprimieron monedas conmemorativas, se “estrecharon” lazos entre la metrópoli y sus excolonias. Se rindió culto a Colón y a los reyes católicos Isabel y Fernando, y por supuesto a los conquistadores y colonialistas. A este, sin duda, acontecimiento, se sumaron los países europeos y los Estados Unidos; al fin y al cabo, herederos de la “hazaña” del Almirante. Igualmente, organismos internacionales se abocaron a ser partícipes del magno hecho histórico. La UNESCO, en cabeza de su entonces Director General, en su convocatoria expresaba:

El 12 de octubre de 1492, la Pinta, la Niña y la Santa María, tres carabelas españolas al mando de Cristóbal Colón, atracan en una pequeña isla del Mar Caribe. Sin saberlo, los navegantes, que habían zarpado a la búsqueda de la ruta marítima hacia la India y la China por occidente, acababan de descubrir la ruta de América. Con este acontecimiento se inició una nueva aventura en la historia de la humanidad. Al tocar tierra, los navíos de Cristóbal Colón tendieron el primer puente entre los dos hemisferios del globo terráqueo. Nacía así una nueva imagen del mundo, que desde entonces ha ido

²⁰⁵ Dussel, Enrique (1994). (Conferencias de Frankfurt, 1992). 1492, El encubrimiento el otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz-Bolivia. Plural Editores-USMA.

²⁰⁶ «BOE» núm. 185, de 3 de agosto de 1991, páginas 25737 a 25739 (3 págs.). Sección: I. Disposiciones generales. Departamento: Ministerio de Asuntos Exteriores. Referencia: BOE-A-1991-19827 Permalink ELI: <https://www.boe.es/eli/es/rd/1991/08/02/1253>

precisándose sin cesar. un mundo a la vez singular y diverso. Se iniciaba además un proceso que ha permitido paulatinamente que todos los pueblos se descubran y todas las culturas se conozcan, se intercambien conocimientos y se fecunden mutuamente. La Unesco, lugar de encuentro de culturas y foro por excelencia de la cooperación entre los pueblos, desea que este aniversario sirva para comprender mejor las profundas transformaciones que representó, para toda la humanidad, esta formidable aventura. Este aniversario ha de servir también, y muy principalmente, para tejer una nueva trama de solidaridad entre los pueblos y las culturas del mundo. De conformidad con los principios que figuran en la Constitución de la Unesco. en armonía con los objetivos del Decenio Mundial para el Desarrollo Cultural, y sobre la base de la decisión 130 EX/9.2 de su Consejo Ejecutivo, la participación de nuestra Organización en la Conmemoración del Encuentro de Dos Mundos tendrá por objetivo fundamental estimular los intercambios y los contactos interculturales fundados en la afirmación de la identidad cultural de los pueblos²⁰⁷.

Por supuesto las celebraciones oficiales tuvieron su contra parte, como era de esperarse. Igualmente, se publicaron libros, se imprimieron afiches, se organizaron movilizaciones, pero lo fundamental, fue la convocatoria abierta y general a todo aquel que se sintiera parte, como pueblo e individuo de la necesaria resistencia, como cuestionamiento, como la necesidad de una relectura de la historia, el rechazo al eufemismo descubridor y la postulación de la invasión como acontecimiento. El eslogan de la contraparte, de la contra hegemonía fue: *500 años de Resistencia Indígena, Negra y Popular*. Sin duda era una convocatoria convergente, que llamaba, no solo a los indígenas a rechazar las celebraciones, sino a los africanos y sus diásporas en todo el orbe, además de los otros excluidos, no solo de América, sino del planeta entero, víctimas primero, del colonialismo, y después del neocolonialismo, el capitalismo y el neoliberalismo que galopaba imponente por el planeta devenido desde su “ensayo” chileno. Emergieron así dos sectores, hasta ese momento existentes, pero no necesariamente organizados en dos bloques; los que celebraban y los que conmemoraban. Los 500 años, se transformaron en un campo en disputa, con tres escenarios, el mundial, el regional y el nacional, de modo que las dos fuerzas, se batían en diferentes campos en pos de la verdad, sobre lo ocurrido a partir de 1492.

²⁰⁷ Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos: llamamiento del sr. Federico Mayor, director general de la Unesco. París, 13 de marzo de 1989. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000082400_spa

1992, no fue importante únicamente por esta disputa, sino porque, un sector, olvidado como tal, postrado como colectivo humano en las periferias, aparentemente condenado a ser mestizo o desaparecer para siempre. Sin aparente pasado, sin presente y sin futuro, ni memoria. Por al menos 100 años, o más, desde los inicios de los Estados nacionales, los indígenas habían “desparecido”. Realmente habían sido desplazados literalmente de los escenarios, políticos, sociales, culturales y económicos, exceptuando, el folclor nacional o la mano de obra barata del campo y la ciudad. Pero 1992, marco su retorno, los bárbaros estaban de vuelta. Desde entonces, lo indígena, con altibajos, por supuesto, no ha dejado de ser protagonista de la historia de Nuestra América; por ello decimos que 1992 es un quiebre en la historia de los pueblos indígenas. La “re emergencia” es tal, que se puede hacer un barrido sobre cientos de textos, artículos, investigaciones, opiniones, entre otros; sobre lo indígena. Antes de 1992, salvo excepciones, como la de Dussel, por ejemplo. Los estudios sobre lo indígena estaban permeados por una visión antropológica y folclorista, pero no como hacedores de la historia.

El preámbulo de este despertar y emerger indígena, estuvo marcado por dos hechos convergentes. Uno dado en Ecuador y otro en Colombia. La Revista *Chasqui*, dedico en su número 40 de 1991, un especial a los 500 años. En su encabezado, señalaba; “Los 500 años es uno de los temas más polémicos del siglo, de una gran carga emotiva, que reabre viejas heridas y hace reflexionar a todos, blancos y negros, mulatos y mestizos, indios y criollos, sobre las raíces, el pasado y el futuro”. Desde Nuestra América, la reflexión llevaba a la acción, si en Europa, conmemoraban, aquí se resistía y como contrapartida y su sello oficial, los pueblos también se autoconvocaban. Chasqui publicó completo el llamamiento desde Latinoamérica, titulado *Campaña Continental*. Que en su introducción afirmaba: “Existe una historia de imposición y dominación, pero otra de resistencia y afirmación. La Campaña Continental [...] Se origina en una serie de esfuerzos de coordinación por parte de organizaciones indígenas y populares que levantan su voz demandando justicia, respeto y autodeterminación”. Esta exitosa campaña que literalmente convoco a los pueblos del mundo a la resistencia, tuvo sus epicentros, como ya lo mencionamos, en los pueblos indígenas de Ecuador y de Colombia.

Esta Campaña tiene sus orígenes en una serie de esfuerzos de coordinación y unidad de diversas organizaciones indígenas, campesinas y populares. En 1986, con la fundación de la CONAIE (Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador) se inicia la reflexión en el Ecuador, "de cómo retomar o reivindicar la resistencia y lucha de nuestros pueblos"; es así como se lanza la Campaña 500 Años de Resistencia en el año de 1988. Por otro lado, la ONIC (Organización de Nacionalidades Indígenas de Co-

lombia) lanza su Campaña denominada "Autodescubrimiento de nuestra América"; ambas como iniciativas alternativas a la conmemoración o celebraciones del 5to. Centenario: "La concepción de la campaña es amplia, que convoque no solo a los indígenas, sino a todos los sectores populares, progresistas". (Luis Maldonado, Coordinador Región Andina de la Campaña 500 A. R. I. P.)²⁰⁸.

La actividad es tan intensa, por todo el continente, que en general hay ánimo de participar, de debatir, de proponer de discutir, y aunque la convocatoria es amplia la vanguardia está en manos de las organizaciones indígenas que empiezan a hacer notar su presencia, no porque no estuvieran presentes, sino por su continuó desconocimiento desde los Estados y sus sociedades. La decisión de pasar de campañas nacionales a una continental y que después sería planetaria, estuvo marcada por el encuentro de Bogotá en 1989.

Posteriormente se realizan contactos con otras organizaciones indígenas del continente, con miras a fortalecer la propuesta; se van buscando espacios para unificar criterios y objetivos concretos, así *para* el Año 1989 se organizó el I Encuentro Campesino Indígena "500 Años de Resistencia" en Bogotá-Colombia. Resultado de este proceso, se decidió realizar el lanzamiento a nivel continental [...] ²⁰⁹

Esta decisión, sin duda política, imprimía potencia al movimiento y organización indígena nueva y novedosa a nivel continental, como no se había visto hasta ahora. La organización emprendió estrategias, como diálogos, acercamientos, encuentros, comités nacionales y comités regionales como los del norte, central, caribe, cono sur y andina, además de comités de apoyo y solidaridad en Europa misma. Como nunca antes los marginados del Continente americano se ponían en movimiento con organización y objetivos comunes, que incluía una amplia información de prensa y piezas comunicativas cuyo objetivo era lo educativo, como, por ejemplo, los excelentes audios denominados "500 años"²¹⁰ una coproducción entre varios países y artistas. Además de canciones emblemáticas como "V centenario" del grupo argentino Fabulosos Cadillac²¹¹, cuyo coro dice "no hay nada que celebrar" que se volvió consigna en las movilizaciones de 1992.

²⁰⁸ Chasqui, revista latinoamericana de comunicación. N.º 40 octubre-diciembre 1991. Págs. 80-83

²⁰⁹ Chasqui, óp. cit. Págs. 80-83

²¹⁰ La serie completa, se puede escuchar en Radialistas. La serie está basada en Las venas abiertas de América Latina. <https://radialistas.net/serie-500-enganos/>. También se pueden consultar los libretos de la serie en formato pdf como: López Vigil, José Ignacio y López Vigil, María (1990) 500 engaños, la otra cara de la historia. Madrid. Editorial Nueva Utopía. ISBN: 84-87264-02-6

²¹¹ Álbum: Vasos Vacíos. Corte 4. Incorporado al Álbum en 1993.

Esta convocatoria, es nodal y quiebre al mismo tiempo. Con la “re emergencia” de lo indígena integrado a las luchas afroamericanas y populares, se confronta no solo una fecha en particular, el 12 de octubre, sino que se interpela, con voz y razón autorizada, a los gobiernos del “primer mundo” se los cuestiona en todos los terrenos, se disputa la historia, y sus términos, el desarrollo y el progreso. Se conflictúa lo simbólico desde una resistencia creativa que plantea cara. Que pretende a nivel mundial vencer en lo simbólico a España y los europeos y por extensión a los Estados Unidos. Pero pretende materializar ese triunfo en el plano de lo real, materializándolo en cada región en cada país, es táctica y estrategia movilizandando la palabra y las ideas. Se confronta historia con historia, verdad con verdad, pensamiento y razón con pensamiento y razón. 1992, efectivamente es un acontecimiento, de doble cara para los europeos y para las comunidades indígenas, celebración o resistencia, eh ahí la cuestión.

Por primera vez y en operación conjunta, se plantea una acción de grandes magnitudes, se exige autodeterminación, respeto a la Madre Tierra, respeto a las tierras ancestrales y en ellas a los centros sagrados ceremoniales, a poner fin al saqueo de piezas de esos centros, la recuperación de la memoria y la historia y; “los valores de la vida comunitaria; recuperación de las tradiciones, defensa de los idiomas y dialectos indígenas, cultura y religión como bases fundamentales de la identidad como pueblo. Así como impedir el uso comercial y folclórico de las culturas indígenas”²¹². Y por extensión se exigía el fin de la duda externa, mejora sustancial de la vida material de los latinoamericanos y el respeto de los derechos humanos. Era claro, que los indígenas habían vuelto para quedarse.

¿Cómo era posible, que unos “indios” “salvajes” “ignorantes” “bárbaros” pusieran en tela de juicio, la verdad revelada hasta ese momento? Y no solo con unas exigencias razonables sino sustentadas en sus propios pensamientos y modos de vida. Esto, es, ¿qué ideas había tras la convocatoria y posteriores acciones contra la Conmemoración? No dudamos en afirmar, que, como en otras partes del mundo y como otros pueblos, había filosofía. El mismo Hegel había señalado, que “toda filosofía es la filosofía de su tiempo”²¹³

Esta filosofía, producto de la interacción seres humanos y naturaleza, vendría a ser similar a la filosofía oriental²¹⁴ y su estrecha relación con la religión, pero no por ello menos filosófica. Cuando decimos “religión” no estamos diciendo en el sentido de una institución de poder,

²¹² Chasqui, óp. cit.

²¹³ Citado por: Salazar Bondy. Pág. 35 en: Salazar, Bondy Augusto (1969) Iniciación filosófica. Lima-Perú. Editorial Arica.

²¹⁴ Por tales filosofías, entendemos las formas racionales de pensamiento desarrolladas en Oriente. China, Japón e India, principalmente. Como el Taoísmo o Confucionismo. O el I Ching (mutaciones). En la India el Budismo y los Vedas.

sino en el sentido espiritual de cosas aparentemente elementales, pero llenas de sentido, como que la “tierra no nos pertenece, sino que nosotros pertenecemos a la tierra”. Palabras como estas, en su contexto real no son romanticismo, son una crítica, que se traduce en las luchas y movilizaciones por la defensa de la Madre Tierra, de la Pacha Mama. Es decir, un pensamiento en acción, o si se prefiere una filosofía de la praxis, pero desarrollada en América. Un ejemplo maravilloso de ello, es la famosa Carta del Gran Jefe Seattle, de la tribu de los Swamish, a Franklin Pierce Presidente de los Estados Unidos de América. En 1854. Que aquí reproducimos completa²¹⁵.

El Presidente de los Estados Unidos de América, Franklin Pierce, hizo una oferta por una gran extensión de tierras en el noreste de los Estados Unidos, en la que vivían los indios Swaminsh, ofreciendo en contrapartida crear de una reserva para el pueblo indígena. La respuesta del Jefe indio Seattle, que transcribimos a continuación, ha sido considerada, a través del tiempo como uno de los más bellos y profundos manifiestos a favor de la defensa del medio ambiente.

El Gran Jefe de Washington envió palabra de que desea comprar nuestra tierra. El Gran Jefe nos envía también palabras de amistad y buena voluntad. Apreciamos mucho esta delicadeza porque sabemos la poca falta que le hace nuestra amistad. Vamos a considerar su oferta, pues sabemos que, de no hacerlo, el hombre blanco vendrá con sus armas de fuego y tomará nuestras tierras.

El Gran Jefe de Washington puede confiar en la palabra del Gran Jefe Seattle, con la misma certeza que confía en el retorno de las estaciones. Mis palabras son inmutables como las estrellas del firmamento. ¿Cómo se puede comprar o vender el cielo o el calor de la tierra?, esta idea nos parece extraña. Si no somos dueños de la frescura del aire, ni del brillo del agua, ¿Cómo podrán ustedes comprarlos? Cada pedazo de esta tierra es sagrado para mi pueblo, cada aguja brillante de pino, cada grano de arena de las riberas de los ríos, cada gota de rocío entre las sombras de los bosques, cada claro en la arboleda y el zumbido de cada insecto son sagrados en la memoria y tradiciones de mi pueblo. La savia que recorre el cuerpo de los árboles lleva consigo los recuerdos del hombre piel roja. Los muertos del hombre blanco olvidan la tierra donde nacieron cuando emprenden su paseo por entre las estrellas, en cambio nuestros muertos, nunca pueden olvidar esta bondadosa tierra, pues ella es la madre del hombre piel roja. Somos parte de la tierra y ella es parte de nosotros. Las flores perfumadas son nuestras hermanas, el venado, el caballo, la gran águila, todos son nuestros hermanos. Las escarpadas montañas, los húmedos prados, el calor de la piel del potro y el hombre, todos pertenecemos a la misma familia. Por esto, cuando el Gran Jefe Blanco de Washington manda decir que desea comprar nuestra tierra, pide mucho de nosotros. El Gran Jefe Blanco nos dice que nos reservará un lugar donde podamos vivir cómodamente. Él se convertirá en nuestro padre y nosotros en sus hijos. Por lo tanto, nosotros vamos a considerar su oferta de comprar nuestra tierra. Pero eso no es fácil, ya que esta tierra es sagrada para nosotros. Esta agua cristalina que escurre por los riachuelos y corre por los ríos no es solamente agua, sino también la sangre de nuestros antepasados.

²¹⁵ Versión tomada de: <http://herzog.economia.unam.mx/profesores/blopez/valoracion-swamish.pdf>

Si les vendemos la tierra, ustedes deberán recordar que ella es sagrada, y deberán enseñar a sus hijos que ella es sagrada y que los reflejos misteriosos sobre las aguas claras de los lagos hablan de acontecimientos y recuerdos de la vida de mi pueblo. El murmullo del agua de los ríos es la voz del padre de mi padre. Los ríos son nuestros hermanos, ellos calman nuestra sed. Los ríos llevan a nuestras canoas y nos dan peces para alimentan a nuestros hijos. Si les vendemos nuestras tierras, ustedes deberán recordar y enseñar a sus hijos que los ríos son nuestros hermanos y también los suyos, y por tanto deberéis tratar a los ríos con la misma dulzura con que se trata a un hermano. **Sabemos que el hombre blanco no comprende nuestro modo de vida.** Tanto le importa un trozo de nuestra tierra como otro cualquiera, pues es un extraño que llega en la noche a arrancar de la tierra aquello que necesita. La tierra no es su hermana, sino su enemiga y una vez conquistada la abandona, y prosigue su camino dejando atrás la tumba de sus padres sin importarle nada.

Roba a la tierra aquello que pertenece a sus hijos y no le importa nada. Tanto la tumba de sus padres como los derechos de sus hijos son olvidados. Trata a su madre, la tierra y a su hermano, el cielo, como cosas que se pueden comprar, saquear y vender, como si fuesen corderos o collares que intercambian por otros objetos. Su hambre insaciable devorará todo lo que hay en la tierra y detrás suyo dejarán tan sólo un desierto. Yo no entiendo, nuestro modo de vida es muy diferente al de ustedes. La sola vista de sus ciudades apena los ojos del piel roja. Tal vez sea por que el hombre piel roja es un salvaje y no comprende nada. No existe un lugar tranquilo en las ciudades del hombre blanco, ni hay sitio donde escuchar cómo se abren las flores de los árboles en primavera, o el movimiento de las alas de un insecto. Pero quizás también esto se deba a que soy un salvaje que no comprende bien las cosas.

El ruido de las ciudades parece insultar los oídos. Y yo me pregunto, ¿qué tipo de vida tiene el hombre si no puede escuchar el canto solitario del chotacabras, ni las discusiones nocturnas de las ranas al borde de un lago? Soy un piel roja y nada entiendo. Nosotros preferimos el suave susurro del viento sobre la superficie del lago, así como el olor de ese mismo viento purificado por la lluvia del mediodía, o perfumado por la fragancia de los pinos. El aire es algo precioso para el piel roja, ya que todos los seres comparten el mismo aliento, el animal, el árbol, el hombre, todos respiramos el mismo aire. El hombre blanco no siente el aire que respira, como un moribundo que agoniza durante muchos días es insensible al hedor. Si les vendemos nuestras tierras deben recordar que el aire es precioso para nosotros, que el aire comparte su espíritu con la vida que sostiene. El viento que dio a nuestros antepasados el primer soplo de vida, también recibió de ellos su último suspiro. Si les vendemos nuestras tierras, ustedes deberán conservarlas sagradas, como un lugar en donde hasta el hombre blanco pueda saborear el viento perfumado por las flores de las praderas. Queremos considerar su oferta de comprar nuestras tierras. Si decidimos aceptarla, yo pondré una condición: el hombre blanco debe tratar a los animales de esta tierra como a sus hermanos. Soy un salvaje y no comprendo otro modo de vida. He visto miles de búfalos pudriéndose en las praderas, abandonados allí por el hombre blanco que les disparo desde el caballo de hierro sin ni tan solo pararlo.

Yo soy un salvaje y no comprendo como el humeante caballo de hierro pueda importar más que el búfalo al que nosotros solo matamos para poder vivir. ¿Qué sería del hombre sin los animales? Si todos los animales fuesen exterminados, el hombre también perecería de una gran soledad de espíritu, pues lo que

ocurra a los animales pronto habrá de ocurrirle también al hombre. Todas las cosas están relacionadas entre sí. Deben de enseñarle a sus hijos que el suelo que pisan son las cenizas de nuestros antepasados. Digan a sus hijos que la tierra está enriquecida con las vidas de nuestro pueblo, a fin de que sepan respetarla. Es necesario que enseñen a sus hijos, lo que nuestros hijos ya saben, que la tierra es nuestra madre. Todo lo que ocurra a la tierra, les ocurrirá también a los hijos de la tierra. Cuando los hombres ocupen en el suelo, se están escupiendo así mismos. Esto es lo que sabemos: la tierra no pertenece al hombre, es el hombre el que pertenece a la tierra. Esto es lo que sabemos: todas las cosas están ligadas como la sangre que une a una familia. El sufrimiento de la tierra se convertirá en sufrimiento para los hijos de la tierra. El hombre no ha tejido la red que es la vida, solo es un hilo más de la trama. Lo que hace con la trama se lo está haciendo a sí mismo.

Nuestros hijos han visto como sus padres eran humillados mientras defendían su tierra. Nuestros guerreros han sentido vergüenza, y ahora pasan sus días ociosos, mientras contaminan sus cuerpos con comida dulce y agua de fuego. Importa poco donde pasaremos el resto de nuestros días, no son demasiados. Unas pocas horas, unos pocos inviernos y ninguno de los descendientes de las grandes tribus que alguna vez vivieron sobre esta Tierra, estarán aquí para lamentarse sobre las tumbas de una gente que un día tuvo poder y esperanza. Ni siquiera el hombre blanco, cuyo Dios pasea y habla con él de amigo a amigo, quedará exento del destino común. Quizás seamos hermanos a pesar de todo, ya se verá algún día. Sabemos una cosa que quizás el hombre blanco tal vez descubra algún día, el Dios nuestro y el de ustedes es el mismo Dios. Ustedes creen que Dios les pertenece, de la misma manera que desean que nuestras tierras les pertenezcan, pero no es así. Él es el Dios de todos los hombres y su compasión se extiende por igual entre los pieles rojas y los caras pálidas.

Esta tierra es preciosa, y despreciarla es despreciar a su Creador y se provocaría su ira. También los blancos se extinguirán, quizás antes que todas las otras tribus. Contaminan sus lechos y una noche perecerán ahogados en sus propios desechos. Ustedes caminan hacia su destrucción rodeados de gloria, inspirados por la fuerza del Dios que los trajo a esta tierra y que por algún designio especial les dio dominio sobre ella y sobre el piel roja. Ese destino es un misterio para nosotros, pues no entendemos por qué se exterminan los búfalos, se doman los caballos salvajes, se impregnan los rincones secretos de los densos bosques con el olor de tantos hombres y se obstruye la visión del paisaje de las verdes colinas con un enjambre de alambres de hablar. ¿Dónde está el matorral? Destruído **¿Dónde está el águila?**
Desapareció Es el final de la vida y el inicio de la supervivencia.

Esta misiva es en sí misma una filosofía; además, es política, es crítica, es cuestionadora, y todo ello es una radical interpelación a la cultura hegemónica, no únicamente de ese entonces, sino de ahora. En Nuestra América Latina, la filosofía ancestral indígena, también ha brotado, y en el mismo sentido de la carta del Jefe Seattle, no son solo unas palabras “bonitas”, son una postura política en tanto pensamiento que cuestiona y propone, es decir, una palabra, una voz y una verdad y eso le da su carácter filosófico. Pero lo filosófico, no es únicamente la capacidad de pensar y cuestionar, lo es también de proponer. ¿Proponer qué?; mundos posibles, que

no necesariamente son mundos a futuro, pues, al fin y al cabo, para los indígenas, en su tiempo espacio espiral, el futuro, es posible en el sentido, no de que esta adelante, sino, justamente porque se sitúa antes. Como las utopías, que proponen futuros. No es la utopía lo que esta adelante, sino lo que precede el posible futuro.

La filosofía, no es ni una sola, ni verdadera, si por tal cosa entendemos la de origen griego y en general occidental. De hecho, son las filosofías de occidente, en pluralidad y diversidad las consideradas en rango de tal y por lo mimos pretendidamente “universales”. Como ya señalamos, simplemente es imposible que solo los occidentales filosofen. Partimos entonces de que, en Nuestra América, siempre, ha habido filosofía, con las características propias dadas por la interrelación seres humanos–naturaleza. Por supuesto tampoco podemos decir o afirmar que es o se trata de una única y verdadera filosofía. La filosofía indígena, es tan variada, como comunidades y experiencias de vida ha habido y hay en el Continente. Quizá su único carácter unitario sería, el tiempo en espiral, que casi la totalidad de comunidades de sur a norte poseen en sus cosmogonías. Gavilán (2012), en su exposición sobre el pensamiento en espiral, afirma, que; “Los principios filosóficos de las primeras naciones de las Américas, ofrecen el maravilloso mundo de las espirales. La historia de la humanidad se mueve en ciclos, algunos de 3000 años, y otros de 5000, y cuyos eventos naturales y humanos después de cerrar el ciclo dan comienzo al nuevo ciclo de la historia²¹⁶”. Ahora bien, si contemplamos la diversidad o la ecología filosófica indígena nuestra americana, en efecto es amplia. Por ello, para el estudio que nos ocupa, hemos tomado tres textos sobre pensamiento indígena, vinculado directamente a las luchas de los pueblos indígenas de Chiapas, los *relatos del Viejo Antonio*; Cauca, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de la selva colombiana*; y, Araucanía, *Recado confidencial a los chilenos*. Estos documentos están impregnados de una bella poética. Pero no son poesía, son pensamientos, es decir, filosofías que desde lo indígena y desde lo más profundo de valles, selvas y montañas hablan y dicen en español, para que se entienda bien que es lo que quieren decir y demandar, que en todo caso son interpelaciones amigables, pero firmes, que invitan a las sociedades a pensar y reconocer que lo indígena existe, y es, no solo pasado lejano e inmemorial, sino presente que cuestiona el mundo construido hasta ahora bajo la égida occidental.

²¹⁶ Gavilán, óp. cit. pg. 7

La filosofía indígena, ya es posthumana

Rossi Braidotti²¹⁷ (2015), empieza su libro *Lo Posthumano*, señalando a partir de una cita (Wolfe, 2010^a), que:

No todos podemos sostener, con un alto grado de seguridad, que hemos sido siempre humanos, o que no hemos sido otra cosa aparte de eso. Algunos de nosotros no son considerados completamente humanos ahora, figurémonos en las precedentes épocas de la historia occidental, social, política, y científica. No sí por “humano” entendemos esa criatura que se nos ha vuelto tan familiar a partir de la Ilustración y de su herencia: el *sujeto* cartesiano del *cogito*, la kantiana *comunidad de los seres racionales*, o, en términos más sociológicos, el *sujeto-ciudadano*, titular de derechos, propietario, etcétera, etcétera, [...] y sin embargo, este término disfruta de un amplio consenso y conserva la tranquilizadora familiaridad del lugar común. Nosotros afirmamos nuestro apego a la especie como si fuera un dato de hecho, un presupuesto. Hasta el punto de construir en torno a lo humano la noción fundamental del Derecho²¹⁸.

Asumimos aquí, los planteamientos de Braidotti, como un aporte crítico a la cultura occidental, como aquella, que en efecto alrededor de lo humano, humanismo, creo un arquetipo o modelo, sobre el cual se debería fundar toda la humanidad. Para el caso de Nuestra América, así fue a partir de 1492. Los primeros europeos en cabeza de Colón, llegaron a estas tierras con la predisposición nacida en los campos de batalla contra los moros, de ser una raza, un humano superior heredero de griegos y romanos, es decir, el arquetipo, ya estaba establecido; con el tiempo, se fue perfeccionando, siempre con el modelo “blanco” como pasado y futuro de la humanidad. Por supuesto el arquetipo, para ser tal, requiere de la “diferencia” de “otro” con el cual compararse y reafirmarse a sí mismo en relación a la otredad. No obstante, si la “diferencia” es “peyorativa”, entonces el “otro” no es la otredad, porque no es otro, sino un “no otro”, es decir, un inferior un “no humano”.²¹⁹ Se entiende entonces, que la noción y concepto, estaría afincada en Europa y Norte América, el resto, en la crítica de Braidotti, no serían humanos, o cuando menos, solo serían considerados en su condición de humanos inferiores. Por supuesto, no toda la intelectualidad europea aceptaba ese tipo de humanismo, más bien reclamaban el humanismo inicial, el que proclamaba *libertad, igualdad y fraternidad* para toda la humanidad y no aquel que fue emergiendo bajo el influjo del científicismo y el economicismo, además del determinismo histórico. Esto es, una ciencia que sustentaba una

²¹⁷ Braidotti, Rosi (2015) *Lo Posthumano*. Barcelona. Editorial Gedisa S.A. ISBN: 978-84-9784-811-4

²¹⁸ Braidotti, pág. 11.

²¹⁹ Braidotti (2015). Pg. 27

raza superior de orden genético y donde los débiles sucumbirían. Una raza capaz de crear un sistema económico generador de desarrollo, progreso y riqueza sin igual, el capitalismo. Y un tiempo espacio, del pasado hacia adelante, una línea/flecha siempre apuntando al futuro.

La crítica interna, o venida desde dentro del arquetipo humanista occidental, emergió entre la juventud rebelde de la postguerra (La Segunda Guerra Mundial). Su gran epicentro se situó, tanto en tiempo y espacio en Francia, en Mayo 68. Figuras destacadas, particularmente desde la filosofía²²⁰, rechazaban el modelo humanista, porque el mismo había sido sustento de colonialismos, neocolonialismos y otras prácticas discriminatorias incluso dentro de Europa, el fascismo, por ejemplo. Estos intelectuales, no necesariamente denigraron del marxismo, pero si cuestionaron, al igual que Gramsci²²¹, que el mismo estuviera –como el capitalismo– impregnado de un cientificismo imperante en la II internacional. Si, ni capitalismo, ni socialismo, dos vertientes de la modernidad, ofrecían una salida realista para la redención humana, podría ser, porque tal modelo o arquetipo habría llegado a su agotamiento. Ya no tenía nada que ofrecer. En consecuencia, asumir una postura antihumanista, podría abrir el camino a un nuevo humanismo, pero situado más allá del humanismo clásico, es decir, un posthumanismo. Braidotti centra la discusión en el agotamiento del concepto humano, en relación a otros posts, ligados a ese humano, señalando que, si se habla de postcomunismo, postmodernidad y otros, es lógico plantear entonces lo posthumano, dado que, el humanismo clásico se centró en; “La reducción al estado sub humano de los otros no occidentales es el origen de la ignorancia perdurable, la falsedad y la mala conciencia del sujeto dominante, el cual es responsable de su deshumanización epistémica y social”²²²

Superar, entonces, el humanismo clásico centro europeo, y al tiempo superar la crítica antihumanista, implica, según Braidotti, plantear o postular el posthumanismo, que no es únicamente una cuestión de “posterior a” o “después de”, sino que requiere asumir posturas políticas y radicales, puesto que implica, no solo oponerse al concepto, sino cambiar las prácticas de relacionamiento entre seres humanos y seres no humanos, los denominados *devenir animal* y *devenir tierra*. Los dos, implican superar al hombre como medida de todas las cosas, es decir, romper el antropocentrismo o si se prefiere, transitar hacia el postantropocentrismo. No obstante, esto no es tarea fácil, pues, aunque a raíz de las afectaciones climáticas en la vida humana, generadas por la super explotación de la tierra y sus riquezas, la contaminación exce-

²²⁰ Braidotti, nombra y cita varios teóricos del pensamiento crítico, como: Sartre, De Beauvoir, Foucault, Deleuze, Irigaray, Guattari, entre otros.

²²¹ Boggs, Carl (1978) El marxismo de Gramsci. México, D.F. Premia Editora. ISBN: 968-434-012-5

²²² Braidotti (2015). Óp. cit. Pg. 41

siva generada por el consumismo excesivo, implica una manera de razonar, de pensar. Y esta filosofía concretada en ideología, impide, que, aunque voces críticas, señalen la necesidad de salvar el planeta para salvar al humano, y se esté dando el tránsito hacia el cuidado del planeta y se propenda por la “igualdad” de las especies y sus derechos, aun prima, la mentalidad del humano-hombre como medida de todas las cosas. Esto no se explica por el hombre en sí mismo, sino por el modelo de vida que hemos creado desde antaño centrado únicamente en lo humano., nuestro Libertador Simón Bolívar –un ilustrado–, por ejemplo, señalaba que; “si la naturaleza se nos opone, lucharemos contra ella, y haremos que nos obedezca”²²³. Pero este pensamiento dominador, pese su pretendida laicidad, no es solo ilustrado, los es en herencia de la tradición judeo cristiana también.

²⁶ Y dijo Dios: Hagamos al hombre a nuestra imagen, conforme a nuestra semejanza; y ejerza dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo, sobre los ganados, sobre toda la Tierra, y sobre todo reptil que se arrastra sobre la Tierra. ²⁷ Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya, a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó. ²⁸ Y los bendijo Dios y les dijo: Sed fecundos y multiplicaos, y llenad la Tierra y sojuzgadla; ejerced dominio sobre los peces del mar, sobre las aves del cielo y sobre todo ser viviente que se mueve sobre la Tierra. ²⁹ Y dijo Dios: He aquí, yo os he dado toda planta que da semilla que hay en la superficie de toda la Tierra, y todo árbol que tiene fruto que da semilla; esto os servirá de alimento. ³⁰ Y a toda bestia de la Tierra, a toda ave de los cielos y a todo lo que se mueve sobre la Tierra, y que tiene vida, les he dado toda planta verde para alimento. Y fue así. ³¹ Y vio Dios todo lo que había hecho, y he aquí que era bueno en gran manera. Y fue la tarde y fue la mañana: el sexto día²²⁴.

Esta convergencia, puesto que la ilustración y el posterior liberalismo no se caracterizan por su ateísmo, ha primado en el pensamiento racional, pese a las voces críticas en su interior. De manera tal, que la tala indiscriminada de árboles, el cambio del valor del suelo agrícola, para sembrar especies no nativas, como ocurre en el Bio Bio en la Araucanía chilena, o el tren maya en Chiapas, sumado a la eliminación física de cientos de especies, o ponerlas en alto riesgo de desaparecer para siempre, como lo presagiaba el jefe Seattle, demuestra que, no se trata solo de garantizar “derechos” para las especies no humanas, o de declarar el vegetarianismo y el

²²³ Esta famosa frase, habría sido dicha por el Libertador, en el contexto del terremoto de Caracas en 1812. Motivo por el cual los realistas, señalaban que era un castigo por las sublevaciones contra el Monarca español. Verdad o no, en voz de Bolívar, la frase si resume el pensamiento ilustrado de la época, que trasciende hasta nuestros días. El hombre, el humano se ha erigiéndose a sí mismo como amo y señor del planeta.

²²⁴ Génesis 1:26-31

veganismo. Se trataría más bien de reconocernos como una especie más, no hegemónica, tarea complicada, si consideramos que ni siquiera entre los humanos hemos logrado tal premisa.

Rossi Braidotti, plantea la posibilidad de los posthumano, en un *continuum naturaleza-cultura*. En el doble entendido, de que la naturaleza no es lo que esta fuera del humano, por el contrario, es la integración de éste con aquella. Y que, en la interrelación humano-naturaleza y viceversa, emerge la cultura, es decir, que como la cultura es producción humana, entonces es posible transformarla en otra cultura amigable con el medio ambiente. Esto implicaría según esta autora, una filosofía monista, principio o sustrato de todo. Tal sustrato estaría dado en el origen mismo de todas las especies, en todos los seres vivos, o sea la tierra, que ella denomina devenir tierra.

Si asumimos, en los límites de esta tesis, que los planteamientos de Braidotti son bastante aceptables en el contexto actual de destrucción del planeta y con el de todas las especies vivas, a causa del calentamiento global, de las guerras y la sobre explotación de la capacidad de producción del planeta, entonces podemos aceptar que, aunque posiblemente lejano, las humanidad, debe entenderse no como la superior, sino como una más, con una ventaja, la capacidad de raciocinio que le permita no reinventar el humanismo en términos de lo “bueno” de lo clásico, sino en nuevos términos de relación entre especies.

Ahora bien, nuestro planteamiento, es que lo posthumano, ya tenía su existencia antes de 1492. Logró, pese al avasallamiento, sostenerse en los “rizomas” de la resistencia y que existe en su continuum en las selvas y montañas de Nuestra América y no solo aquí, también en otras culturas y comunidades, que, desde antes, ya hablaban y vivían otro lenguaje y otra relación con el medio y la naturaleza. Ejemplo, la carta del jefe Seattle. Braidotti presenta sus tesis en 2015, y años antes ya tres filosofías “monistas” de Nuestra América habían expresado un camino posthumano, sin referirse siquiera al termino, porque simplemente ya vivían más allá. Esto no es ni idealismos ni romanticismos que pretende señalar que el paraíso en la tierra existía antes de 1492. Por supuesto que no, es claro que el ser humano es conflictivo y contradictorio, que había imperios opresores y resistencias desde antes de 1492. Pero lo que si queremos afirmar es que lo planteado por Braidotti, puede tener su importante aporte desde Latinoamérica, no solo con las filosofías indígenas, sino con la amplia producción de pensamiento generada en estas tierras.

Se dice, que el “pensamiento” indígena es mítico, no filosófico, o sea se le niega su capacidad racional y se le limita a genealogías de cada pueblo en tanto mitos de origen, pero nada más.

No obstante, lo que sabemos de los primeros filósofos griegos, es oralidad, no hay nada escrito de propia mano, y extrañamente, no por la filosofía, sino por la fe, es que creemos que lo que nos dicen, de Sócrates, o de Diógenes, o de otros grandes, así fue. Cristo, no dejó nada escrito, no obstante, el Nuevo Testamento es el fundamento de tal fe. Si creemos en esas oralidades y memorias, ¿por qué no, considerar como pensamientos filosóficos nuestroamericanos, que además de ser oralidad, en algunos casos, como Popol Vuh o Chilam Balam, si están escritos, lo que les daría su fundamento de fe?

Interpelaciones a tres voces, pensamientos filosóficos mapuches, chiapanecos y nasa-guámbianos

Como ya lo hemos señalado, Braidotti, publica en 2015 *Lo posthumano*. Pero antes de ella, según nuestro criterio; aquí en Nuestra América, se habían realizado planteamientos filosóficos, que transitan la senda de la Carta del Jefe Seattle. Para el caso que nos interesa, tenemos tres textos ya citados, pero que expondremos a continuación. Manuel Quintín Lame Chantre, un indígena colombiano de origen nasa-guambiano, escribe en 1939, su texto: *Los pensamientos del indio que se educó dentro de la selva colombiana*²²⁵. Que, aunque contiene pasajes que bien podría ser señalados de míticos, es una postura filosófica y política, que narra su vida como indígena y su relación con la Madre Tierra, pero que interpela a la clase política colombiana terrateniente que ha usurpado sus tierras y en consecuencia exige su devolución. En 1998, se publica a modo de compilación una serie de relatos narrados por una figura mítica, que es el Viejo Antonio, que da cuenta de la vida de los indígenas de Chiapas, de sus luchas y sus resistencias contra las oligarquías de México. Los *relatos del Viejo Antonio*²²⁶, tienen la pluma del también mítico “sub comandante Marcos”, quien señala, como en toda su relación con el EZLN, que él es solo una voz. Un año después, el intelectual indígena mapuche, Elicura Chihuailaf; publicará su interpelación a la sociedad chilena, lo hará con palabras que viajan por el viento, a modo de; *Recado confidencial a los chilenos*²²⁷. Estos tres textos, no son solo palabras de reflexión con tintes míticos, son fundamentalmente una posición razonada, o si se prefiere situada, de los problemas históricos que estos pueblos indígenas han soportado, al menos desde 1492. En tal sentido son una interpelación a los Estados sociedades nacionales de Colombia, México y Chile. Pero también, aunque explícitamente no lo expongan, son un

²²⁵ Lame Chantre, Manuel Quintín (2004) *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán. Universidad del Cauca. Universidad del Valle. ISBN: 958-9475-57-4. También usaremos como referente, la versión del CRIC (1987) en: https://issuu.com/marcelotolima/docs/quintin_lame_

²²⁶ “Marcos” Subcomandante Insurgente (1998). *Relatos del Viejo Antonio*. San Cristóbal de Las Casas. Chiapas-México. ISBN: 968-5112-00-2

²²⁷ Chihuailaf Nahuelmán, Elicura (1999) *Recado confidencial a los chilenos*. Santiago de Chile. LOM (Sol) Editorial. ISBN: 956-282-208-7

llamamiento a construir otra forma de relación con los animales, con la tierra y con otros humanos, diríamos con Braidotti, un posthumano.

Estos tres textos, indígenas, situados en lo indígena, en el mundo indígena, es decir, no solo ubicados en selvas, bosques, montañas, sino en una realidad colectiva, comunitaria, se piensan y escriben desde la cotidianidad, no como la simpleza de lo que acontece o paso frente a nuestros ojos y que vivimos de manera normalizada, sino, desde el tiempo del pensamiento, que cuestiona la cotidianidad, cuando se expande el presente cotidiano y continuo para problematizarlo, es decir, para comprenderlo, y nombrarlo, e interpretarlo, lo que es un ejercicio racional, filosófico, sostendremos acá. De hecho, Dussel (1977) señalaba que:

[...]en América latina el tema es: cotidianidad latinoamericana. Si la filosofía se limita a pensar la filosofía no está en el tema. Pensar la cotidianidad es filosofar; ¡interpretar ontológica o existencialmente la cotidianidad existencia! y bien, esto es la ontología en el sentido estricto. ¿Por qué? Porque el ente concreto [...] es pensado desde su fundamento. El fundamento es lo ontológico, y hacer expreso el fundamento es ya la ontología como pensar filosófico²²⁸. (Pg. 123)

La cotidianidad, vista así, no es una cosa banal, o simple espacio-tiempo que transcurre. Es el todo, en el sentido de que nos permite la multiplicidad de mundos, en presente y en futuros de mundos posibles. Entonces, lo que expresan Quintín, el Viejo Antonio o Elicura, no son cuentos o palabras bonitas. Son reflexiones filosóficas sobre su mundo y otros mundos, bien para el dialogo de saberes mutuos o confrontaciones, donde lo que se pone en juego son las verdades, interpretaciones de la realidad concreta, no abstracciones “míticas” nombradas así para su desconocimiento epistémico. Y esto fue y es así, porque desde la filosofía y epistemología occidental hegemónica, no se pensó racionalmente en mundos, sino en uno solo, arquetipo, no de los demás sino para los demás, en consecuencia:

Parecería que de esta manera hemos llegado al fin, al fundamento. En realidad, esa totalidad es opresora; es la totalidad europea del siglo XV al siglo XX que colocó a otros hombres como si fueran cosas en su mundo; los “comprendió” en su cotidianidad y los pensó en su filosofía ontológico-dialéctica. Este mundo se pensó único, neutro, natural, incondicionado y exclusivo punto de apoyo de todo pensar posible. El Otro fue re-

²²⁸ Dussel, Enrique (1977) Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana. México. Editorial Extemporáneos.

ducido a ser un ente dentro de tal mundo. Esto es lo que hay que cuestionar, porque América Latina es exterior a ese mundo que tiene por centro un “yo” europeo²²⁹

Esa exterioridad es un excéntrico y como tal, es otro, pero no otredad, por tanto, no merece reconocimiento, salvo para calificarle como inferior. Refiriéndose a como muestran a los mexicanos en las películas del oeste hollywoodense, Dussel, señala: “Lo presentan como lo “bárbaro”, lo extraño, lo ignorante, como blanco de tiro al que hay que apuntar y eliminar”²³⁰. En esta ontología binaria, hegemónica. No es posible un dialogo de saberes, de compartires situados, porque es un único mundo. No por único, sino porque se ha impuesto como único anulando las otredades. Sobre esta lógica, la única dimensión reconocida es la unidimensional, y solo al interior de ella, permite o reconoce la dialéctica o la contradicción, fuera de ella, no está sino lo excéntrico.

Entonces, el debate cuando lo hay, por muy confrontacional que parezca, será centrado, entre iguales, pero distintos, con fundamentos y lenguajes racionales, entendibles y no “bárbaros”. ¿Cómo romper este fundamento?, no por los fundamentos teóricos o racionales que le puedan sustentar, sino por fundamentalistas y unidimensionales. La meta-física, lo “más allá” que interpela. El otro, que, aunque no se le reconozca, alza su voz, cuando no su arma, si es que a tal extremo se le ha llevado. Pero el otro no busca la violencia per se. Busca sí, cuestionar, interpelar, forzar el diálogo, en términos políticos forzar el reconocimiento y exigir su lugar histórico. De esta manera, nos dice, Dussel; “[...]el Otro es originariamente dis-tinto y su palabra es ana-lógica, en el sentido de que su *logos* irrumpe interpelante desde más allá de mi comprensión; viene a mi encuentro”²³¹.

Así, pues, la interpelación a los Estados y sus sociedades, no es netamente confrontacional, es más invitación digna y crítica, que convoca a la mutua reflexión y para ello, hace uso de su pensar y su razón, que va dirigida al pensar y la razón del otro. El “bárbaro” propone un dialogo nuevo, pero no romántico, sino sagaz, rebelde, de revisar la historia, de otras verdades, contada con otras voces, que bien pueden hablar fuego, como cantar poesía. Estos “diálogos”, no dan cuenta de la vida de Sócrates, pero, si de las luchas de los pueblos, que, como Cristo, recurren a la metáfora, para hacerse entender, pero sobre todo para comprender al otro y con-

²²⁹ Dussel (1977). Pg. 124

²³⁰ Óp. Cit. pg. 125

²³¹ Óp. cit. pg. 126

vidarlo al *tequio*, a la *minga*, al *mingako*, donde otros mundos sean posibilidades tangibles y no mera retórica. En su estudio sobre filosofía Náhuatl, Miguel León-Portilla (2006)²³², señalaba que:

Encontré, algo que me atrajo mucho. En ese pensamiento, abundan las metáforas, además muchas de sus expresiones se habían transmitido en forma de poesía y canto. Podría decirse que con frecuencia los antiguos sabios nahuas dejaban que su pensamiento no sólo se comunicara, sino que también se entonara al aire libre. Ello ocurría en las fiestas al son de la música o en otras ceremonias cerca de los templos y las escuelas. Diríase que el filosofar de los nahuas se transmitía muchas veces a la luz del sol. (Pg. vi)

La filosofía indígena como cualquier otra, se funda en el pensar como capacidad humana de razonar sobre la realidad concreta y por tanto en nombrarla con sus palabras, es decir, definir y conceptualizar tal realidad, comprenderla, y como cualquier otro ser humano, los indígenas también buscan explicaciones o epistemologías socialmente construidas. Por eso, porque, esta filosofía también son conceptos, no necesariamente los mismos de occidente, pero conceptos, al fin y al cabo, es que es posible el debate, el encuentro, honesto, sincero, incluso ético, que proponen quienes, aunque, se cubran el rostro, no se esconden, porque van “armados” de verdad. “La gente no habla en conceptos (académicos) a menos que quiera esconderse”, decía el gran sociólogo Alfredo Molano (2009)²³³.

Manuel Quintín Lame, interpeló, e interpela a la sociedad colombiana, desde el título mismo de su obra filosófica. Al señalar que se educó en la selva. Cuestiona, la poca educación recibida, no por insuficiente, sino por religiosa y hegemónica. Y pone a la selva, por encima de la institución educadora, es decir, la transforma en sujeto de su propio aprendizaje e hijo que aprende, de su madre; la Pacha Mama, la Tierra Madre. La interpelación podría leerse, en un grito desesperado, en un “Basta Ya”. Pero no es agotamiento, es agenciamiento de la resistencia, es el indígena hecho “agente” que convoca, que propone y promueve mundos posibles. Cuestionar las realidades padecidas, es cuestionar al poder y a los micropoderes, –esos lugares; oficinas gubernamentales, por ejemplo, donde el poder se encarna en funcionarios del sistema– al Estado y la sociedad que lo posibilita. El cuestionar, desata, la “mayéutica” indígena, que pregunta y responde, que analiza y exige. Pero esta filosofía indígena emerge por-

²³² León-Portilla, Miguel (2006). La filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes. México. UNAM. ISBN: 970-32-3176-4

²³³ Molano, Bravo. Alfredo (2009). La gente no habla en conceptos, a menos que quiera esconderse. Publicado en: <https://problemasrurales.files.wordpress.com/2013/07/molano-la-gente-no-habla-en-conceptos.pdf>

que es el tiempo del pensamiento ancestral, que esta, que viene, y va, para volver a donde esta, que no es lo mismo que a donde estaba. Elicura Chihualaf²³⁴, nos dice:

[...] muchas veces recordé mis andanzas, junto a mi hermano Carlitos, en los bosques milenarios de la tierra de mis abuelos, en mi comunidad. Sabíamos a donde íbamos, adonde teníamos que llegar, pero las hojas del otoño o la nieve del invierno y, sobre todo, la enmarañada vegetación de la primavera, solían ocultar las débiles huellas que nosotros mismos habíamos dejado. Así muchas veces tuvimos que volver al punto de partida y rehacer el trayecto. En cada uno de esos nuevos intentos, del aparente "error", aprendimos algo distinto. De lo efímero: las flores, las mariposas, los hongos, los insectos. Y de lo permanente (?): la lluvia, los árboles, los animales, las aves, el aroma, el sonido de los esteros, el viento y los Sueños. Preguntándome cuál será el modo, la vía mejor para iniciar y ojalá consolidar una verdadera Conversación con el Pueblo chileno, con el ciudadano común: con usted [...]

Este “eterno retorno”, no es solo una razón mitológica, lo es, por supuesto que sí, o sea donde estaba, pero también es filosófica, o sea donde está. Recordemos a Hegel, la filosofía corresponde a su tiempo. Y si el tiempo de la filosofía indígena es este que estamos caminando, es necesario entonces, para comprenderlo, ponerse en contexto, o sea, los tiempos de la modernidad-postmodernidad y más recientemente, los del neoliberalismo. Así, la “conversa” no es en abstracto, es fundamentalmente material, en el entendido de cosas como la tierra e intangibles como la cultura que se construye en relación con aquella. El indígena, no estuvo y está en resistencia, por un puñado de tierra, su existencia es cultura, creación en interacción con la naturaleza, por eso, si es vencido, aunque logre sobrevivir como persona, habrá sido derrotado como indígena, se habrá “civilizado” aunque tenga la tierra. Recuperar las tierras, es sin duda central en las luchas campesinas e indígenas, sin producción no hay comida, y sin comida no hay vida. Pero sin tierra, tampoco hay vida social, comunitaria y espiritual. Han sido, serán y son, los tiempos del hambre y de la no memoria y esos tiempos se enfrentan con los tiempos de la resistencia. Dos años antes del alzamiento zapatista, ya el Viejo Antonio, en pluma del Subcomandante Marcos, decía que, si los poderosos no “platicaban”, no estaban dispuestos, a escuchar y revisar los históricos reclamos, habría tormenta, era también un “recado”.

²³⁴ Elicura Chihualaf (1999). Óp, cit. pg. 9

El Viejo Antonio se sentó en un tronco y nada dijo. Después de un rato hablo: “lo ves”. “Todo está tranquilo, parece que no pasa nada”. [...]. Después me señaló la punta de la montaña más cercana. Las nubes se acostaban, grises, en la cúspide y los relámpagos quebraban el azul difuso de las lomas. Una tormenta de las de deveras, pero se veía tan lejana e inofensiva [...]. “Cuando todo ésta en calma abajo, en la montaña hay tormenta, los arroyos empiezan a tomar fuerza y toman rumbo hacia la cañada” [...] En la época de lluvias el río es fiero, un látigo marrón, un temblor fuera de cause. Es todo fuerza. No viene su poder de la lluvia que cae en sus riberas, son los arroyos que bajan de la montaña los que lo alimentan. Destruyendo, el río construye la tierra, sus aguas serán maíz, frijol y panela en las mesas de la selva. “Así es nuestra lucha” me dice el Viejo Antonio. “En la montaña nace la fuerza, pero no se ve hasta que llega abajo” [...]. “ya es tiempo de que el río cambie de color”²³⁵

En general, los y las filósofos/as, hablan y escriben en un lenguaje, no muy fácil de entender, para comprender hay que prestar atención y aprender a mirar, dado que: “las cosas se cuentan solas, solo hay que saber mirar”²³⁶. ¿pero, a que se refería el Viejo Antonio?, que es lo que debían mirar y comprender los mexicanos de 1992 y antes?

En medio de la guerra, se dio a conocer un documento interno del EZLN, elaborado por el Subcomandante Marcos, cuando estaba en 1992, pero que está siendo conocido en 1994. Es decir, que así, lo expresaría el Viejo Antonio, o en palabras de Zibechi, lo dado dándose. El mentado documento titulado *Chiapas: El sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía*²³⁷. Comienza con palabras irónicas, pero a la vez críticas, dirigidas por el Departamento de Prensa y Propaganda de los *rebeldes*, con su carga filosófica, por supuesto: “Ahora que Chiapas nos reventó en la conciencia nacional, muchos y muy variados autores desempolvan su pequeño Larousse ilustrado, su México desconocido, sus diskets de datos estadísticos del Inegi o el Fonhapo o hasta los textos clásico que viene desde Bartolomé de las Casas. Con el afán de aportar a esta sed de conocimientos sobre la situación chapaneca”. En tal documento esta lo que presagiaba el Viejo Antonio. EL EZLN, presenta, en el subtítulo *Viento primero, el de arriba*. Las lamentables condiciones sociales, económicas y por tanto políticas que, para ese momento, pero devenido, agobiaban a los indígenas del Estado de Chiapas. Se lee, por ejemplo, que:

²³⁵ Relatos del Viejo Antonio (1998). Óp., cit, págs. 23-24

²³⁶ Coplas de mi país. (1972) Letra de José Tcherkaski y música de Piero de Benedictis.

²³⁷ Un viento sur...Corridos Zapatistas, Chiapas 1994-1996. Bogotá-Colombia. Ediciones Vientos del Sur. Págs. 21-28

En las tierras chapaneas, hay 86 colmillos de Pemex clavados en los municipios [...]. Cada día succionan 92 mil barriles de petróleo y 516.7 mil millones de pies cúbicos de gas. Se llevan el gas y el petróleo y dejan, a cambio, el sello capitalista: destrucción ecológica, despojo agrario, hiperinflación, alcoholismo, prostitución y pobreza. La bestia no está conforme y extiende sus tentáculos a la selva Lacandona: ocho yacimientos petrolíferos están en explotación. Las brechas se abren a punta de machetes, los empuñan los mismos campesinos que quedaron sin tierra por la bestia insaciable. Caen árboles, retumban las explosiones de dinamita en terrenos donde los campesinos tienen prohibido tumbar árboles para sembrar. Cada árbol que tumben les puede costar una multa de 10 salarios mínimos y cárcel. [...] También por el café se desangra Chiapas. El 35% de la producción nacional cafetera sale de estas tierras [...] en 1988 el kilo de café pergamino se vendió en el extranjero a un promedio de 8 mil pesos, pero al productor chiapaneco se lo pagaron a 2 mil 500 o a menos. [...] El 55% de la energía nacional de tipo hidroeléctrico proviene de este estado, aquí se produce el 20% de la energía eléctrica total de México. Sin embargo, solo un tercio de las viviendas chiapanecas tienen luz eléctrica [...]

Si tomamos estos y más datos, estadísticos dados por los zapatistas y otros tantos, y los miramos y analizamos a la luz de las palabras del Viejo Antonio. Vemos, no solo para México, sino para toda Nuestra América, que las palabras que caminan, no son una cuestión mítica enquistada en la supuesta incivilización. Todo lo contrario, son palabras que se sustentan en la evidencia y convocan a su razonamiento, sobre la base de que otro razonamiento, colectivo, permitirá revertir, pero hacia adelante, la situación y cambiarla, es decir, otro mundo posible.

En 1910, estallo otra rebelión, al norte y sur, México se incendió con la voz de los pobres. Villa y Zapata, junto a miles de campesinos inauguraron una revolución “excéntrica”, fuera del tiempo, no marcada por las teorías liberales y de izquierda, cuya vanguardia no eran obreros, sino campesinos e indígenas. El Plan de Ayala, es quizás la mejor expresión de lo que era esta revolución descentrada, periférica, tan periférica que después de tomar la capital, sus principales líderes, se tomaron una foto en palacio presidencial y después se marcharon, cada uno a las traiciones que les esperaba.

En el mismo 1910, –no por coincidencia histórica, que lo es, sino por filosofía indígena, es decir, era el tiempo no de los primeros años del Siglo XX, sino, era el tiempo que inauguraba otra lucha–. Quintín Lame Chantre, se lanza a tres décadas de intensa lucha política y jurídi-

ca, cuando no clandestina. Muchos de sus compañeros, ladinizados o amigos de los ladinos (mestizos blanqueados), le traicionan. Los mestizos, colonos, quieren las tierras suyas y de todos los indígenas. Los “blancos” le odian, al punto de ponerle precio a su cabeza. Tres años antes, 1907, la destruida “república”, nación o país mapuche del lado chileno, se abocará, ya no a la invasión interna, pero sí al sometimiento jurídico de los vencedores. Esto no solo ocurrirá en Colombia, y Chile, en general, el tiempo de “reducir” tierras indígenas se impondrá como corolario de los Estados nacionales.

Las tormentas que desatara Quintín, también vienen de las montañas del Cauca, como las de Chiapas, o Bio Bio. Sentencia Quintín²³⁸: “No es verdad que solo los hombres que han estudiado quince o veinte años, los que han aprendido a pensar, son los que tienen vocación, etc., porque han subido del Valle al Monte. Pues yo nací y me crié en el monte, y del monte bajé hoy al valle a escribir la presente obra”. Dirá también que: “El presente libro servirá de horizonte, en medio de la oscuridad para las generaciones indígenas [...]; pues el blanco es enemigo acérrimo del indígena [...]; lo mismo que el empleado público se une con el capitalista latifundista y el abogado para hacerle perder la finca al indígena, el semoviente, etc.” Al decir esto, Quintín, cuestiona, interpela a la sociedad colombiana, la que estaba y la que está.

Si cuestionar, y filosofar pasan por la palabra que pregunta, Chihualaf, hace lo propio, al cuestionar e interpelar a Chile.

De regreso a Temuco, otra vez a orillas del bosque de la escritura, resolví rehacer el trayecto. Me digo, ¿cuánto conoce usted de nosotros?, ¿Cuánto reconoce en usted de nosotros? ¿Cuánto sabe de los orígenes, las causas de los conflictos de nuestro Pueblo frente el Estado nacional? ¿Qué ha escuchado del pensamiento de nuestra gente y de su gente que –en la búsqueda, antes que todo, de otras visiones de mundo, que siempre enriquecen la propia– se comprometido con el entendimiento de nuestra cultura y nuestra situación?²³⁹

Durante los años de formación de los Estados nacionales de América Latina, el indígena, “desaprecio” como tal. Se le consideró un mestizo más y generalmente se le ubica, en la escala social más baja, junto a negritudes, y campesinos. De este modo, la filosofía indígena, no es solo un pensar “bonito”. Es un pensamiento que escruta la historia misma. Y ha de ser así, porque, esta filosofía se enfrenta a un pensamiento construido históricamente y transformarlo,

²³⁸ Lame Chantre, Quintín (2004) Óp. cit. págs. 143-144

²³⁹ Óp. cit. pg. 10

no solo pensarlo, no es tarea fácil. El racismo construido socialmente, es decir, culturalmente, esta encubierto, pareciera que no existiera, porque se le ha naturalizado. Y al naturalizarlo, consciente o inconscientemente, se legitima la pobreza, y la injusticia, porque a estas también se les considera connaturales a la situación del “otro”. Paco Gómez Nadal²⁴⁰(2017), señalaba algunas formas “lingüísticas” de la discriminación, porque “la lengua no inventa, describe el alrededor”. Es decir, racista o no, es un conocimiento situado, donde, palabras como las que siguen, son naturales, porque nombran. Muchas de esas palabras disfrazadas de *costumbrismo* y *picaresca*, eufemismos encubridores de la realidad concreta.

“Indio, paloma y gato, animal ingrato”, “Indio comido, indio ido”, “Indio, mula y mujer, si no te la ha hecho te la va a hacer”, “Indio, pájaro y conejo, en tu casas ni aun de viejo”, “Se le salió el indio”, “El indio y el alcaraván, apenas echan alas se van”, “Se dejó coger de indio”, “Al indio, a la culebra y al zanote, dice la ley que se mate”, “Indio no es gente, ni casabe comida”²⁴¹

Sin duda, palabras como estas encierran un pensamiento, que es confrontado con otro pensar. En su obra, Quintín, da cuenta de la persecución de que fue víctima, no solo él, sino todo el pueblo indígena del Cauca, del Tolima y del Huila. La cárcel, los “juicios” y la “condena” social. “Así me ha hecho la guerra el blanco colombiano quien se ha creído el hombre único de ciencias y elevados conocimientos ante el indio Quintín Lame, mi persona”²⁴².

Esta “guerra del blanco” ha tenido sus escenarios en toda la región. El pensamiento pretendidamente civilizado, con su traza de tiempo y su historia nacional, es hegemónico, se aprende en las escuelas, se reproduce en el hogar y en la sociedad y lo que le es contrario, es “extraño” o sentido como amenaza. En un coloquio con estudiantes de Liceo (secundaria) en Chile, después de expresar la historia y el pensamiento mapuche. Chihualaf, señala:

Un estudiante me dice: “¿pero por qué usted insiste tanto en hablar de los chilenos y de los mapuches? ¿acaso usted no es chileno o no se siente chileno?”. Le digo: yo nací y crecí en una comunidad mapuche en la que nuestra mirada de lo cotidiano y lo trascendente la asumimos desde nuestra propia manera de entender el mundo: en mapu-

²⁴⁰ Gómez Nadal, Paco (2017). Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe. Quito-Ecuador. Ediciones Abya Yala. ISBN: 978-9942-09-464-3

²⁴¹ Óp. Cit. pg. 29

²⁴² Óp., cit. pg. 216

zugun y en el entonces obligado castellano; en la morenidad en la que nos reconocemos; y en la memoria de la irrupción del Estado chileno que nos "regaló" su nacionalidad. Irrupción constatable "además" en la proliferación de los latifundios entre los que nos dejaron reducidos²⁴³.

La reducción, no solo, ha sido de tierras para el cultivo y el pan coger, lo ha sido, substrayendo de su base popular a los personajes históricos, ya sea Lautaro o Zapata. Pero los pueblos en su memoria y en su reapropiación de la historia, elaboran sus propias narrativas, que dan sentido a su cotidianidad, sea esta, tiempos de trabajo colectivo, o de acción política, sea con la palabra o sea con las armas. En una discusión histórico-política, entre el Viejo Antonio y el sub Marcos. Éste, le cuenta al viejo las historias de la revolución, de Morelos y de Hidalgo después de Villa y Zapata, pero el Viejo Antonio le dice, que eso no tiene nada que ver con Zapata y cuenta otra historia sobre los dioses que "siendo dos, uno era", Votán e *Ik'al*. Qué aprendieron a hacer acuerdo, al igual que los siete dioses, los primeros, que nacieron el mundo. Porque los dioses, primeros, siempre hicieron asambleas y acuerdos. Y dejaron, esto de enseñanza a las comunidades. En todo el relato, no aparece Zapata. Marcos pregunta ¿y Zapata?

El viejo Antonio se sonríe, "ya aprendiste que para saber y para caminar, hay que preguntar" [...] "El tal Zapata, se apareció acá en las montañas. No se nació dicen. Se apareció así no más. Dicen que es el *Ik'al* y el Votán, que hasta acá vinieron a parar en su largo camino y que, para no espantar a las gentes buenas, se hicieron uno solo. Porque ya de mucho andar juntos, el *Ik'al* y el Votán, aprendieron que era lo mismo y que podían hacerse uno solo en el día y en la noche y cuando se llegaron hasta acá se hicieron uno solo y se pusieron de nombre Zapata y dijo el Zapata que hasta aquí había llegado y acá iba a encontrar la respuesta de a donde lleva el largo camino y dijo que en veces sería luz y en veces oscuridad, pero que era el mismo, el Votán Zapata e *Ik'al* Zapata, el Zapata blanco y el Zapata negro y que eran los dos el mismo camino para los hombre y mujeres verdaderos.²⁴⁴

La filosofía indígena, no solo escudriña en la historia y pone en duda sus verdades. También enseña a filosofar, al indígena y al no indígena. Braidotti los llamaría devenires tierra y ani-

²⁴³ Óp., cit. pg. 12

²⁴⁴ Óp. Cit. pg. 60

mal. Hoy, quizá, más que nunca, es de suma importancia, no para el indígena o los campesinos, sino para la humanidad misma y su sobrevivencia sobre la tierra, pensar en la transformación, en un cambio radical de formas de relación seres humanos, otros seres y con la tierra como planeta. De arriba, de la montaña, de las entrañas de la selva, viene la tormenta, pero la tormenta no siempre se expresa en el trueno. También en las palabras, que como viento en remolino lo remueven todo, dándole otro lugar, otra lógica, situándolo en su tiempo, en su ancestralidad, si por tal, comprendemos a la Pacha Mama, La Tierra Madre, es desde ella y con ella que nace esta filosofía, es con ella y desde ella, que se aprende y se da u ofrece, a los no indígenas, que bien podemos asumirla o no, como a cualquier otra filosofía.

Ahora, bien, si pensamos en devenir tierra y animal. Podríamos pensar también, y no como medida comparativa. Que, en la Grecia antigua, los denominados filósofos de la naturaleza, en su tiempo, con los elementos analíticos, sociales, y culturales que tenían a la mano, también devinieron tierra. Si sus teorías eran certeras o “verdaderas”, siempre estará en discusión. Lo fundamental en ellos, es el camino que abrieron a las preguntas sobre y en torno a la naturaleza. Ellos, querían, o al menos no sugirieron su dominio por parte del hombre, lo que si quisieron fue comprenderla.

Tales de Mileto (624 a. C) señaló como principio de todo, el agua. Anaximandro (610 a. C), siguió por la senda del agua, como el lugar donde ocurría el “ápeiron” o principio por el cual, las pequeñas e infinitas partículas indeterminadas, formaban la vida. Anaxímenes de Mileto (570-526 a. C), señaló que el principio de todo era el aire. Empédocles (495 a. C) afirmara, que es imposible que un solo elemento sea el principio y fin de todo lo existente, consideraba más bien el principio como una amalgama donde se conjuntaban el aire, el agua, la tierra y el fuego. Estos y otros grandes filósofos de Grecia, son valorados por sus aportes. Pero ellos nunca dijeron que esa era la única y verdadera filosofía. La filosofía indígena, tampoco es única ni verdadera, ya hemos señalado que es una más, en la diversidad de pensamientos. Pero aclaramos, que decir diversidad es el “todo vale”, el relativismo. No, lo que estamos diciendo, es que, no es únicamente occidente, la cuna del pensamiento universal, sino que todos los pueblos del mundo poseen su propio pensamiento. Que si el pensamiento occidental es “importante” es porque se le ha utilizado como arma de poder hegemónico, en consecuencia, el pensamiento indígena y nuestroamericano, es un pensamiento subversivo, no relativo. Con esta potencia, es que aquí, presentamos estas tres filosofías, que son solo una pequeña muestra del pensamiento ancestral.

Tanto en Quintín Lame, en el Viejo Antonio y en Elicura Chihualaf, encontramos que hay un principio también. Este principio donde todo confluye para crear toda la vida es La Pacha Mama o Tierra Madre, que se recrea así misma en variadas formas de la naturaleza., la Selva, quizá es su máxima expresión. Cada cultura indígena representa este o esta principia creadora de la vida, de manera diferentes y se la nombra de maneras diferentes, ello le da un manto mítico bien ganado y bien merecido, pero no por ello menos real y menos concreto y pese a ello, se le suele denostar equiparando lo mítico a irracional. No obstante, la cultura occidental creyente, posee, por solo citar un ejemplo, a la Virgen, que, por obra y gracia, posee variadas formas, colores y nombres. Una de sus formas es la de Guadalupe, en México. En Colombia, tenemos a Chiquinquirá y en Chile a la del Carmen, además Patrona de esa nación. No obstante, rara vez se cuestionan estas cosas. Ha de ser; porque la religión católica bendijo a los Estados Laicos que iban naciendo por el territorio latinoamericano una vez expulsados los realistas.

El “recado” a los chilenos, no es impositivo, solo les dice, que Chile, no ha existido desde siempre, que tampoco Argentina, que antes, mucho antes, existió la gran nación mapuche. Que antes, existió el “país azul”²⁴⁵

La casa Azul en que nací está situada en una colina rodeada de hualles, un sauce, nogales, castaños, un aroma primaveral en invierno -un sol con dulzor a miel de ulmos-, chucos rodea dos a su vez de picaflores que no sabíamos si eran realidad o visión ¡tan efímeros! [...]. Hablo de la memoria de mi niñez y no de una sociedad idílica. Allí, me parece, aprendí lo que era la poesía. Las grandezas de la vida cotidiana, pero sobre todo sus detalles: el destello del fuego, de los ojos, de las manos. Sentado en las rodillas de mi abuela oí las primeras historias de árboles y piedras que dialogan entre sí, con los animales y con la gente. Nada más, me decía, hay que aprender a interpretar sus signos y a percibir sus sonidos que suelen esconderse en el viento. [...]. Aprendo entonces los nombres de las flores y de las plantas. Los insectos cumplen su función. Nada está de más en este mundo. El universo es una dualidad, lo bueno no existe sin lo malo. La tierra no pertenece a la gente. Mapuche significa Gente de la Tierra –me iban diciendo–.

²⁴⁵ Óp. Cit. págs. 16 a 21

Bien podría decirse, que son sabias palabras de un “filósofo de la naturaleza”. Pero es un poema de Elicura Chihualaf, que introduce en su “recado”. Central, es que encontramos “principios” filosóficos, que no son idealistas, sino que establecen la relación seres humanos–tierra. Esta relación es diferente a la relación de sobre explotación de la tierra. No es que el indígena sea contemplativo. El también “explota” la tierra, pero su relación con ella no es destructiva, es en otros ritmos de tiempo, es el principio de saberes parte de y no dueño de. Este principio, es un verdadero principio un “arje”, un “monismo”, un signo nodal que hermana a todas las comunidades indígenas de América, de sur a norte. Por ello, es más que contemplación y admiración por la selva. Este principio es político. Establece relaciones de poder, entre quienes están dispuestos –pueblos indígenas y no indígenas– en la defensa de la Tierra Madre, y quienes, desde otros principios desean su destrucción. De hecho, Chihualaf, pregunta al pueblo chileno:

Imagínense, por un instante siquiera, ¿qué sucedería si otro Estado entrara a ocupar este lugar y les entregara documentos con una nueva nacionalidad, iniciando la tarea de arreduccionarlos, de imponerles su idioma, de mitificarles -como forma de ocultamiento- su historia, de estigmatizarles su cultura, de discriminarlos por su morenidad? ¿Se reconocerían en ella o continuarían sintiéndose chilenos? ¿Qué les dirían a sus hijas y a sus hijos? ¿Y a los hijos y a las hijas de ellos?²⁴⁶

Continúa Chihualaf

Y usted -seguramente- se preguntará: ¿qué significa una "reducción"? Significa que mucha de nuestra gente fue asaltada en sus hogares, castigada, torturada, y trasladada -"relocalizada"- fuera de sus parajes habituales; o asesinada. Porque reducción, "privatización", dicen algunos (privatizar -según el diccionario de la lengua castellana- viene de privar: Despojar de algo; prohibir o estorbar; predominar; negar), es un concepto utilizado por los Estados chileno y argentino desde mediados del siglo diecinueve, y materializado a finales del mismo. Contiene el hecho de que nuestro Pueblo fue reducido, "reubicado", en las tierras generalmente menos productivas de nuestro País Mapuche²⁴⁷.

²⁴⁶ Óp. cit. pg. 12

²⁴⁷ Óp. cit. pg. 27

Quintín Lame, igualmente cuestionaba e interpelaba el poder de la oligarquía terrateniente en Colombia. Lo hizo desde una filosofía tan poderosa que años después inspiraría la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca. Quintín, establecido en su filosofía tres principios, que denomino “libros”. El *libro de los amores*; el *libro de la filosofía*; el *libro de la poesía*, y, el *libro de la literatura*. Estos libros, son libros que, según su raciocinio, están en la selva. Es ella la que los escribe y con ellos enseña *al indio que se educó en la selva*. Con estos cuatro libros, se ilumina su inteligencia, que es un águila, cuando no, un cóndor. Y la Selva es una Reina.

Con estos libros y estos conocimientos, sin duda situados, interpela a la educación de urbana de entonces, que recibían las castas privilegiadas del país.

[...] ese coro de hombres no indígenas que han corrido a conocer los grandes claustros de enseñanza en los Colegios, en las Universidades principiando por las escuelas primarias, etc.; no han podido ni podrán conferenciar acerca con ese libro de la Poesía, con ese libro de la filosofía que tiene tres poderosos reinos, y que no los han podido conocer aquellos niños de la antigüedad, los de la Edad Media, ni los de la presente; aquellos que se mecieron dentro de las cunas de oro y otros dentro de las cunas de cristal.²⁴⁸

Algunos de los críticos²⁴⁹ del pensamiento de Quintín, lo menosprecian por ser “precientífico” o demasiado influenciado por la religión, lo que le quitaría originalidad a su pensamiento, que sería más mítico que racional. Pero, ¿qué indígena no estuvo, después de la invasión, bajo la influencia católico-cristiana? Lo admirable, de Quintín, es el “sincretismo” que hace entre los dioses y diosas de la naturaleza, que la llama divinidades y “Dios”, al que, al fin y al cabo, si se lee con detenimiento su obra, no le da mayor importancia, o al menos, no la misma que le concede a la Selva. De hecho, pone al mismo Jesús, en el nivel de aprendiz de la Selva. Y duda, de la creación del mundo. “Se dice, que en seis días creo Dios el mundo, pero no hay una prueba satisfactoria señores filósofos cristianos y paganos, porque todo lo dicho sobre la

²⁴⁸ Óp. Cit. pg. 149

²⁴⁹ En la pg. 156, pie de página 11, se lee: A pesar de su lenguaje rural, a veces mitológico, Quintín se mantiene dentro del esquema general del pensamiento católico tradicional (tomista) en el cual todas las ciencias encuentran su unidad en la Naturaleza, que es reflejo de Dios. Los miles de sermones que Quintín escucho en su vida infiltraron su pensamiento. y En la pg. 161, pie de página 14, se lee: Antes había afirmado, que la única fuente de la sabiduría es la Naturaleza, tesis que predomina en el libro. Se observa la confusión creada por la religión de la conquista en el pensamiento profundo y telúrico del indígena. Véase también, la pg. 201. Pie de página 34.

creación del mundo viene de boca en boca [...]. Pues la creación el mundo han sido grandes épocas para mi modo de pensar”²⁵⁰.

Pero ese niño que nació en un Portal en una Cuna de paja, se meció como el pájaro en su nido tejidos de pajas, fojió (cogió) todo el libro de la Poesía, todo el libro de la filosofía y todo el libro de la Literatura, libros que los había estudiado desde la Eternidad; él sabía dónde está oculto el jardín que creó Dios al principio del mundo para colocar al primer hombre y a la primera mujer; jardín que está oculto de la vista y de la idea de esos grandes hombres que se han chamuscado las pestañas estudiando y que pasmados hoy están tendidos en la eternidad; el guerrero con su espada, el Poderoso con su cetro y el Sabio con su pluma; y mañana, yo con mi interpretación²⁵¹.

El pensamiento de Quintín, podría ser visto como una amalgama de carácter holístico, donde se cruza, la historia, la memoria, la mitología indígena y la religión católica, además de la política y lo jurídico, pero no por ello menos filosófico. Su razonar, es completamente analítico. Su capacidad analítica es dada por la “Reina”, la naturaleza, que posa en su “Palacio” el águila-cóndor de su pensamiento. Es la Selva, la que le enseña a descubrir a quienes intentan engañarle a él y a su pueblo. Así, con esta filosofía desenmascara, denuncia y confronta al “poeta” y crítica radicalmente su poema “libertario” y “moderno”, pero inservible frente a las realidades del país. La oligarquía de Popayán, capital del departamento del Cauca, lo ha declarado su enemigo, pese a la represión, les responde en todos los terrenos, incluido el jurídico, donde es su propio defensor. Y al igual que narraba el Viejo Antonio, también Quintín va a la ciudad (Popayán) a desatar tormentas. “Me llegó un pensamiento, dice; refiriéndose a los cedros; que así de altas debían quedar colocadas mis ideas en la nación colombiana cuando yo bajara del monte al valle a defender a mi raza indígena proscrita, perseguida, despreciada, robada, asesinada por los hombres no indígenas; porque así lo indica el depósito de las acciones”²⁵²

El “depósito de las acciones” es una serie de situaciones sufridas por los indígenas desde la llegada de los invasores. En varios apartados de su filosofía hace referencia explícita al 12 de octubre de 1492, y de la oligarquía colombiana como heredera de los conquistadores y, por

²⁵⁰ Óp. Cit. Págs. 199-200. Ver también, pg. 2004

²⁵¹ Ibid. Pg. 149. (cogió) Paréntesis nuestro

²⁵² Óp. Cit. pg. 145

tanto, con su mismo comportamiento contra el indígena. Igualmente confronta en sus páginas al presidente y poeta payanes, especial enemigo de Lame, Guillermo León Valencia. “Los hombres no indígenas del Departamento del Cauca todos unidos pidieron se me condenara y se me mandara al Panóptico de Tunja, sindicándome dieciocho delitos [...], únicamente criados por la inteligencia de un poeta, el que escribió *Anarcos*”²⁵³ y más adelante dirá: “El hijo del tigre hace ensayo del modo como habrá de hacer presa y así ensayó el blanco contra el indígena colombiano, ensayos que los ha llevado a cabo desde el día 12 de octubre de 1492 hasta hoy 1939”²⁵⁴

A modo de aprendizaje, diremos que; en estas tres filosofías ligadas a las luchas de los pueblos indígenas de Chile, Colombia y México hay elementos comunes; *Una* invitación al diálogo, pero no a cualquier dialogo, sino a uno que permita la convivencia entre los diferentes seres vivos que habitamos el planeta. *Dos*, que la Pacha Mama, la Tierra Madre, no nos pertenece, nosotros, pertenecemos a ella y en tal sentido estamos llamados a cuidarla y defenderla, de eso depende nuestra supervivencia en el planeta. *Tres*, que más allá, de nuestras creencias religiosas y posiciones políticas, podemos aprender un nuevo pensamiento de la Tierra Madre como educadora. *Cuarto*, que lo principal que enseña la Tierra Madre, es la palabra, porque la palabra es creadora, cuando nombra las cosas. Porque antes de nombrar las cosas, las cosas no eran nada. Ahora, después de nombrarlas, la piedra es piedra como el cielo es cielo. *Quinto*, aprender a filosofar desde la Tierra Madre, no es una cuestión esotérica, es responsabilidad, es desafío, porque quien filosofa de esta manera, se verá enfrentado a los enemigos de la Tierra.

En la historia de las *palabras y los espejos*. El Viejo Antonio enseña, que para la conversa se necesitan palabras, pero palabras responsables, llenas de sentido, en las cuales todas las voces se puedan entender. Las palabras primeras, como todas las cosas, fueron creadas por los Dioses Primeros, los que nacieron el mundo. Dentro de esas palabras están la *justicia*, la *libertad* y la *democracia*²⁵⁵. Sin ellas, no puede haber mutua comprensión. En la filosofía zapatista, estas tres palabras primeras poseen su significado.

Justicia no es dar castigo, es reponerle a cada cual lo que merece y cada cual merece lo que el espejo le devuelve: él mismo. El que dio muerte, miseria, explotación, altivez, soberbia, tiene como merecimiento un buen tanto de pena y tristeza para su cami-

²⁵³ Óp. Cit. pg. 147

²⁵⁴ Óp. Cit. pg. 151

²⁵⁵ Relatos. Óp. Cit. pg. 65

nar. El que dio trabajo, vida, lucha, el que fue hermano, tiene como merecimiento una lucecita que le alumbra siempre el rostro, el pecho y el andar. *Libertad* no es que cada uno haga lo que quiere, es poder escoger cualquier camino que te guste para encontrar el espejo, para caminar la palabra verdadera. Pero cualquier camino que no te haga perder el espejo. Que no te lleve a traicionarte a ti mismo, a los tuyos, a los otros. *Democracia* es que los pensamientos lleguen a un buen acuerdo. No que todos piensen igual, sino que todos los pensamientos o la mayoría de los pensamientos busquen y lleguen a un acuerdo común, que sea bueno para la mayoría sin eliminar a los que son los menos. Que la palabra de mando obedezca la palabra de la mayoría, que el bastón de mando tenga palabra colectiva y no una sola voluntad. Que el espejo refleje todo, caminantes y camino, y sea, así, motivo de pensamiento para dentro de uno mismo y para afuera del mundo.

Estas palabras, esta filosofía, va dirigida a los hombres y mujeres verdaderos. A quienes aceptan el desafío “[...] hay quienes la llevan siempre la herencia de las tres palabras primeras, caminan siempre como encorvados por el peso de la espalda, [...]. Pequeños siempre por tanta carga viendo siempre para abajo por tanto peso, los hombres y mujeres verdaderos son grandes y miran para arriba. Con dignidad miran y caminan los hombres y mujeres verdaderos, dicen”²⁵⁶.

Elicura Chihualaf, también señala la importancia de la palabra su fuerza y su razón. En su recado filosófico a los chilenos y por extensión a los latinoamericanos dice²⁵⁷:

A mí, [...], me enseñaron a valorar, a creer en la fuerza de la palabra. Las palabras expresan la concepción de mundo de quienes las crearon: su gestualidad. Ellas -unas más que otras- revelan el pensamiento de sus hablantes, sus gestuantes, dicen. En el idioma que nos legaron nuestros antepasados, el mapuzugun -el hablar de la Tierra-, hay una palabra que resume lo que es la percepción y relación de nuestra gente con ella, y es la que nos define: Mapuche, que significa Gente de la Tierra (mapuche pewenche, de la cordillera; mapuche lafkenche, de la costa; mapuche williche, del sur; mapuche pikunche, del norte. En ellos se denomina también a nuestra gente que pertenece a los valles como mapuche nagche, y a la que pertenece a los llanos como mapuche wenteche).

²⁵⁶ Óp. Cit. pg. 66

²⁵⁷ Recado. Óp. Cit. pg. 34-35

Por lo tanto, nuestra vida en la Nag Mapu, la superficie, la Tierra que Andamos -en el influjo de las energías positivas y negativas-, no puede concebirse sin su vinculación con Ella, porque a Ella pertenece. Mapu Ñuke choyvn iñchiñ. Somos los Brotes de la Madre Tierra -nos están diciendo-, en una relación de igualdad con sus demás componentes, y de respeto y agradecimiento a su inmanente dualidad celeste: Wenu Mapu, la Tierra de Arriba (de las energías positivas). Todo regido y unificado armónicamente por Genmapun, el Espíritu Sostenedor de la Tierra, manifestación de Elmapun, Creador de la Tierra; y Genechen, Sostenedor de la Gente, como expresión de Elchen, Creador de la Gente.

Esta filosofía-palabra, cuestiona, increpa, los sentidos de otras palabras; el fuego en el árbol de la memoria dice²⁵⁸:

Vinieron con su idioma los conquistadores, aquí se quedaron sus palabras:

Civilización: Conjunto de ideas, ciencias, artes, costumbres, creencias, etc., de un pueblo o raza.

Civilizar: Sacar del estado salvaje (a un pueblo o persona).

Salvaje: Inculto. Persona que se porta sin consideración con los demás, o de manera cruel o inhumana.

Violento, incontrolable, o que hace ostentación de fuerza. "Natural de un país no civilizado".

Cultura: Cultivo en general. Cultivo de las facultades humanas: física, moral, estética, intelectual. Resultado de cultivar la inteligencia y el sentimiento.

«Yo civilizo, nosotros civilizamos, dijeron».

Los pensamientos de *Quintín*, bien pueden recoger, en palabras, las palabras de un personaje mítico como el *Viejo Antonio* o de un luchador e intelectual indígena como *Elicura Chihualaf*

Señores blancos:

Oíd la palabra del indio lobo que hoy se transforma en pensamientos, para marcar la transfiguración de ese lobo montés de que hablaron los Poetas, los historiadores, los Periodistas y Literatos [...] como también de todas las personas jurídicas. [...]. ¿por qué? Porque ese lobo montés es hijo de la naturaleza [...] que bajó de la selva a pasear

²⁵⁸ Óp. Cit. pg. 42

los valles de la Pradera que ofrecía la civilización; la que se convirtió en martirio contra el pobre [...] poniéndolo debajo de sus botas y debajo del desprecio, porque era indio, raza amarilla, descendiente de los que nacieron en esta tierra [...]²⁵⁹.

²⁵⁹ Quintín. Óp. Cit. Págs. 197-198

CAPÍTULO 7

Las invasiones bárbaras

El “punto de vista” como emergencia

Voces presentes, miradas pasadas, memorias siempre

Un viento sur...que acontece



Fuente: Desinformémonos

Las invasiones bárbaras

Luchas por la memoria y la autodeterminación

**La tormenta...la que está.
Nacerá del choque de estos dos vientos,
llega ya su tiempo,
se atiza ya el horno de la historia,
reina ahora el viento arriba,
ya viene el tiempo de abajo,
ya la tormenta viene...así será**
Selva Lacandona, EZLN, agosto de 1992²⁶⁰

**[...] se levantará un puñado
de hombres indígenas
el día de mañana y tomarán
los pupitres, los tribunales, los
estrados, las sesiones jurídicas [...]**
Manuel Quintín Lame²⁶¹

**Con la fuerza de nuestros
Futa Keche Kuifi y Weftun
(renacer de los nuevos guerreros),
que germinan y multiplican por todo el
WALLMAPU (Tierra-Nación Mapuche)
por una causa que se convierte
día a día en una causa más sagrada.
¡MARICHIWEU!
(diez veces venceremos)**
CAM-ORT²⁶²

Los años 1991, 1994, 1998 y otros, son solo marcaciones en el calendario que indican un hecho histórico, trascendente para unos, sin importancia para otros, según la orilla desde donde se mire. Pero estas fechas más allá del “cronos” lineal, connotan otro tiempo, unas ficciones, unas fugas, lo sorprendente, lo inesperado. La erupción social que todo lo sacudió, y aunque todos sabían los motivos, aun así, surgió la interrogante ¿por qué?

A finales del siglo pasado y principios del XXI, las sociedades de México, Colombia y Chile; fueron interpeladas desde las fronteras más externas de su propio territorio. Gritos y algarabía, aparentemente inteligible viajaban entre el viento, cuando no, en el espectro electromagnético, para decir, su voz, su palabra y su verdad. Los oídos y los ojos, fueron interpelados, y debie-

²⁶⁰ Chiapas: El sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía. Departamento de Prensa y Propaganda, EZLN. Selva Lacandona. Producido en 1992, publicado en enero de 1994.

²⁶¹ Lame Chantre, Manuel Quintín (2004) Los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas. Pg. 191

²⁶² Proclamación de Autonomía Mapuche, 2009, Coordinadora Mapuche Arauco Malleco – Órganos de Resistencia Territorial CAM-ORT

ron fijar su atención allende las megaciudades para "descubrir" que los bárbaros también hablan español.

La sociedad no tardó en reaccionar, frente a los olvidados de siempre. Porque, era un atrevimiento cobrar la vida negada y salir de los museos para lanzar, como en las películas del viejo oeste, sus alaridos de combate. “Salvajes, indios de mierda”, clamó en su alarido de respuesta la sociedad. Palabras aprendidas de siempre, incrustadas como metal fundido en la roca. Esta vez, otro fantasma, recorrería América. El fantasma de las comunidades-naciones indígenas. Había que reconocer que allí estaban; desafiantes como siempre, insumisos con su mirada casi oriental, infundiendo temor, no por objetivo principal, sino porque siempre hemos temido lo que no conocemos y lo desconocemos, porque así lo hemos decidido. Por eso los “bárbaros” indígenas, dentro de la amplia ecología de bárbaros, interpelaron e interpelan, las sociedades, se atrevieron a invadir lo más sagrado de estas, sus ciudades. Lo hicieron de múltiples maneras, desde la simpleza de la filtración, –por los resquicios, que, por infranqueables que puedan parecer, siempre tienen los muros de concreto o imaginarios–, hasta las invasiones en masa. De una manera similar a como los barbaros europeos invadieron Roma, siendo una, no la única, de las causas que le hicieron derrumbar al, hasta ese momento, Imperio más poderoso de la tierra conocida, para ellos, por supuesto.

En consecuencia, este capítulo está dedicado, al origen de las organizaciones indígenas de carácter político nacidas al interior de las comunidades indígenas del Cauca, de Chiapas y de Araucanía. No será este apartado una genealogía de cada organización, sino como lo hemos venido presentado en capítulos precedentes, una trama, un tejido de experiencias de resistencias y re existencias que emergió en esa, literal ecología de saberes, Nuestra americana, las selvas de Chiapas, los bosques húmedos andinos y valles selváticos del Cauca y los bosques lluviosos, y tierras áridas de Bio-Bio y Araucanía. Este tejido, este diálogo, toma apenas unos hilos, más gruesos, más delgados, más largos, más coloridos, no importa, lo importante es lo que nos cuenta y da cuenta del cómo, desde los bordes fronterizos, desde las periferias, se interpeló al Estado–sociedad, se le puso y ha puesto en jaque, y se quiebran sus lógicas. Lo excéntrico sin moverse se vuelve céntrico, cuando no, lo excéntrico “agarra camino” e invade el centro, la ciudad. Para comprender estas “invasiones”, centraremos nuestro análisis en el tiempo espacio que va de 1994 a 2014, donde la trama lineal, no es sino uno de los hilos del tejido. Pero nuestro método no será, como también se ha visto en otros capítulos, siguiendo el orden cronológico de los hechos, sino tratando de establecer una serie de nodos desde otras lógicas como la espiral.

Estas particulares “invasiones” que nos proponemos exponer, no son solo tres performances, —ampliamente conocidas, una con más difusión mediática que las otras dos, pero, finalmente puestas en escena por sus actores, para un público amplio, al interior de sus propias sociedades, cuando no, a un público allende las fronteras, una especie de invasión virtual—. No fue la flor que brotó, sino el jardín que produjo, lo que nos interesa, o si se prefiere, de sus emergencias a sus acontecimientos.

Los escenarios de las performances, son verdaderos campos en disputa, donde; “un campo es el resultado de relaciones de fuerza y de lucha entre agentes y/o instituciones que tienen a conservar o transformar formas específicas de poder en lo económico, político y cultural”²⁶³. En todo el sentido de las palabras, se lucha en todos los terrenos o espacios de la teatralidad. El público mismo no es mero espectador, se ve obligado por las tramas de la puesta en escena a tomar partido. Tarde o temprano lo que sucede tras bambalinas emergerá, las luces y la fanfarria, con su cromática multicolor y sus notas lo inundaran todo, al punto que se trasladara a las calles, más allá de las puertas y taquillas del “teatro”. Estos campos en disputa, lo son en el sentido de verdaderos teatros de operaciones, tanto militares, policivas, como políticas y sociales. El campo en disputa, es el escenario mismo, cada actor, tiene su papel, principal o secundario. Cada cual tiene su libreto memorizado, no en el sentido de aprender algo al pie de la letra, sino de las memorias-historias o historia-memorias, que, aunque no sea bien visto por el academicismo, es “razón de los vencidos”.

Nuestra América Latina, siempre ha sido un campo en disputa, bien por sus riquezas naturales, bien, por su posición geográfica y por tanto geopolítica bajo la sombra del “norte”, o por disputas regionales o internas de cada país. Estas últimas en relación a las anteriores, como escenario y campo, las situaremos, para el estudio que nos ocupa en México, Colombia y Chile, en el caso concreto de los conflictos sostenidos desde finales del pasado siglo XX hasta inicios del presente.

Desde el punto de vista histórico, 20 años no son mucho y no constituyen en sí, una historia de larga duración, no obstante, no es la macro historia, el eje de nuestro interés, sino las resistencias indígenas sucedidas en ese “corto” tiempo, en tanto se nos revelan como emergencias y acontecimientos. No es tampoco desconocer el pasado, sino invertir la lógica del análisis y contemplar, al menos hasta donde ello nos sea posible sus giros, o los caminos que toma a modo rizomático, que aquí se prefiere nombrar como tejido, como trama. Comprender y tratar

²⁶³ Diaz Villa, Mario (1993). El campo intelectual de la educación en Colombia. Cali, Universidad del Valle: ISBN: 958-9047-76-9. Pg. 12.

de hacer inteligible una emergencia y un acontecimiento no es posible sin su pasado, incluso el inmediato.

Nos proponemos entonces desde un “presente” expandido, buscar, rastrear sus causas, es decir, que ha hecho que la contemporaneidad sea así y no de otra manera. Esto implica ir del presente al pasado y no de la manera tradicional en la historia; del pasado al presente, pues; “como sabemos, el acontecimiento también ocurre en el presente histórico”²⁶⁴ Esto indica, que la emergencia y el acontecimiento, –si esta, hace el tránsito hacia aquel, por supuesto–, se pueden comprender en sus elementos y efectos inmediatos, no obstante, la comprensión es posible ampliarla, obligatoriamente yendo al pasado, donde no solo podemos hallar causas y efectos anteriores, sino pasadas emergencias y aconteceres, devenidos en conflictos no resueltos que aun repercuten en el presente, generando o posibilitando nuevas emergencias y aconteceres. Pero esto último no es un determinismo ni un relativismo. Porque no necesariamente un hecho histórico es una emergencia, ni todas las emergencias devienen en acontecimiento. Tampoco es relativo a los puntos de vista del todo vale, y toda opinión válida es. No es el mirar cada quien desde su propia orilla y respetar la opinión, porque lo que media entre miradas es un conflicto, una confrontación, en este caso histórica; por ello, en toda Nuestra América emergen luchas y acciones políticas de todo tipo en diferentes escenarios y campos en disputa, de no ser así, todo se resolvería bebiendo un café, o en un concierto fronterizo²⁶⁵.

En el caso de las comunidades indígenas de Nuestra América, lo que está en disputa, no es únicamente una reivindicación de tierras, para la producción y para la ritualidad, es la historia misma de las comunidades, es su derecho a ser, no solo en tanto indígenas, sino a ser en sus diferencias, parte de. Este ser “parte de”; abre otro escenario, porque no es solo que los Estados y sus sociedades reconozcan a los indígenas, sino que el Estado y sociedad sufran una transformación hacia otras formas de relacionamiento políticas y con la naturaleza, con la Pacha Mama. Es la voz entonces, de los bárbaros desde una orilla, interpelando a los “civilizados” y su voz, situados en la orilla opuesta.

Como ya vimos en otros capítulos, y los que siguen. Los indígenas de Latinoamérica fueron sometidos a una política sino de exterminio, que de hecho ocurrió en varias regiones, como las Antillas. Por lo menos si de violencia y sometimiento, que destruyó el mundo “abya-

²⁶⁴Torres del Río, Cesar Miguel (2021). Historia: verdad, tiempo y acontecimiento. Bogotá. Ediciones Desde abajo. ISBN: 978-958-5555-52-5

²⁶⁵Nos referimos aquí, al “concierto por la paz” ofrecido por algunos artistas colombianos, que sirvió de cortina para la fracasada invasión de Venezuela bolivariana el 22 de febrero de 2019. Antes, en 2008 ya se había realizado uno similar, este sí, con aires más pacifistas.

yaliano” pre existente a la invasión de 1492. Tampoco la independencia o la configuración de los Estados nacionales trajeron redención al indígena. Sin importar, si fueron absorbidos, incorporados, o relegados por las nuevas hegemonías, los indígenas de América (toda de sur a norte), simplemente “desaparecieron” por un prolongado tiempo y espacio, salvo, para ser mencionados como pasado glorioso, pero ya ido y perdido en la inmemoria, a no ser que fuera para dar el toque necesariamente folclórico de la cultura nacional y adornar los museos nacionales y en algunos casos los extranjeros, que hasta en eso avasallaron a los indígenas, bajo el manto de excavaciones antropológicas, en un neo colonialismo epistémico, y ya en independencia vinieron a llevarse lo que los conquistadores no validaron en su momento si no era de oro. Plumas, jarros, tallas, collares, piedrecillas, bordados, tejidos, puntas de flechas, hachas de piedra, hierbas, recetas, ritos, entre otras. Una manera poética y crítica de decirlo es acogiendo las palabras de la escritora peruana Gabriela Wiener (2021):

Lo más extraño de estar sola aquí, en París, en la sala de un museo etnográfico, [...], es pensar que todas esas figurillas que se parecen a mí fueron arrancadas del patrimonio cultural de mi país por un hombre del que llevo el apellido. Mi reflejo se mezcla en la vitrina con los contornos de estos personajes de piel marrón, ojos como pequeñas heridas brillantes, narices y pómulos de bronce tan pulidos como los míos hasta formar una sola composición, hierática, naturalista. Un tatarabuelo es apenas un vestigio en la vida de alguien, pero no si este se ha llevado a Europa la friolera de cuatro mil piezas precolombinas. [...]El Musée du quai Branly [...]es uno de esos museos europeos que acogen grandes colecciones de arte no occidental, de América, Asia, África y Oceanía. O sea que son museos muy bonitos levantados sobre cosas muy feas. Como si alguien creyera que pintando los techos con diseños de arte aborigen australiano y poniendo un montón de palmeras en los pasillos, nos fuéramos a sentir un poco como en casa y a olvidar que todo lo que hay aquí debería estar a miles de kilómetros. Incluyéndome²⁶⁶.

Cuando decimos que lo indígena “desapareció”, es porque su historia, es decir, su vida pasada, presente y cotidiana, quedo relegada a libros de texto escolar o a los museos, salvo excepciones académicas emprendidas por historiadores y antropólogos, pero que fueron consideradas de altos estudios, es decir, para un público especializado y no para las masas.

²⁶⁶ Wiener, Gabriela (2021). *Huaco retrato*. Barcelona. Grupo Editorial: Penguin Rondon House. Pg. 11

Si tomamos como ejemplo un moderno libro digital, sobre la historia de México para bachillerato, *Historia de México II, cuarto semestre (2015)*²⁶⁷, y observamos su índice, vemos que simplemente lo indígena no aparece por ningún lado. El libro está dividido en Bloques. El primero inicia con el Estado nacional y las ideologías que lo hicieron posible, y termina con un bloque contemporáneo, cuyas líneas de conocimiento son los sexenios presidenciales, pero de los zapatistas nada. Si uno se desplaza por todo el libro, únicamente en la página 206, en recuadro se invita al estudiante a reflexionar, sobre los problemas del país, y se nombra al EZLN, pero sin ninguna se ofrece información previa. Y en el glosario aparece la palabra *cacique* como algo negativo: “Persona que en un pueblo ejerce excesiva influencia” (pg. 223). Situaciones similares las podemos encontrar en toda la región. Si miramos el caso de Colombia, una obra especializada, pero con tintes de ser popular, fue la revisión histórica, quizá más importante que se ha hecho en el país; *La Nueva historia de Colombia*²⁶⁸, sin duda es una obra magna, compuesta, en su totalidad por 11 tomos.

Lo indígena, aparece en al menos dos momentos, el estudio del pasado y conflictos contemporáneos. El tomo 1, denominado *Colombia indígena y Conquista & Colonia*. En este tomo un poco más de 80 páginas son dedicadas a lo indígena, sin que en el texto de Juan Friede, lo indígena sea lo central, sino la conquista y la colonia. Y en el Tomo III, dedicado a *Relaciones Internacionales y Movimientos Sociales*. Se dedican unos pocos párrafos y unas cuantas fotos a documentar la situación de los indígenas; por ejemplo, las páginas 311, 314, 330, 362, y 379. Lo indígena aquí es analizado en el marco de la lucha agraria y campesina, es decir, lo indígena está “fundido” en lo campesino y pese a que se documentan los reclamos indígenas por las tierras ilegalmente tomadas por los procesos de colonización interna, no se analizan estos reclamos como propiamente indígenas, sino en el marco de la lucha campesina por la reforma agraria. Al nacimiento del CRIC, por ejemplo, se le dedican dos párrafos, y al tema de la colonización, que incluía escuelas religiosas para “civilizar” indígenas unas cuantas páginas.

Pese a que el tema indígena no es estudiado con profundidad, no negamos que esta historia de Colombia, fue un importante aporte crítico, con categorías novedosas, como la de Movimientos Sociales, en particular, el movimiento obrero colombiano.

²⁶⁷ Martínez del Campo, Gloria Araceli; León Ochoa, Marcelino; Marín Hernández, Leticia. (2015) *Historia de México II*. Ciudad de México. Secretaría de Educación Pública. Versión digital en: <https://libros.conaliteg.gob.mx/20/TB4HA.htm#page/2>

²⁶⁸ *Nueva Historia de Colombia*. (1989). Bogotá-Colombia. Planeta Colombiana Editorial S.A. ISBN: 958-614-251-5 (Obra completa)

Ahora bien, si nos preguntamos, por ejemplo, ¿cuántas veces, y en qué momento los indígenas han realizado tomas o huelgas u otro tipo de movilizaciones sobre las ciudades intermedias o capitales? Buscando la respuesta en investigaciones académicas y la prensa (tanto digital como impresa), la respuesta, es simple; nunca o casi nunca. Solo desde mediados de los años 1960 y especialmente desde los 1970 del siglo pasado, empiezan a aparecer los indígenas propiamente como actores del conflicto social. Antes es muy difícil hacer tal rastreo (en el cual no profundizamos por no ser tema central de esta tesis).

Si hacemos un brevísimo recorrido, solo a modo de ejemplo, de la participación indígena en las movilizaciones políticas o reivindicativas, tenemos por ejemplo el estudio de la Universidad de los Andes (2017)²⁶⁹ que data la presencia indígena en 1967 en huelgas de campesinos en Chile. Este estudio, aunque en su título dice *conflictos campesinos e indígenas*. Presenta tres aspectos. Uno, la reivindicación de tierras indígenas por vía legal en los años veinte del siglo XX. Dos, la participación en sindicatos agrícolas, vinculados a la democracia cristiana o a la izquierda. Y tres, la participación en huelgas, en particular en la región de Cautín. No obstante, estos tres elementos, no son desarrollados en la acción propiamente indígena sino en el marco de la movilización campesina que va de 1967 a 1973 y que se detiene de facto por el golpe de Estado contra el presidente Allende y su gobierno. Con estos breves ejemplos, lo que queremos expresar, es que, lo indígena, después de la independencia “desapareció”, en todos los aspectos. Quizá el más importante de estos aspectos, fue, el de “robar” su ser indígena al convertirlo en ciudadano-campesino, como parte del mestizaje, es decir, la base societal que requerían los Estados nacionales. Va ser solo, por una convergencia de situaciones, que se presentan a finales del siglo XX e inicios del XXI, que re emergen, los conflictos indígenas propiamente dichos. Esto es, ya no en el marco de las luchas campesinas, sino como actor principal y con reivindicaciones propias.

Un aspecto central es el doble acontecimiento dado en Chile, en 1973. El golpe de Estado y la implementación “científica” por primera vez en algún país del mundo del Neoliberalismo. Otro aspecto no menos central y ligado al primero, es el fin de la *guerra fría*, (1989-1991) la derrota del *socialismo real* y la nueva hegemonía mundial sobre la base de un pretendido *fin de la historia*. El aspecto comunicacional, ligado a la revolución de las telecomunicaciones y la emergencia de la Aldea Global, sumado a procesos regionales y nacionales, marcarían el ritmo para que lo indígena, saltara del museo a la historia viva del presente, junto a otras

²⁶⁹ Redondo Cardeñoso, Jesús-Ángel (2017). Conflictos campesinos e indígenas en el sur de Chile (la provincia de Cautín, 1967-1973). *Historia Crítica*, núm. 63, pp. 159-179. Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes

emergencias, que algunos estudiosos han denominado los *nuevos movimientos sociales*²⁷⁰. Los feminismos (aunque no son nuevos, si consideramos su datación, al menos en occidente, desde la Revolución Francesa con Olimpia de Gauges como pionera), los movimientos juveniles, los movimientos LGTBI+, entre otros.

Cabe entonces preguntarnos, si las mayorías indígenas, no se adaptaron a las ciudades perdiendo o desdeñando de su identidad indígena, si no se fundieron en el campesinado; entonces, ¿qué fue de ellas y ellos? Cuando hemos dicho que “desapareció” tal situación, fue de facto en muchos casos, por vía de violencia directa, el asesinato individual o en masa. En otros casos su muerte fue decretada en los oficios gubernamentales que determinaban como tierras baldías las tierras comunitarias y promovían la colonización interna; como vimos en el capítulo anterior.

En otros casos, lo que no pudo la colonia, o más bien lo que no termino, lo continuaron los religiosos al evangelizar a la fuerza. Y en general, la sociedad ligada de buena o mala gana a los Estados nacionales, asumió que los indios que se negaban a civilizarse eran bárbaros. Estos bárbaros, en realidad no desaparecieron, emprendieron, eso lo vendríamos a comprender después, una larga resistencia y re existencia, digamos que “aprovecharon” que nadie les tomaba en cuenta, para emprender un largo camino de auto organización fundada en lo ancestral, pero también en elementos coloniales como los resguardos y en las nuevas leyes del Estado para reclamar “civilizadamente” sus tierras. Esta aparente “quietud” vivía un proceso *de lo dado dándose*. El *fin de la historia*, solo era la apertura a nuevas historias que estaban por emerger, más acá de 1994 y más allá de 2014, de los centros “civilizados, de poder político y económico. La excentricidad, entraría en juego.

Aquí entenderemos *excéntrico*, en su sentido literal, fuera del centro. Y no como lo extravagante lo extraño, lo no común, lo anormal. Tal distancia del centro, no generada voluntariamente, sino impuesta desde el centro mismo, ha permitido a quienes, situados en la periferia, en los bordes, en las fronteras, físicas e imaginarias más externas, una visión amplia de la realidad, es decir, entre más lejano del centro más amplio el punto de vista, más abarcador de las realidades y por tanto más comprensión de la o las situaciones. Caso contrario ocurre desde el centro, dónde al estar normalmente en un punto fijo, y al tiempo cerrado en su visión, aparentemente abarcadora y amplia, siempre vigilante, como el panóptico, que todo lo contro-

²⁷⁰ Cfr. Melucci, Alberto (2002) *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*, México, COLMEX; Amín Samir (1989), "Las nuevas formas del movimiento social", en *Estudios Sociológicos*, México, COLMEX, volumen VII, núm. 21, pp. 224–228; Santos, de Souza, Boaventura (2001), "Los nuevos movimientos sociales", en *Osal*, septiembre.

la desde un punto, pero al final limitado por el mismo panóptico. Fuera del panóptico, en cambio, es posible, mirar, observar hacia el centro, pero también, a cualquier otro punto o puntos, centrados o no. En consecuencia, desde el centro, puede haber una mirada crítica de la realidad, pero siempre sesgada por las propias limitaciones de dicha mirada ubicada en un punto. Por el contrario la crítica, proveniente desde la excentricidad, por estar situada justamente en el tiempo espacio no controlado por el centro permite, no solo una mirada amplia del observador, sino que tal observador puede entrar en contacto con otros excéntricos, ampliando aún más su mirada y su análisis, lo que en consecuencia permitirá o permite, la emergencia de una crítica más poderosa y conflictiva, tensando las relaciones de poder con el centro, dónde las tácticas y estrategias se pondrán en juego (en ju) entre centro y periferias, generando que en ocasiones, la periferia se transforme en centro, pues ha generado en la tensión un tránsito de las miradas, del centro a la periferia, logrando así centrar la atención, al menos momentánea, en las realidades de los que están más allá del centro de poder, es decir, en la excentricidad.

Los puntos de observación, fijos o no, forjan perspectivas²⁷¹ situadas sobre la realidad. Estos “puntos de vista” no son relativismo, sino posicionamiento político, como lo señalo Danna Haraway (1995) “Existe una buena razón para creer que la visión es mejor desde abajo que desde las brillantes plataformas de los poderosos”²⁷² El punto de vista, contiene su carga de análisis desde la realidad vivida o vivenciada por el observador. El observador acá, no es un centinela, es el sujeto que, al observar, refleja en su cerebro lo que el ojo dibuja, pero tal reflejo, no son solo reflejo, sino que establecen la relación o interacción del sujeto con su entorno, esto es, las relaciones sociales, entre humanos y de estos con el medio ambiente vivenciado, a su vez, estas interacciones están mediadas por el poder y la economía, o la economía política si se prefiere. En otras palabras, el sujeto que observa, está pensando, razonando, incluso, aunque tal pensamiento no sea siempre crítico. Entre más amplia su observación, más posibilidad de pensamiento crítico. La observación, aunque podría serlo, no es una abstracción, el ojo, al igual que el sujeto está situado. Situado dentro del sujeto –cuerpo– que observa, es decir, que la mirada esta encarnada en un sujeto que posee, además de otros órganos, una experiencia de vida, de mundo, de su mundo y por reducido que este pueda ser, elaborará un conocimiento situado. Esta capacidad es dada a todo ser humano, cuando menos si hablamos de su capacidad racional, es decir, interpretar el mundo a partir de su mirada.

²⁷¹ C.f. Perspectiva y observación (capítulo 7) en: Sistemas de representación geométrica. Catedra Arq. Prof. Javier García Cano. Universidad de Buenos Aires. 2019. <http://www.catedragarciacano.com.ar/wp-content/uploads/2019/04/2019-07-Perspectivas-y-Observacion-A.pdf>

²⁷² Haraway (1995) Óp. Cit. pg. 328

La interpretación, que un sujeto o grupo de sujetos realiza, siempre será parcial, inacabada, incompleta, y por lo mismo siempre posible de ser complementada. Si primara el “diálogo de saberes” propuesto entre otros por el maestro Freire (1985)²⁷³ mucho del conflicto existente, posiblemente no sería tal. Pero la realidad cruda es que la cultura occidental, ha hecho de la observación uno de sus faros, acompañada por el desarrollo de artefactos que hasta nuestros días especializan la observación en tanto privilegian una única mirada del mundo y sobre el mundo, la verdad científica. No vamos a satanizar la ciencia, eso sería un absurdo. Lo que está en cuestión es la ciencia fundamentada en el economicismo y el eficientísimo, que, por ejemplo, depreda especies animales para experimentar y generar millonarias ganancias a las multinacionales de la “belleza”. El profesor Rafael Ávila (2007)²⁷⁴ señala su crítica a este particular mirar científico del siguiente modo:

[...] la mirada objetivante no solamente está en el origen de un paradigma de conocimiento (el positivismo), sino también es el origen de un paradigma de construcción del orden social (el colonialismo). Dicho de otra manera: la arquitectura de la mirada objetivante se despliega en dos planos, distintos pero complementarios, por una parte, crea las condiciones para producir, unilateralmente, el conocimiento regulatorio y, por otra, construye una relación de subordinación que asegura su hegemonía en el ámbito político. Los dos se alimentan mutuamente y constituyen el rostro del Dios Jano, guardián de puertas, vigilante de entradas y salidas, puestos de control político y aduana de la episteme occidental²⁷⁵.

La observación, es entonces una cuestión humana, pero cuestión política, puesto que el que observa, es observado, la mirada pues, es un campo en disputa. Cuerpos que miran se confrontan en diferentes escenarios, anteponen “puntos de vista”, que no son relativismo como podría creerse a *primera vista* y mucho menos si un “punto de vista” objetiva al otro observador. Lo objetiva en tanto objeto, lo cosifica. Pero como sabemos, el sujeto cosificado, no es pasivo, reacciona, también observa, y aunque, no posea instrumentos de observación, —un diario de campo en una investigación antropológica, por ejemplo—, si saca sus propias conclusiones, interpreta. Un subyugado, por supuesto que se sabe subyugado, bástele comparar y diferenciar sus dos situaciones, de ser, por ejemplo, libre en África y luego esclavo en América. La interpretación no es exclusiva pues, de una sola manera de observar y producir cono-

²⁷³ C.f. Freire, Paulo. (1985). Pedagogía del oprimido. Montevideo, Tierra Nueva. México, Siglo XXI Editores

²⁷⁴ Ávila Penagos, Rafael (2007). La formación de subjetividades, un escenario de luchas culturales. Bogotá. Ediciones Antropos. ISBN: 978-958-9307-67-0

²⁷⁵ Óp. cit. pg. 155

cimiento, lo es en perspectiva y esta como resultado de la observación y la reflexión también entra en disputa. “Los sujetos que observan los hacen desde un punto de vista particular; desde el género al que pertenece su cuerpo, desde su ubicación en un campo de fuerzas, o desde su ubicación en un campo teórico. A este lugar físico o simbólico desde donde el sujeto mira la realidad lo llamamos perspectiva”²⁷⁶.

El “Punto de vista” como emergencia

A mediados de los años 90, hizo su emergencia desde el movimiento indígena de Nuestra América una potencia radical de su accionar. No por su accionar armado, que realmente ha sido limitado, sino por su potencia simbólica y discursiva, confrontacional en relación al Estado nacional. Ante nuestros ojos emergieron el EZLN, las Mingas del CRIC, y la CAM y sus ORT. Pero no solo emergían estas formas organizativas novedosas del movimiento indígena en México, Colombia y Chile. Con ellas emergía su “punto de vista”. Cuerpos en rebeldía, que miraban y decían, su palabra, su verdad, su razón.

Su novedad en tanto emergencia, estuvo y está en que nos interpeló en tanto sociedad. Nos “prestó sus ojos”, nos ofreció su mirada, para que observáramos por medio de su vista quien era el indio y cual su vida. A partir de ese momento, a favor o en contra, estas tres sociedades y por extensión, particularmente del zapatismo, el planeta. Ya no eran los museos y los textos escolares y algunas obras especializadas, las que no hablaban del indígena. Eran ellas y ellos, armados de *verdad y fuego*, de una *palabra* que no es estática, sino *que camina*, que nos dieron su voz para entender su decir. Emergieron si, las organizaciones indígenas de nuevo cuño, pero fundamentalmente emergió, el indígena, no porque no existiera, –sino porque los “desaparecidos” lo pusimos en el lugar del “no otro”–, desde entonces, Estados, gobiernos de turno, sociedades, y como no, la historia, ha tenido que contar con ellas y ellos, como acontecimiento presente y no hecho del pasado.

El “punto de vista” como emergencia, no lo es únicamente, porque el subyugado, se atreve a mirar, lo es fundamentalmente, porque permite la interpretación crítica, y además si esta se ha transformado en rebelión, obliga, si no a mirar con esos ojos, cuando menos a intentar comprender el ¿por qué? de esa sublevación, que como ya señalamos, no necesariamente es violenta, aunque puede tornarse en tal. El punto de vista encarnado en el cuerpo en rebelión, es decir, en el cuerpo que ha hecho el tránsito en sujeto político, individual o colectivo, también

²⁷⁶Óp. cit. pg. 153

es emergencia, porque junto a esa mirada emerge la cultura, en que esa mirada está inmersa. Ningún cuerpo esta fuera de contexto, por el contrario, está contenido.

La formación de los Estados nacionales, a finales de 1800 y su consolidación hacia mediados de 1900 del siglo pasado, propendió por generar una cultura nacional, con un sujeto/a nacional, el mestizo/a. Tal ideal, montado en una historia que comenzaría en 1492, –inicio de la invasión y del mestizaje– donde a partir de 1810, la raza mestiza vencería por las armas a los realistas e inauguraría la etapa de la libertad y la soberanía, la ilustración y el liberalismo. Himnos, banderas, constituciones, fronteras, nación, irían constituyendo el Estado. En principio, ello no representaría inconveniente mayor, si no fuese, porque el mestizaje en Nuestra América fue una impostura, que dejó fuera de la construcción nacional, a negritudes e indígenas y en buena medida al naciente campesinado de las haciendas. Lo que aparentemente fue un consenso, fue un imposición, política, económica y social y por tanto cultural. De hecho, se consideró durante largo tiempo que las comunidades indígenas y negritudes, no poseían cultura, y sus expresiones artísticas y rituales, solo fueron asumidas por los Estados como representaciones folclóricas del pasado. Carlos Bresciani. Sj y otros (2019) señala que:

Los mapuche, bajo esta perspectiva [punto de vista], no pasaran de ser una muestra folclórica de lo que existió, una muestra de la riqueza cultural chilena, una agrupación de gente que, como animales en peligro de extinción, el Estado debe cuidar. Así, no es de extrañar que el pensamiento, la cultura, los conocimientos y la sabiduría de esta agrupación de gente del pasado no encuentre lugar político para pensar siquiera su propio destino menos el de nuestro país. Increíblemente nos parece natural que quienes llevan más de mil años de vida organizada deban de un día para otro ser considerados como una simple agrupación sin capacidades e ignorantes por no **ver** el mundo desde el mismo paradigma cultural que nosotros²⁷⁷.

Dicha apreciación, que es solo una de las partes de los “mitos” que la ideología dominante teje sobre los indígenas mapuche, cobra validez en su hegemonía sobre otros pueblos indígenas. De este modo la “no otredad” se vuelve “ley” en el sentido jurídico y cultural. Jurídico, porque sobre la base de que los indígenas no son pueblos sino rezagos del pasado, se les asimila como etnias, una especie de apéndice del verdadero pueblo del Estado nacional, uno menores de edad, que pese al tiempo transcurrido no han querido civilizarse, han preferido su

²⁷⁷ Bresciani, Carlos. sj., Fuenzalida, Juan. sj., Rojas Pedemonte, Nicolas y Soto, David. sj. (2019). Mitos chilenos sobre el pueblo mapuche. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. ISBN: 978-956-375-182-0. Págs. 29-30. Corchetes y negrita nuestros.

condición de barbarismo. Esto, claro está, ocurre a la luz, o más bien a la sombra, de que la sociedad, no autocrítica, no acepta o no reconoce que desde el principio, tanto indígenas como negritudes, fueron desplazados del centro, no porque fueran el único centro aceptable, sino porque el centro se cerró tanto, que terminó convertido en un punto que se hizo en todas sus variables, hegemónico, situación está que en diferentes momentos desataría conflictos con los pueblos indígenas, es decir, entre sociedad y comunidades. Conflictos mediados por el Estado, pero donde la balanza de la justicia ha solido inclinarse hacia la sociedad.

Cuando los indígenas, zapatistas, del CRIC o de la CAM, han presentado sus demandas, a los Estados, no lo han hecho desde un punto de vista “cegado” por la violencia barbárica, sino como último recurso al cual han sido arrojados. Su punto de vista, ofrecido a nosotros para por sus pupilas comprender el porqué de sus exigencias, nos dejan ver, si estamos dispuestos a ampliar la mirada, –lo que equivale también a ampliar el presente–, nos deja entrever –sospechar, intuir o conjeturar una cosa– que allí no hay demandas irracionales, sino que está latente, diciendo en presente. En suma, lo que escuchamos son los ecos del pasado, de conflictos no resueltos. Estamos entonces ante “la razón de los vencidos”. Este “vencido”, aunque derrotado, es un cuerpo en potencia, que usa, cual artefacto, su propia capacidad visual, que a la postre, será capacidad racional. Indicaba, Donna Haraway, que la ciencia occidental especializó la mirada, mediante el desarrollo de tecnologías, desde Galileo hasta hoy. Donde, “Estos artefactos protésicos nos enseñan que todos los ojos, incluidos los nuestros son sistemas perceptivos activos que construyen traducciones y maneras específicas de ver, es decir, formas de vida”²⁷⁸.

Asumido de tal manera, el ojo mismo es un artefacto, que nos ofrece la posibilidad de ver, en efecto. Pero de ver de otra manera la realidad. La luz, que entra por la pupila, nos dibuja la imagen del objeto observado. Nos la dibuja *invertida*. Ahí, está la clave de mirar u observar de otra manera, invertir el orden aparentemente lógico. Por ejemplo, la lógica de la depredación de la selva en contraste con la visión que defiende de tal depredación a la naturaleza. No son entonces solo dos imágenes que se contrastan, son lógicas que se confrontan, dos razones que se disputan el campo del saber, de la verdad. El aparato ocular, entonces nos ofrece dos imágenes, la anterior y la interior. La que está ante nosotros, es el objeto observado. La que se forma en nuestro interior, finalmente es la que nos permite razonar. Si asumimos la *inversión* de la realidad presentada, entonces podremos al menos poner en sospecha la verdad puesta ante (rior) nuestros ojos. Es importante señalar, que si bien, estamos hablando de la capacidad

²⁷⁸ Haraway. Óp. Cit. pg. 327

de observación, también, el oído, como órgano y artefacto, podamos ver o no, puede permitirnos generar una imagen de la realidad, a partir de las palabras que se dibujan en nuestro cerebro. En todo caso, es el cuerpo del subyugado, el que, mediante sus órganos, en tanto se ha asumido como sujeto político el que, al decir del profesor Ávila:

[...]puede reaccionar sobre sus condiciones para continuar inventando nuevos mundos. Por esta razón, tenemos que insistir en que el observador está presente, está implicado, modifica lo que observa por el solo hecho de observarlo y, aunque parezca una verdad de Perogrullo, hay que explicitar que no hay conocimiento sin sujeto, que no hay observación sin observador, que no hay mirada sin mirador²⁷⁹.

En el caso de las luchas indígenas y su razón. Esta nos habla en presente, pero siempre mirando al pasado, o sea *in-vierte* la mirada. Esto es, un pasado en presente, que es la lógica de la espiral, o de la filosofía indígena, que, como cualquier otra filosofía, apela a su razón, a su capacidad analítica e interpretación de la realidad.

Voces presentes, miradas pasadas, memorias siempre

Las voces indígenas en lucha, hablan y nos interpelan en presente, pero están ancladas en el pasado, pero ese pasado no está atrás, sino que está adelante, en “futuro”. Es una lógica, que está en otro tiempo-espacio, que no es lineal. Esta forma de pensamiento no es fácil de comprender para los no indígenas. Pero si, como lo sugiere Boaventura de Sousa Santos, intentamos una traducción, podremos con ayuda de un ejemplo, al menos salirnos por un instante de las líneas e ir a las multilíneas o sea a la espiral. Buena parte de las comunidades indígenas, nos hablan del “buen vivir” o “vivir bien”, como en el caso del CRIC, en Colombia. En el caso de los mapuche será el “buen -convivir” o *Küme Mongen*. Y para los zapatistas es el “bien vivir”.

Esta aspiración comunitaria, es espiritual, es política y es económica, y nos la sugieren, a los no indígenas, como posibilidad de solución a las crisis generadas por el pensamiento hegemónico. Está en presente, porque se trabaja y se lucha por ese objetivo, se le construye en el día a día, es efectivamente *lo dado, dándose*. Pero está en pasado, que es un pasado ancestral, donde, de acuerdo a sus sabedores –mujeres y hombres– o sea a su memoria histórica, –con todas las contradicciones que pudiese haberse vivido, aun así, antes de 1492–, se “vivía bien” y esa forma de vida debe ser recuperada, para ello se lucha constantemente, o sea en tiempo presente-continuo y cuando tal objetivo sea alcanzado y de vivencia plena para todas y todos, será

²⁷⁹ Óp. cit. pg. 153

tiempo presente, pero al mismo tiempo, será el pasado que volvió o regreso. Que, aunque este en presente, será el futuro del pasado. Eh ahí, la traducción, he ahí la lógica de la espiral, eh ahí la “razón de los vencidos”.

Decimos “razón de los vencidos”, porque nos acogemos al concepto, político, filosófico e histórico, que expone Reyes Mate (2008)²⁸⁰ quien apela a la lógica expuesta a su vez por Walter Benjamin (2008)²⁸¹ en sus famosas *tesis sobre el concepto de la historia*. Reyes Mate, llama la atención al por qué de la mirada hacia atrás del Ángel de la historia. ¿por qué su mirada invertida? Este llamado capta nuestra atención, porque, en buena medida, la mirada indígena, o su *punto de vista*, como ya lo hemos expresado, es en presente, que interpela la actualidad espacio temporal, pero, dicha visión se ancla en el pasado. Las comunidades indígenas nuestras americanas, vendrían a ser como el *Angelus Novus*, que miran al pasado. Pero este mirar al pasado no es romántico, aunque pueda ser trágico, es una mirada que os culta para traer, para emerger de nuevo, como lo es, por ejemplo, el buen vivir. El *Angelus Novus*, o *Ángel de la Historia* mira hacia atrás, porque, aunque su vuelo, pareciera ir hacia adelante, necesita saber a dónde va, y tal seguridad, solo se la ofrece el pasado. Porque allí, en el pasado, que en algún momento fue presente, se proyectó el futuro aun inexistente. De manera tal, que el Ángel, no puede ir hacia lo que aún no es seguro, por ello, invierte su mirada. Es decir, busca en su memoria. El presente, en todo caso, no puede ser sin el pasado, es su cordón umbilical que le mantiene vivo.

La crítica, que presenta Benjamin, a la cultura occidental, y su tiempo lineal y al tiempo presente que él mismo vive, el fascismo, es radical. Y lo es porque subvierte el orden temporal del progreso, el ir en devenir lineal hacia el futuro. El *Angelus Novus*, asimismo es lo *dado dándose*, no deja de avanzar, es decir, no detiene el tiempo, pero lo subvierte, al invertir la mirada, obliga a sus observadores o espectadores, a mirar hacia donde él, está mirando, que no es otra cosa que el pasado. De esta manera el pasado, aunque sea por un instante fugaz, deviene en presente. Lo que ocurre hoy y las preguntas que suscita, están en forma de respuesta en el pasado. Cuando la gente, y los gobiernos, se preguntan, ¿por qué? de las rebeliones y acciones políticas de las comunidades indígenas, obligatoriamente, debemos mirar al pasado, no de otra manera se comprende el presente, y se puede proyectar el futuro, para que esos famosos “nunca más” de situaciones como la II Guerra Mundial y otras atrocidades, no

²⁸⁰ Mate Rupérez, Reyes (2008). *La razón de los vencidos*. Barcelona-España. Editorial Antropos. ISBN: 978-84-7658-861-1

²⁸¹ Benjamin, Walter (2008). *Tesis sobre la historia y otros fragmentos*. Traducción e introducción, Bolívar Echeverría. México. D.F. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Editorial Ítaca. ISBN: 13: 978-968-7943-95-4

se vuelvan a repetir, aunque la esperanza (el futuro que se espera) es débil. En las tesis V y VI, Benjamin señalaba:

La verdadera imagen del pasado transcurre rápidamente. Al pasado sólo puede retenerse en cuanto imagen que relampaguea, para nunca más ser vista, en el instante de su cognoscibilidad. «La verdad no se nos escapará [...] Articular históricamente lo pasado no significa conocerlo «tal y como verdaderamente ha sido». Significa adueñarse de un recuerdo tal y como relumbra en el instante de un peligro. [...] El peligro amenaza tanto al patrimonio de la tradición como a los que lo reciben. En ambos casos es uno y el mismo: prestarse a ser instrumento de la clase dominante. En toda época ha de intentarse arrancar la tradición al respectivo conformismo que está a punto de subyugarla. [...]. El don de encender en lo pasado la chispa de la esperanza [...] está penetrado de lo siguiente: tampoco los muertos estarán a salvo del enemigo si éste vence. Y este enemigo no ha cesado de vencer.²⁸²

Las comunidades indígenas de Nuestra América, siempre, al menos si consideramos el tiempo occidental, que también llegó para subvertir el tiempo del antiguo Continente de Abya-Yala, han estado en peligro de ser arrasadas, porque el enemigo continúa venciendo, entre otras cosas porque, “vivimos en una cultura del olvido y no del recuerdo”²⁸³. Las rebeliones indígenas, de que trata este capítulo, aquí denominadas *invasiones bárbaras*, no son invasiones por su materialidad, que la hay, sino porque rompen los tiempos hegemónicos. Obliga a mirar, junto con la mirada indígena, al pasado. Una especie de “eterno retorno”, una espiral que se niega al olvido. El sentido de este volver la vista atrás, está dado, al decir de Matos, a causa de que; “solo puede darse reflexión liberadora allí, donde se descubre la opresión”. No necesariamente un no indígena, es opresor de aquel, no obstante, al reconocer la opresión, cuando menos generará lazos de empatía y/o simpatía por la casusa indígena. Le reconocerá, no ya como un “no otro” sino como un/a otro/a. Está obligada reflexión, a la que se vería obligada la sociedad, una especie de espejo, cambia o invierte el futuro, puesto que si el futuro, por incierto que sea, esta delante nuestro, pero, nos vemos obligados a mirar hacia atrás, entonces lo que está ante nosotros es el pasado, que pasará a ocupar el lugar del futuro, dado que, “el futuro es aquello a lo que estoy vuelto”²⁸⁴ Es decir, resolver los problemas sociales, cualquiera sea su naturaleza nos obliga a revisar el pasado, no de otra manera podemos pensar en el progreso real. En palabras de Braidotti nos vemos obligados a pensar en posthumano. En este

²⁸² Benjamin, Walter (2008). Págs. 39-40

²⁸³ Mate Rupérez, Reyes (2008). Pg. 25

²⁸⁴ Óp. cit. pg 206

sentido afirma Matos que: “sólo si las generaciones actuales hacen suya la pretensión de liberación de las generaciones pasadas pueden quebrar el presente y esperar algo distinto de lo que ya tienen”²⁸⁵. Ante esta situación, Matos, señala que la propuesta de Benjamin es “hacer valer el pasado que no está presente”²⁸⁶. Zemelman, llamara a esto el *presente potencial* y Sousa Santos, *sociología de las emergencias*.

Las rebeliones indígenas, circunscritas a esta tesis, han emergido, no como meras rebeliones armadas y políticas, aunque la cara que se nos quiera hacer ver es la de hechos en sí mismo bárbaros, toma de poblaciones o quema de camiones, generar miedo entre la población civil, etc. Su emergencia más allá de las acciones políticas de violencia, poseen una carga que pretende hacer *saltar todo*. Su accionar no se limita a unos disparos de fusil, es mucho más que eso. Su carga es en potencia. Una potencia que viene del pasado, como un *viento sur*. Su potencia es la radical crítica a la historia positivista, esto es, a la historia oficial de los Estados nacionales y sus sociedades mestizas.

La historia como ciencia positivista, se ha ocupado de los grandes metarelatos, de los grandes personajes, normalmente hombre de tez blanca. Este tipo de historia no crítica, ha dejado fuera de la historia misma, mucha información valiosa. Se suele valer del “argumento” de los ágrafo, para afirmar, no sin arrogancia, que la historia solo es posible desde la escritura, por ello el concepto de pre-historia o antes de la historia. Es decir, pretendiendo ser ciencia, le pone un límite a la historia un hasta aquí, donde la historia solo habría comenzado con la escritura. ¿Y antes?, todo lo que los pueblos anteriores en todo el orbe realizaron en interacción con la naturaleza, no es digno de ser llamado historia. Es cierto que no existe el registro de la evidencia, el “bastón” que la sustente. Pero como lo hemos dicho en otros apartes, el tiempo lineal no es el único que existe, por tanto, existen otras maneras de hacer y decir la historia. Una forma, es la memoria. En este caso la memoria de los pueblos. Cuando los pueblos indígenas se rebelan, con ellos no traen solo unas cuantas armas, viene su memoria, el pasado, reclamando derechos no garantizados, cuestionando la historia oficial, quebrando el tiempo oficial y sus arquetipos, obligándonos a ver hacia el pasado. Matos, señala, la historia oficial, es enemiga del pasado no presente, en el pasado oficial, esto es en aquellos elementos que dan sustento a su existencia, que se materializa en la historia del Estado y su sociedad. Por ejemplo, el pasado válido para este tipo de historia es la que encontramos en los museos. Los penachos de plumas y las flechas allí están bien valorados. Pero, si estos retornan a la lucha,

²⁸⁵ Óp. cit. pg 207

²⁸⁶ Óp. Cit.pg. 209

serán rechazados inmediatamente y acusados de anacrónicos. La famosa frase de “recordar es vivir” no es solo un adagio popular, es realidad concreta para el indígena y en general, para los pueblos que se rebelan.

La memoria, al decir de Benjamin, posee una potencia débil, porque es fugaz como un relámpago. Pero lo fundamental es que ese haz de luz, ese instante, puede cambiarlo todo, hacer saltar por los aires el tiempo lineal. Esto es posible, porque el tiempo que va hacia adelante, se ve interrumpido por el *lmparazo* del pasado. Esto no significa que el tiempo se detenga, solo que se lo cuestiona. Porque la historia occidental y en general la cultura occidental se ha auto-proclamado abarcadora, contenedora de todo, y, por tanto, pretendidamente universal. Pese a ello, su *talón de Aquiles* está en que, no logra la universalidad, a excepción de imponer un único punto de vista y hacerlo hegemónico, esto es; que ha dejado mucho conocimiento fuera. Por tanto, no es verdad que es abarcador y universal, simplemente es una ficción. Una impostura.

Ese amplio espacio, inabarcable, es ocupado por otras formas de razonar, igualmente históricas, solo que han quedado, por fuera de la razón occidental, la modernidad. La memoria o las memorias de los pueblos, son recuerdos. Pero son más que simples reminiscencias. Son memorias vivas, son relatos que dan cuenta en otras narrativas, de los hechos reales acaecidos en determinado momento histórico de un pueblo. Esto hace que la lucha por la historia, por la verdad de los hechos, se convierta en un *campo en disputa*, donde, dos formas históricas y, desde dos puntos de vista, uno que mira al futuro y otro que mira al pasado, se confrontan. Una se ha hecho o ha tomado partido del lado del opresor la otra, es la razón de los vencidos, cuyo bastón, es la memoria, donde:

No hay más camino que el *recuerdo*; la memoria va a ser la piedra angular de la crítica de la razón moderna, argumentativa ella, y de su alternativa como razón anamnética. Solo si se pasa de una concepción de la historia como ciencia a otra de la historia como recuerdo, sólo entonces, se puede salvar del olvido el pasado. [...] La ciencia y la memoria se comportan con respecto al pasado de manera diametralmente distinta. Lo que aquella da por cancelado, ésta lo entiende como pendiente. [...]. Pensemos en el caso de las víctimas que quedaron en el camino por obra de verdugos triunfadores. La ciencia archivará el caso de las víctimas que murieron injustamente por defender una

buena causa. La memoria, sin embargo, puede perfectamente abrir el expediente y reconocer que ahí hay derechos pendientes²⁸⁷.

Esos derechos pendientes, que en toda Nuestra América confrontan a Estados y comunidades indígenas son la raíz de los conflictos vividos en tiempo presente. Estos conflictos que son una convergencia de situaciones no resueltas, también son conflictos porque se niega su razón de ser. Dado que, se asume que las garantías están dadas para las poblaciones indígenas desde, al menos los inicios de la república. Pero son ellos quienes no se han asumido como ciudadanos, esto es, que se niega el conflicto. Al negarlo, pone obligatoriamente a quien protesta, en situación de ser conflictivo y por sus acciones políticas, posiblemente en situación de violento, de barbárico. La memoria histórica individual y colectiva de los pueblos, sirve de pivote, que pone el conflicto en cuestión, es decir, como un problema no resuelto, pero que posee su potencia, cuando, logra que la sociedad sea permeada por las razones del concilio. Es decir, que el conflicto, no es algo irracional, sino que posee una carga histórica, donde dos actores se ponen en escena, los gobiernos representantes del Estado y su sociedad y las comunidades indígenas y sus organizaciones con el apoyo manifiesto, así sea momentáneo, de una parte, de esa sociedad. La memoria, en este caso, aunque con una carga de selectividad por la situación indígena, demuestra, que, en esa sin razón de los derechos no garantizados, es víctima también la población no indígena, por ejemplo; cuando plantea que el problema de la reforma agraria no es solo tierras para los indígenas sino para los campesinos. O si el planteamiento es por el derecho a la salud y la salubridad, esto afecta a inmensas mayorías de toda América Latina. La memoria entonces es un resorte que se elonga y se recoge, que va y viene, que involucra que genera deliberación, que hace que hace del conflicto una latencia. La memoria, por supuesto, no actúa o se acciona únicamente en momentos de conflicto abierto, es una constante, al menos, lo es para las comunidades indígenas, porque no es como lo hemos mencionado, solo remembranza, es fundamentalmente una mirada al pasado que está vivo, en el

²⁸⁷ Óp. cit. págs. 209-210. A este respecto, es muy importante señalar, que lo que propone Matos, como crítica al cientificismo historicista, ya es realidad en varias partes del globo. Pioneros en esta han sido los argentinos y chileno en relación, a las dictaduras. O la realización de importantes encuentros y congresos académicos sobre la historia oral y la memoria. Remitimos a modo de ejemplo, de estos abordajes novedosos a: Jelin, Elizabeth (2001) *Exclusión, memorias y luchas políticas*. Clacso. Jelin, Elizabeth (2002) *Los trabajos de la memoria, memorias de la represión*. Ed Siglo veintiuno España-Argentina. Mariezkurrena Iturmendi David (2008) *La historia oral como método de investigación* histórica. Gerónimo de Uztariz, núm. 23/24 znb., pp. 227-233 orr. Carpio Pérez, Amílcar y Mendoza García, Jorge (2018) *Pensamiento social: historia de las mentalidades, memoria colectiva y representaciones sociales*. Bogotá. Universidad Pedagógica Nacional. Cf. VIII Encuentro internacional de historia oral y memorias; lecturas críticas, voces diversas y horizontes políticos en el mundo contemporáneo. Bogotá, abril 4-6 de 2019.

sentido, de que se trae al presente y se convive con él para ser. En consecuencia, la memoria posee su carga cultural. En tal sentido, Elisabeth Jelin (2001)²⁸⁸ señala que:

La lucha por del pasado se da en función de la lucha política presente y los proyectos de futuro cuando se plantea de manera colectiva, como memoria histórica o como tradición, como proceso de conformación de la cultura y de búsqueda de las raíces de la identidad, el espacio de la memoria se convierte en un espacio de lucha política. Las rememoraciones colectivas cobran importancia política como instrumentos para legitimar discursos, como herramientas para establecer comunidades de pertenencia e identidades colectivas y como justificación para el accionar de movimientos sociales que promueven y empujan distintos modelos de futuro colectivo” (p. 99)

A esta lucha presente, pero que mira al pasado para ver el futuro, es a lo que denominamos invasiones bárbaras. Con una diferencia central, que estas invasiones no pretenden imponerse como cultura hegemónica, por paradójico que parezca, invaden para liberar, solo si la sociedad está dispuesta al dialogo de saberes, a construir, a edificar mancomunadamente y junto con la naturaleza, otros mundos posibles. Mundos posibles que ellos y ellas, las comunidades indígenas nos ofrecen en términos, de buenos vivires, quizá una sociedad post humana. Un devenir tierra.

Un viento sur...que acontece

Una tormenta venida de la montaña, no solo aguo la fiesta decembrina de fin año, sino que hizo trizas el tiempo lineal, al igual que en Haití, o en Cuba, ¿a quién se le ocurriría guerrear, entre las doce de la media noche y la madrugada de un enero nuevo, cuando es tiempo de celebración, de perdón, de proyecciones a futuro, de tratados de libre comercio? Respuesta simple, solo a un grupúsculo de bárbaros, que no creen en estas celebraciones y lo arruinan todo.

Cuando el reloj marcaba, que dentro de unos minutos sería año nuevo y México entraría a ser parte del “primer mundo”, ya los combatientes del desconocido Ejército Zapatista de Liberación Nacional, recorrían como fantasmas las montañas y carreteras, se disponían también a su pirotecnia, no para cerrar un año, sino para inaugurar la lucha. No decimos re inaugurarla, porque lo que los zapatistas o el “Z”, proponían, era otra cosa a las formas tradicionales de acción política, así, asumiese la forma de guerrilla, su organización y su accionar, también

²⁸⁸ Jelin, Elisabeth (2001). Exclusión, memorias y luchas políticas, en Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. CLACSO. Buenos Aires.

fueron diferentes, empezando, por ser vanguardia armada, pero deberse a las órdenes del pueblo y no al contrario, como dictaba la tradición revolucionaria de Nuestra América.

Como se sabe, el EZLN, no dio combates en las montañas primero, para en última instancia entrar triunfante en las ciudades, rompió esta lógica militar, ocupó militarmente las principales cabeceras municipales del Estado de Chiapas, y desarrollo acciones propagandísticas en varias zonas del país, incluido el Distrito Federal. Todo México, y con él, el mundo –aun con la resaca fresca– contemplo, que cientos de guerrilleros habían salido de la Selva Lacandona, y de las montañas de Chiapas, para decir, aquí estamos, también somos México, como el EZLN. Estos guerrilleros “posmodernos” no eran un grupo pequeño en rebelión, con tendencia a crecer o desaparecer, como había sido la norma de la insurgencia latinoamericana. Eran un ejército ya consolidado, aunque los analistas militares de los primeros días dijeran lo contrario. Es que no sabían que los “Z” habían hecho todo al revés. No solo tomaron las ciudades primero, sino que, hicieron ruedas de prensa, y declararon la guerra por internet. El mundo entero miraba asombrado, como estos encapuchados y encapuchadas emergían como un espectro del lugar que se les había asignado en la historia, la nada; esto era lo increíble, porque de la nada, nada podría surgir, y sin embargo insurgieron, parafraseando a Sartre²⁸⁹, estos *seres* y su *nada*. Cuya “nada” resulto ser mucho. Ellos mismos no lo podían predecir. Ni la dirigencia, ni el grueso de combatientes, ni sus bases de apoyo, nadie sabía, que estaban inaugurando otro tiempo, que, de emerger, serían acontecer. Antonio García de León (1995)²⁹⁰ en el prólogo del tomo 1 de EZLN, documentos y comunicados, señala que:

Desde el primero de enero, surgieron las interpretaciones que intentaban reducir la sublevación al solo ámbito chiapaneco, y, más frecuentemente al medio indígena: un sector social atrasado y marginal que poco tenía que ver con el resto de la sociedad mexicana. Un ámbito que llamaba a la conmiseración mientras más ajeno aparecía a “nosotros”, al resto de la nación supuestamente beneficiaria del progreso. Un territorio de solo “cuatro municipios” al que el gobierno intentó también reducir a los zapatistas –“fuerza política en formación”–, en los discursos internacionales y en las conversaciones en la catedral: un territorio en donde el Estado siempre se había movido asistencialmente a sus anchas, y en donde podría vencer a sus nuevos adversarios. (Pg. 14)

²⁸⁹ Sartre, Jean- Paul (1984) *El ser y la nada*. Madrid. Alianza Ed.

²⁹⁰ García de León, Antonio (1995) en: *EZLN, documentos y comunicados* 1º de enero/8 de agosto de 1994. México. Editorial Era. ISBN: 968-411-368-4

Como señala García, la emergencia del EZLN, ya se avizoraba, en los conflictos étnicos, sociales y económicos nunca resueltos, no solo de Chiapas sino de otras regiones del país. Y pese a ello, se vio con asombro, a los sin rostro, quizá no por sus capuchas y paliacates, sino porque para la sociedad mexicana, nunca lo tuvieron.

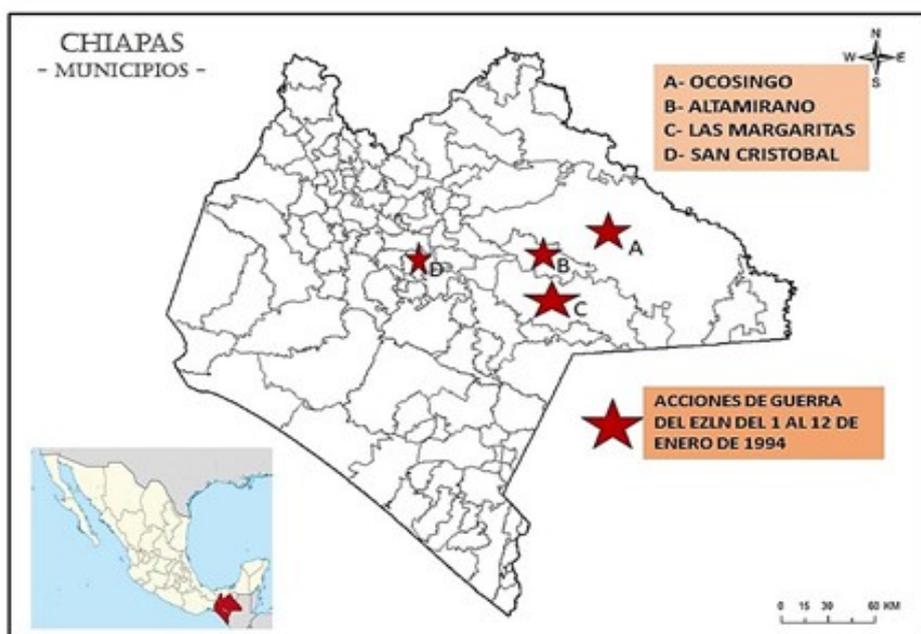


Imagen 1 (mapa interferido para efectos de la investigación. Tomados de:

[https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Chiapas_in_Mexico_\(location_map_scheme\).svg](https://es.m.wikipedia.org/wiki/Archivo:Chiapas_in_Mexico_(location_map_scheme).svg) y

<https://www.mapasparacolorear.com/mexico/mapa-estado-chiapas.php>)

Los sin rostro, entraron a la historia oficial sin pedir permiso, tomaron por asalto el prometido “cielo” del primer mundo. Tomaron a sangre y fuego, las cabeceras municipales de Ocosingo, Altamirano, Las Margaritas y San Cristóbal; cerraron o tomaron varias carreteras y caminos, tomaron emisoras y televisoras locales, tomaron un penal, y asaltaron la guarnición militar de Rancho Nuevo, la más grande de la zona entre San Cristóbal y la Capital Tuxtla Gutiérrez y combatieron por espacio de doce días con las fuerzas federales y de policía, además de bandas paramilitares. Las acciones de guerra, fueron de hecho, y, las ordenes tajantes:

[...] conforme a esta declaración de guerra, damos a nuestras fuerzas militares del Ejército Zapatista de Liberación Nacional las siguientes órdenes: Primero. Avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano, protegiendo en su avance liberador a la población civil y permitiendo a los pueblos liberados elegir, libre y democráticamente, a sus propias autoridades administrativa. [...] PUEBLO DE MEXI-

CO: Nosotros, hombres y mujeres íntegros y libres, estamos conscientes de que la guerra que declaramos es una medida última pero justa. Los dictadores están aplicando una guerra genocida no declarada contra nuestros pueblos desde hace muchos años, por lo que pedimos tu participación decidida apoyando este plan del pueblo mexicano que lucha por *trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación independencia, libertad, democracia, justicia y paz*. Declaramos que no dejaremos de pelear hasta lograr el cumplimiento de estas demandas básicas de nuestro pueblo formando un gobierno de nuestro país libre y democrático. Comandancia General del EZLN, año de 1993²⁹¹.

Lo que emergió como novedoso en performance de guerra, pronto, en un “super” tiempo veloz, en una verdadera espiral de situaciones, permitió la emergencia, de algo que parecía al menos muy pasivo en México. La *Sociedad Civil*, emergió, tomo el Zócalo, ríos de gentes enarbolando banderas del EZLN, pero fundamentalmente exigiendo paz y cese el fuego. El gobierno ciertamente, sintió temor, podría tratarse de parte de la estrategia de guerra, el momento insurreccional de las masas siguiendo una orientación política emanada de la Lacandona. Pero no fue así, tanto gobierno, como insurgencia, debieron vérselas con este nuevo actor, que re emergía. La inmensa simpatía se balanceaba a favor de los zapatistas, pero no necesariamente a favor de su guerra. Lo que se exigía, era una mesa de negociación de las dos partes beligerantes. Estas dos emergencias, convergieron a su vez en dos acontecimientos. Una organización indígena en armas, pero dispuesta a ser comandada por las gentes del común y una sociedad civil, que desde los años 80’s, había desaparecido del escenario.

Le emergencia, por muy sorpresiva que pueda ser, no es espontanea, o al menos no es su característica fundamental. En el caso del EZLN, sus orígenes, su *dado, dándose*. No se sitúa el primero de enero de 1994, ni aun en las tomas simbólicas con arcos y con flechas que ya presagiaban la “tormenta”, cuando el 12 de octubre de 1992, en las conmemoraciones de un lado y celebraciones del otro, se recordaban los 500 años de la llegada de Colón. García León, en su prólogo, menciona que:

La primera aparición espectacular del movimiento político, las llamadas “bases de apoyo” [...] ocurrió el 12 de octubre de octubre de ese año. Con motivo de la celebración del quinto centenario de la conquista de América por los europeos, cerca de diez mil campesinos de ANCIEZ y otras organizaciones independientes, en su mayoría ar-

²⁹¹ Declaración de la Selva Lacandona, 2 de enero de 1994. Después conocida como Primera Declaración.

mados simbólicamente de arcos y flechas, ocuparon pacíficamente la ciudad de San Cristóbal, en donde realizaron una marcha y un mitin, no sin antes derribar la estatua del conquistador y fundador de la antigua Ciudad Real, Diego de Mazariegos. La segunda gran evidencia se manifestaría hasta la madrugada del primero de enero de 1994, cuando ya en mayo de 1993 se habían dado las primeras escaramuzas entre el EZLN y el Ejército federal en los combates silenciados de Corralchén, cuando ya las comunidades habían decidido sublevarse.²⁹²

Apenas tres años después de esta primera invasión chiapaneca, de gentes sin rostro, que siempre lo habían sido. Otros sin rostro, asaltaron la forestal Temuco. Durante mucho tiempo, no se supo exactamente quien o quienes habían sido los “vándalos”, aunque varias autoridades y la prensa derechista, desde el primer momento acusaron a los Mapuche, no por mapuche, sino por ser influenciados por antiguas organizaciones insurgentes de Chile, como el Frente Patriótico Manuel Rodríguez (FPMR) o el Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR). NO obstante, los mimos Mapuche, no lo sabían y, por tanto, negaban su autoría. Tres camiones ardían en las carreteras del Bio Bio. Lumaco, se había encendido.

Lo que se conoce como el Movimiento Mapuche, no obedece a 1997, su historia es mucho más amplia y su memoria es sin lugar a dudas ancestral. La resistencia actual que se desarrolla principalmente en las regiones²⁹³ de Bio Bio y Araucanía en el centro sur chileno, deviene de mucho antes de 1492. Cuando ya el Imperio Inca, se había detenido en su expansión al no poder someter a los Mapuche. Otro tanto, ocurriría con los invasores españoles, que después de mucho guerrear optaron por “parlamentar” con los aguerridos indígenas araucanos, logrando relativa paz en la región y los Mapuche consolidando, si bien, no todo su antiguo territorio, si una gran parte del mismo, la republica Mapuche. Así sería hasta la conformación de las Repúblicas de Chile y Argentina, una vez consolidadas las revoluciones de independencia.

Los Mapuche, son un solo pueblo, pero obedece a una configuración particular, de tipo clan-familiar, ocupando, las regiones centrales de lo que hoy son Chile y Argentina. Toda esta región en su historia, memoria y cosmogonía es el Wallmapu, o Tierra Mapuche, donde, los Mapuche, son los hombres y mujeres de la Tierra, y su idioma el *Mapugundim* es idioma de la tierra. Su historia de clanes familiares, se ha sostenido, pese al avasallamiento primero español y después republicano. Pero esta conformación obviamente da pie a maneras y formas de

²⁹² García de León, Antonio (1995). Óp. cit. pg. 27

²⁹³ Lo que en Colombia se denominan Departamentos y en México Estados, en Chile se denominan Regiones, de acuerdo a su constitución (1980) y a su organización territorial, político-administrativa.

actuar y ser Mapuche, lo que se refleja en el Movimiento de Resistencia, que ha pasado por al menos dos etapas, y cada etapa a su vez por múltiples subetapas. El movimiento ha devenido desde el más conciliador con el Estado hasta el más radical. En todo caso, a todos, tomó por sorpresa la acción del 31 de noviembre de 1997, que emergió para marcar una nueva y definitiva etapa en la resistencia Mapuche. El hecho es realmente, espontáneo, según uno de los investigadores que más ha estudiado al Movimiento Mapuche, Fernando Pairican (2014)²⁹⁴ quien narra lo siguiente, cuando un grupo de Mapuche escuchaban las comunicaciones entre carabineros, y conductores de la empresa maderera. El hecho de que sea espontáneo e inédito, no lo pone fuera de contexto, por el contrario, la acción no planificada, se inscribe como parte de las movilizaciones de recuperación de tierras, que se iniciaron en el marco del 12 de octubre de ese año. Y las acciones de quema de pinos y apedreamiento de camiones madereros, lo que había hecho que se militarizara la región de Lumaco.

–oiga, mi cabo, ¿se han visto más indios de mierda por ahí?

–Negativo, no se encuentran indios de mierda.

–Mi cabo, si vemos a un indio culiao, lo vamos a atropellar, le vamos a pasar por encima con el camión.

–Positivo, háganlos mierda

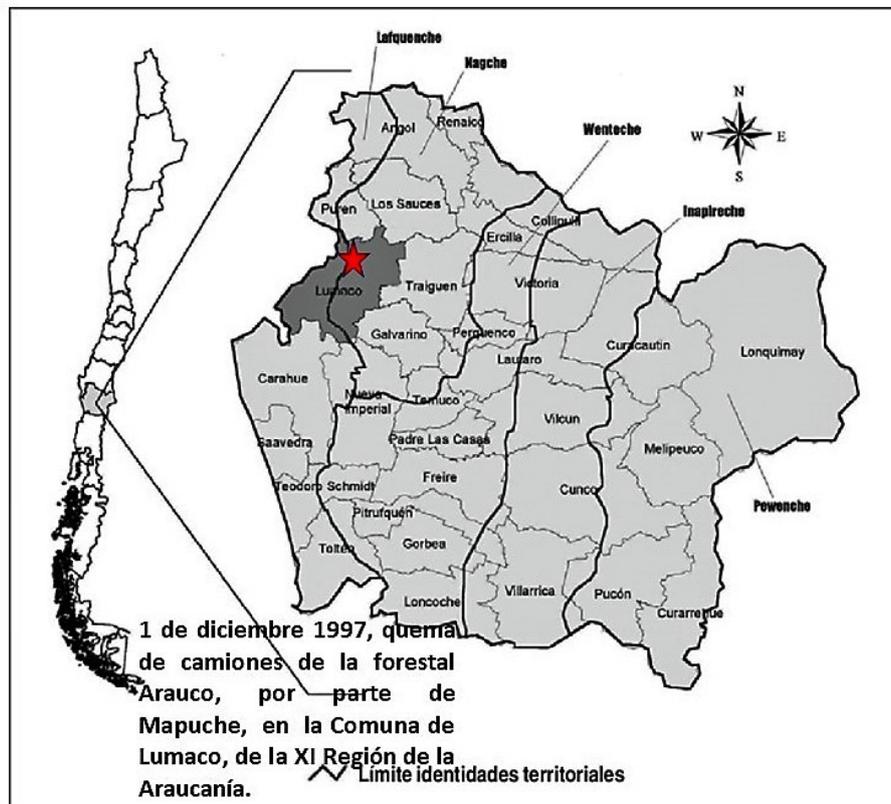
El dialogo envervo a los mapuche [...] cerca de treinta mapuche salieron con piedras y palos al camino de tierra y se cruzaron con la caravana de diez o doce camiones [...] logrando paralizar a tres de ellos, los abordaron sistemáticamente cortando las mangueras de aire. Con hachas reventaron los neumáticos mientras que otro número ingreso a la cabina de los choferes instándolos a huir [...] en cosa de minutos dos de los tres camiones se habían consumido por el fuego, escribiéndose una nueva página en la historia y clavando un importante golpe de hacha al fin de la colonización del pueblo mapuche. Para el amanecer del lunes 1 de diciembre, la región despertaba con el titular del principal diario de la zona: “¡Son terroristas! Estrategia subversiva en Lumaco”²⁹⁵.

En el mismo tiempo de lucha, años 1990 (Siglo XX), en el centro de la América hispano hablante. Por primera vez, junto a otras fuerzas sociales y populares, los indígenas de Colombia, particularmente los del Departamento del Cauca, hacían historia, ellos también inauguraban la

²⁹⁴ Pairican Padilla, Fernando (2016). Malón, la rebelión del Movimiento Mapuche 1990-2013. Chile. Editorial Pehuén.

²⁹⁵ Óp. cit. págs. 98-99

nueva y más moderna constitución que ha tenido el país hasta la actualidad, conocida como la *Constitución del 91*.



Mapa tomado de: https://www.researchgate.net/figure/FIGURA-1-Plano-de-ubicacion-de-la-Comuna-de-Lumaco-en-Chile-y-la-Region-de-La-Araucania_fig1_242617940 y modificado para efectos de la investigación.

Llegar hasta allí, no fue fácil para el movimiento social colombiano, fueron años de guerra y conflicto en el marco de las luchas populares que se desarrollaban, en Sur América contra las dictaduras militares de Chile, Argentina, Uruguay y Paraguay o las luchas de liberación en Centro América; El Salvador, En Guatemala y la recién derrotada “electoralmente” Revolución Sandinista en Nicaragua. En Colombia, además del conflicto armado de las insurgencias contra el Estado, se desataba la violenta guerra del narcotráfico.

En el departamento del Cauca, las insurgencias de izquierda, particularmente las Fuerzas Armadas Revolucionarias FARC y el Movimiento 19 de Abril M-19, se movían por el territorio como parte de la guerra revolucionaria. Varios indígenas caucanos eran militantes de estas guerrillas. Pese a ello, en la región, igualmente, actuaban, grupos de paramilitares²⁹⁶, que ac-

²⁹⁶ Paramilitares, fuerza armada, normalmente compuesta de civiles armados, paralelos a las fuerzas oficiales y legalmente constituidas de un Estado. Generalmente, sus acciones de guerra, están bajo la vigilancia de las tropas estatales o bajo su anuencia. En Colombia este fenómeno ha pasado por diferentes momentos históricos y bajo diferentes denominaciones y características ligada al momento histórico de su desarrollo. En los años 50's se les conocieron, por ejemplo, como Chulavitas en los Departamentos de Boyacá y del Tolima. O como Pájaras en los

tuaban para ese momento, como ejércitos privados de los grandes terratenientes del departamento, ligados a la familia Valencia, la misma que desde los años 30, Manuel Quintín Lame había enfrentado en el proceso de recuperación de tierras. Ante este asedio constante, la represión estatal representada en el ejército y el asesinato al que eran sometidos por parte de los paramilitares. Como respuesta, varios indígenas asumieron el camino de las armas. Conformaron la inédita primera guerrilla indígena del continente americano. Denominada, en homenaje a uno de los líderes ancestrales de sus luchas como Movimiento Armado Manuel Quintín Lame MAQL, cuya bandera ostentaba las montañas del Cuaca, el bastón ancestral, y un fusil, sobre el fondo verde, blanco y rojo.



Imagen tomada de: Guerra propia, guerra ajena CNMH 2015

Esta inédita insurgencia, emergió, efectivamente como acción de defensa de sus líderes y del territorio, pero también es cierto que emergió en el contexto de lucha por la transformación radical de la sociedad colombiana a la que aspiraban todas las guerrillas de la época, que a la sazón crearon una especie de federación al estilo de las que se habían generado en Centro América, como el Frente Sandinista o el Frente Farabundo Martí o la Unión Revolucionaria Guatemalteca. En Colombia se denominaría Coordinadora Guerrillera Simón Bolívar CGSB. Experiencia que duro pocos años y a la que estuvo vinculado del MAQL. Esta guerrilla indígena actuó de 1984, cuando se hizo conocida y, hasta 1991, en los diálogos de paz cuando

Departamentos de Valle del Cuaca, Cuaca y Antioquia. Durante los años 80's, se les denominó, por su actuación urbana y contra líderes de oposición como Escuadrones de la Muerte, y sicariato con apoyo del narcotráfico. A partir de los años 90's y contra el avance de las guerrillas, se constituyeron en verdaderos ejércitos, con el apoyo del narcotráfico, de terratenientes y ganaderos. Esta última etapa se les ha conocido, por autodenominación, como las AUC, o Autodefensa Unidas de Colombia. C.f. Paramilitarismo (2018). Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico. ISBN: 978-958-5500-05-1. Ver igualmente: Rodríguez Gama, German David (2017) Del paramilitarismo a las bandas criminales (bacrim) en Colombia: causalidad económica. En: Revista Electrónica Iberoamericana ISSN: 1988 – 0618. <http://www.urjc.es/ceib/> Vol. 11, Nº 1.

junto con otros integrantes de CGSB, se desmovilizaron para ser protagonistas del Movimiento Constituyente.

El decenio de 1990, del siglo XX, marca no solo la emergencia o reemergencia del movimiento indígena latinoamericano, sino que, en los casos aquí estudiados, marca performances que trastocan el sistema imperante, lo interpelan, le cuestionan, es decir, lo problematizan, en nuestras palabras lo invaden, no solo por la acción directa, sino por la palabra y el simbolismo. La sociedad estatal se ve obligada a comprender, a interpretar que dicen o que quieren decir los indígenas, y fundamentalmente la razón de su accionar. Esta razón de los vencidos que invade e intranquiliza al poder establecido. Logra tal impacto, entre otras cosas, porque su acción política, aunque “armada”, no fue ni ha sido el eje de su razón. Como sabemos las acciones de guerra de los neozapatistas no pasaron de quince días. Las acciones armadas del MAQL, fueron específicas y centradas en sus territorios. Y las acciones de la CAM, realmente, aunque contengan elementos de táctica militar, difícilmente, se podría denominar una guerrilla. El armamento, en muchos casos no pasan de escopetas de casa de un solo tiro. Y, no obstante, contra los tres movimientos en algún momento se ha utilizado el señalamiento de “terrorismo”, por sus acciones y sus supuestas “vinculaciones” con organizaciones insurgentes, tanto internas como externas. La ETA de España, para el caso del EZLN, de las FARC, tanto en Colombia como en Chile. A modo de ejemplo, presentamos tres “recortes” de prensa digital²⁹⁷

BBC NEWS | MUNDO

Noticias América Latina Internacional Medio ambiente Coronavirus Hay Festival Economía

Centroamérica Cuenta BBC Extra

Chile: mapuches niegan nexos con las FARC

Rodrigo Bustamante
Santiago de Chile

5 agosto 2010
Actualizado 6 agosto 2010

Un representante de los mapuches en Chile negó acusaciones sobre un nexo entre miembros de la comunidad indígena y Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia (FARC).

EL PAÍS

Internacional

EUROPA EE.UU. MÉXICO AMÉRICA LATINA ORIENTE PRÓXIMO ASIA JAPÓN FOTOS OPINIÓN ÚLTIMAS NOTICIAS

El presidente mexicano califica de terroristas a los dirigentes zapatistas y ordena su captura

²⁹⁷Cf. https://elpais.com/diario/1995/02/10/internacional/792370818_850215.html,
https://www.bbc.com/mundo/america_latina/2010/08/100805_chile_mapuches_farc_pea,
https://caracol.com.co/radio/2008/11/12/nacional/1226505120_709368.html.

Uribe asegura que los terroristas se esconden bajo la movilización indígena

El presidente Uribe dijo que su gobierno no tilda la movilización indígena de terrorista, pero sí denunció infiltraciones que buscan hacerle daño a miembros de la Fuerza Pública.

En todo caso, los Estados, de Colombia, México y Chile, asumen desde su lógica y desde su razón que, en cada país, los Estados como instituciones y los gobiernos de turno como administradores, han generado las condiciones consagradas en las constituciones y normatividad garantista, para que las diferencias entre comunidades indígenas y sociedades se diriman de manera “civilizada”, esto es en los términos del poder estatal. De esta manera, se niega, aunque se recurra al termino, el conflicto, no por cuestiones de terminología sino por su supuesta irracionalidad. Es decir, en apariencia no hay razón para que las comunidades indígenas de Nuestra América expresen su crítica y su reclamo o protesta al Estado. No obstante, esta manera de pensar, esta ideología, que es la razón de la sociedad, es interpelada desde la razón del vencido, que en este caso se manifiesta mediante acciones políticas que han ido, desde la lucha armada hasta hacer efectiva la autodeterminación, como la lograda al menos en el papel por los indígenas de Colombia (Constitución del 91) o por acción directa como los Caracoles zapatistas o el control territorial en el caso chileno y que se manifiesta de múltiples maneras, entre ellas la autodeterminación política o su lucha para hacerla realidad, la educación propia, la justicia propia y las “feminismos” indígenas.

Lo que asumimos como “invasión bárbara” no lo es en su sentido estricto, esto es, que sus formas simbólicas y de lenguaje no sean comprensibles para alguien, ni por sus acciones de violencia política, que no estamos negando. Si no, por su potencia de ruptura en todo su accionar histórico. Es decir, una verdadera resistencia milenaria. O al menos quinto centenaria. Difícilmente, podemos encontrar pueblos que puedan dar cuenta de tal capacidad. Una capacidad sin duda del deseo de pervivir, si las condiciones de arrasamiento no fueron decisivas de parte del enemigo, imperio español o Estados nacionales. Las comunidades indígenas han pervivido, al europeo, al mestizaje, a la guerra de independencia, a los Estados nacionales, a la modernidad, al capitalismo, al neoliberalismo. Sin duda una fuerza de resiliencia costosa pero excepcional. Un ejemplo tangible de resistencia, re-existencia o resistencias creativas

que denominaremos en un solo concepto que desde nuestro criterio hace las veces de recipiente, la resistencia cultural indígena.

Las invasiones bárbaras, que tratamos de expresar en este estudio, lo son, en sentido de ruptura, esa es su potencia. Esta ruptura, no es de romper, de separar de alejarse de la sociedad que les contiene. Es interpelación, es cuestionamiento, es demostración no solo de fuerza y capacidad organizativa, sino razón de vida. Los caracoles zapatistas, o los territorios bajo control mapuche, o los resguardos del Cauca, han demostrado elevar el nivel de vida de las comunidades indígenas, operando allí, su razón, su filosofía de vida, sus buenos vivires y sus buenas prácticas para con la tierra. Esto no quiere decir, que la pobreza y la miseria a la cual históricamente han sido sometidos haya desaparecido por la sola presencia de la rebeldía y la lucha autonómica. No obstante, es la demostración tangible que “otros mundos son posibles”.

Mientras ellos y ellas, indígenas, lo hacen posible, no sin dificultades, no sin ataques, del otro lado del “abismo”, millones mueren de hambre bajo el capitalismo consumista y salvaje, en su versión más terrible y temible, el neoliberalismo. Este neoliberalismo, ha logrado cooptar, en todas sus formas, particularmente la tecnología, a gran parte de la población societaria. Ha logrado un triunfo en su lógica, el máximo sueño moderno, el del ser individual e individualista, el humanismo deshumanizado. Cuando frente a esta sociedad y su lógica, emergen otras formas, colectivas, solidarias, fraternas, no se les comprende, el lenguaje y la simbología societaria, no dialoga con lo comunitario y sus formas y lenguajes, por el contrario, las considera un peligro, un enemigo, un bárbaro, que ha venido a conflictuar, a romper el orden. Orden que es la lógica del desorden capitalista y neoliberal.

Cuando los zapatistas anunciaron que “no querían tomar el poder” que solo querían hacer algo un poquito más difícil, “otro mundo”. Hasta la izquierda tradicional, que también es hija de la ilustración. Alzaron su voz, ¿“qué clase de revolucionarios eran estos”? Entonces ¿para qué alzarse en armas?”, etc. Desde el liberalismo, igualmente se alzó la voz, pero para rechazar el levantamiento. Cuando los indígenas dejaron las armas y se pusieron a discreción del pueblo de México, pocos comprendieron, solo veían, solo entendían, que algo se quebraba. Su razón, su lógica, su cotidianidad estaba siendo invadida. Cuando, en Colombia, los indígenas, que cambiaron sus armas a consecuencia de su inédita participación en la Asamblea Constituyente, y posteriormente en el Congreso, la sociedad también se alteró. Y cuando años después, decidieron, darle otra dimensión a las Mingas, igual se les tildo, de usar un bonito ejercicio comunitario y milenario para atacar la sociedad. Cuando en Chile, las comunidades afiliadas a

la CAM, despertaron a los guerreros milenarios, cuando optaron por una dirección de los lonkos y no de comandantes, cuando expresaron que no querían unas tierras, sino su territorio ancestral, cuando los terrenos tomados y legislados a su favor, pasaron a ser de cultivos, pero también de ritual, cuando crearon su bandera nacional. En el Chile societario, se levantaron las voces que sentían con temor, la ruptura. No porque la ruptura exista en su expresión concreta, sino, porque una parte, de los de abajo, la más ancestral, asumió, derivar, ir por otros caminos, cambiar la geopolítica interna, haciendo de centro la antigua periferia, cuando, no, yendo al centro mismo, “invadiendo” las ciudades.

Sin duda, opera una suerte de subversión, que lo trastoca todo. Lo indígena, aunque siendo parte de los Estados y las sociedades, es otro mundo. Cuando este mundo, se nos presenta con todas sus posibilidades, sin duda es extraño, para los no indígenas, tanto como extraño es nuestro mundo para las comunidades. La diferencia que ha operado entre estos mundos es que uno ha querido y desea transformar al otro radicalmente, hasta el punto de hacerlo asimilable al sujeto del liberalismo. El otro mundo, no es menos radical. También quiere una transformación fundamental, no de asimilación, sino de reconocimiento mutuo. La invasión, vista así, como un choque de formas de vida, opera, porque la hegemonía se considera atacada, subvertida. Los estados de toda América, de sur a norte, no presentan, salvo la discriminación y el racismo, que ya es mucho, mayor problema con los indígenas “asimilados”, pero cuando estos, operan en una lógica diferente, de reclamo, son rechazados, por la sociedad, que no acepta ser interpelada.

La invasión opera en todos los terrenos, y es funcional al bárbaro, cuando logra que su lenguaje, sea comprendido, esto es, que la situación es llevada a su terreno real. Como los diálogos o encuentros de todo tipo que desde 1994 se han desarrollado en territorio zapatista, o en el territorio de la María-Piendamó en el Cauca. O en las cárceles del Estado chileno, donde la acción política Mapuche, las vuelve su territorio. Las invasiones que estamos exponiendo, pueden o no privilegiar una forma de acción o simbólica, pero en realidad son multiformes y multisimbólicas. Nunca operan o se accionan en un único plano, por el contrario, lo hacen en múltiples planos y proyecciones, con una lógica y tiempo no lineal, sino espiral, lo que genera la “ruptura” no solo con la otra lógica, sino al interior de esa lógica, que termina desesperando, dado que todo lo razona en una sola vía. Ejemplo de ello, Las Mingas en Colombia del año 2008, durante el gobierno del entonces presidente Uribe, así lo demuestran.

Este devenir invasión, no es espontáneo, posee, una fuerte carga organizativa y política, opera con su táctica y su estrategia, en el entendido, de que, aunque el movimiento indígena posee una agenda política propia, comprende, que, al estar inmerso en un núcleo social y político mayor, debe realizar alianzas, apoyar causas justas y buscar apoyo a sus causas. Esto es en general el denominado *movimiento social*. La potencia que, en los últimos 20 años, le ha impreso el movimiento indígena al social, y viceversa, hasta donde mutuamente se dejan permear, ha suscitado, al menos en México, Chile y Colombia, acontecimientos internos a las comunidades y en las sociedades. Es indudable que la vida en Chiapas después de 1994, cambio y la de México asimismo con el levantamiento zapatista. En Chile, después del 1997 y en particular a partir de la creación de la CAM, y sus acciones, las comunidades en conflicto de la Araucanía y con ellas Chile, cambiarían, y Colombia, sufrió sin duda su cambio con las Mingas y la emergencia de la Guardia Indígena. No es un simple antes y después, o causas y consecuencias, que las hay por supuesto, es un acontecer, una ruptura en todo para siempre.

Las invasiones pues, son un abanico, ejecutadas todas al unisonó o una a una en la misma lógica de la acción desarrollada. Con esto queremos decir, que el quiebre se genera en y a la sociedad, desde fuera y desde dentro. Adentro el quiebre ocurre cuando desde su interior se asumen empatías con la razón de los vencidos, desde la solidaridad más elemental hasta la “militancia” en la causa. Y la contra, resulta de la resistencia que ejerce el Estado y la sociedad que le permanece fiel, en “servidumbre voluntaria” al decir de La Boétie²⁹⁸. El “abanico” señalado, solo por graficar una forma similar a la espiral de la acción política desplegada, es amplio. Si se taponan, toma o corta una ruta, carretera o camino, no es solo el bloqueo de tal vía, con ella va una forma de pensamiento racional que se opone a la razón hegemónica. La apuesta del movimiento indígena contra el neoliberalismo es necia, pero no una necesidad. Es saber que si el neoliberalismo logra su absoluta imposición esta representará el fin del mundo indígena y con él, la final de la humanidad en tanto el arrasamiento de lo que aún queda de planeta será inevitable.

²⁹⁸ La Boétie, Étienne de (2016) Discurso de la servidumbre voluntaria. Barcelona. Ed. Virus

CAPÍTULO 8

Autonomía y autodeterminación

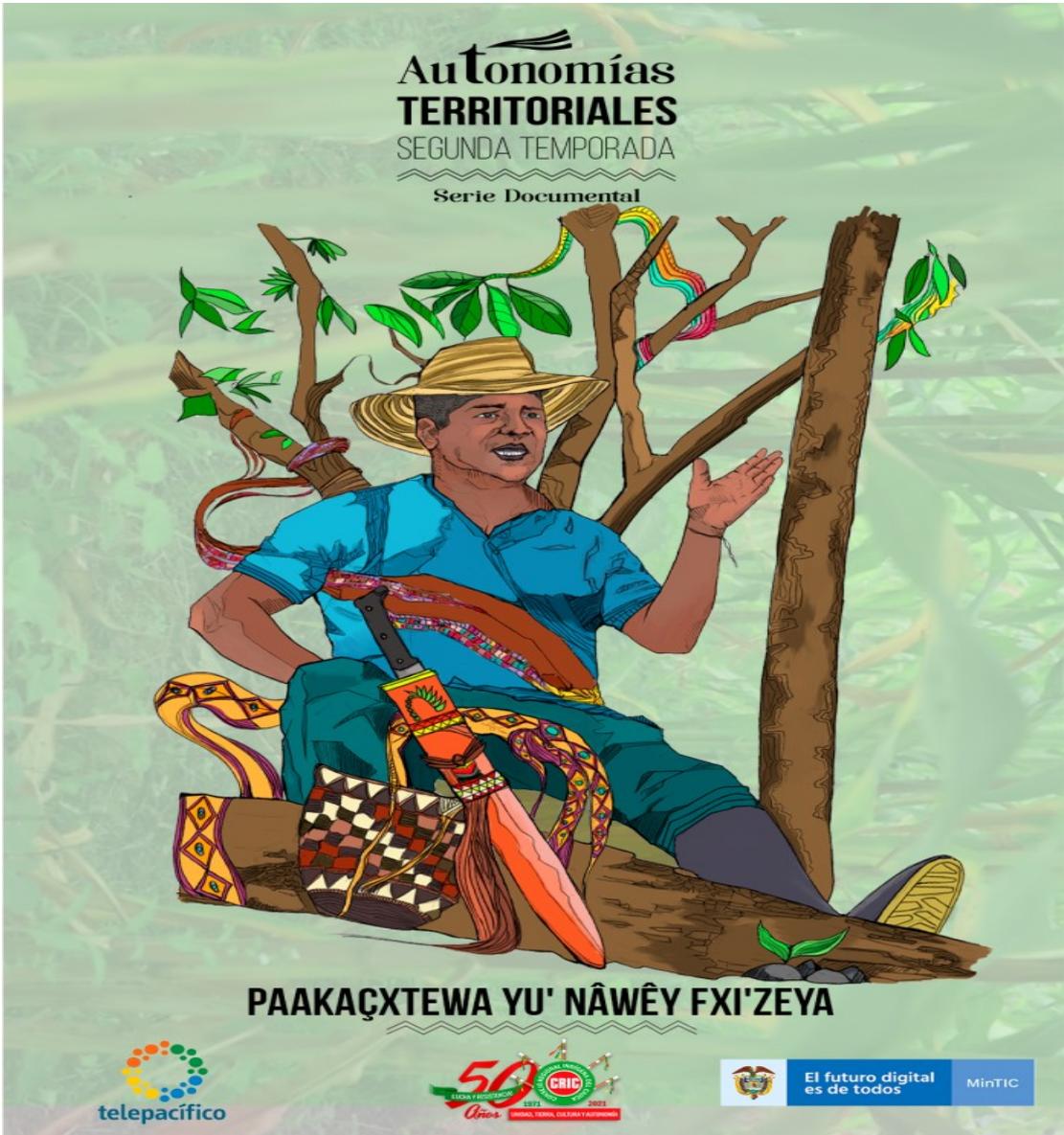
Feminismos en Abya-Yala, mujeres que luchan

Antes del feminismo, cuerpos territorio

Educaciones propias y autonomías

Emergencia de la educación propia

Educación; convergencias entre lo propio y lo popular



Fuente: Cric.org

Autonomía desde el corazón de la selva

Mujeres que luchan y educación propia

La lucha por la autonomía y la autodeterminación, de los pueblos indígenas de Nuestra América, ha sido una lucha histórica, al menos desde 1492, una veces apagada y quizás extinta por la brutalidad de la acción invasora, pero que resurge una y otra vez en resistencias cada vez más creativas. Es probable que los pueblos indígenas no tuviesen una noción o concepto ancestral para nombrar la autonomía y la autodeterminación, pero esta se hacía y se hace efectiva, cuando se planta en sus leyes de origen y deciden recuperar tierras y en tales territorios (que dejan de ser solo tierras) reinventan la vida, es decir, sus formas ancestrales de relación con el entorno, que son sus otredades también. Esta apuesta no es para nada una concepción primitiva o incivilizada de la vida. Todo lo contrario, confronta e interpela desde los territorios, no a un Estado o Estados en particular, sino al sistema que impera en dicho Estado, es decir, su crítica no es ahistórica, sino que posee la carga histórica del reclamo. Diatriba que aborrece no solo el pasado colonialista al que fue sometido, sino la situación presente que le quieren sostener en tal situación. Esta postura crítica, de resistencias creativas marca un derrotero realmente impresionante, no sin errores y no sin problemas, libre de idealismos. Más bien complejo y dialéctico, pero que demuestra que otras formas de ser y estar en el territorio y de mundos posibles, donde como demandan los zapatistas *quepan muchos mundos*, es, cuanto menos, una realidad concreta en los territorios que históricamente, legítimamente y legalmente ocupan zapatistas, nasas y mapuche. Quienes, muestran al mundo que la autonomía en tiempos de neoliberalismo es posible, en procesos como los autogobiernos, la justicia propia, los “feminismos” indígenas y las educaciones propias.

La RAE define la autonomía como... (Del gr. *αὐτονομία* *autonomía*).

1. f. Potestad que dentro de un Estado tienen municipios, provincias, regiones u otras entidades, para regirse mediante normas y órganos de gobierno propios.
2. f. Condición de quien, para ciertas cosas, no depende de nadie.
3. f. En España, **comunidad autónoma**.
4. f. Máximo recorrido que puede efectuar un vehículo sin repostar.
5. f. Tiempo máximo que puede funcionar un aparato sin repostar o recargar.

autonomía de la voluntad

1. f. Der. Capacidad de los sujetos de derecho para establecer reglas de conducta para sí mismos y en sus relaciones con los demás dentro de los límites que la ley señala.

Pero para comprender las luchas desarrolladas por los movimientos indígenas en las últimas décadas 1994-2014, tal definición no basta, es necesario contemplar la dimensión política de la autonomía. En tal sentido tanto los Estados Latinoamericanos, como la legislación local han asumido el derecho de autonomía de los pueblos indígenas. Por supuesto, tales iniciativas no hubiesen sido posibles sin la enorme historia de resistencia y re-existencia de los pueblos indígenas de Nuestra América.

En tal sentido desde la Organización de Naciones Unidas (1994) en sus artículos 3º, 4º, 19º, 20 y 31º sobre los derechos de los pueblos indígenas, se señala una serie de derroteros que los Estados miembros deben contemplar para garantizar la autonomía y otros derechos a las comunidades indígenas. Específicamente el artículo 31º señala que:

"Los pueblos indígenas, como forma concreta de ejercer su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, en particular la cultura, la religión, la educación, la información, los medios de comunicación, la salud, la vivienda, el empleo, el bienestar social, las actividades económicas, la gestión de tierras y recursos, el medio ambiente y el acceso de personas que no son miembros a su territorio, así como los medios de financiar estas funciones autónomas".

Seguidamente, la Declaración de Copenhague²⁹⁹ de 1995 sobre Desarrollo Social y Programa de Acción de la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Social (Copenhague, Dinamarca, 6 al 12 de marzo de 1995), en sus principios y objetivos señala: "Reconocer y apoyar a las poblaciones indígenas que procuran alcanzar el desarrollo económico y social, con pleno respeto de su identidad, sus tradiciones, sus formas de organización social y sus valores culturales"

²⁹⁹ <http://www.cidh.org/indigenas/indigenas.sp.01/articulo.XV.htm>

Para hacer valer sus derechos, los pueblos indígenas por múltiples medios han hecho defensa de su autodeterminación³⁰⁰ para poder ejercer la autonomía en sus territorios, esto es, ejercer su soberanía garantizada por los Estados y una de estas formas de acción es el autogobierno.

Nuestro planteamiento central es que los movimientos indígenas de Nuestra América, no desconocen a los Estados-nación de los cuales forman parte, lo que exigen de ellos es el reconocimiento como pueblos ancestrales y por tanto con tradiciones y culturas propias pero que forman parte de la historia de cada Estado. Al no desconocer a los Estados-nación entonces estos pueblos indígenas representados por sus organizaciones políticas como, por ejemplo; el EZLN, EL CRIC o la CAM de México, Colombia y Chile, respectivamente; lo que han hecho es sumar sus voces a las de otros sectores sociales, que, si desconocen gobiernos, y exigen como mínimo reformas políticas, sociales y económicas que contemplen las diferencias culturales al interior de los Estados.

A este respecto Marco Aparicio (2009) señala que:

Estaría de más decir que el derecho a la libre determinación, por definición, puede dar forma a multitud de expresiones distintas. Pero no es así, y entre otras cosas, sigue siendo necesario insistir en que autodeterminación no es sinónimo de secesión. Como concepto del derecho internacional público está claro que la autodeterminación engloba la posibilidad de la secesión para la creación de un Estado nuevo o para la incorporación en uno ya existente. Pero al hablar de la demanda indígena de libre determinación no merece la pena detenerse sólo en tal hipótesis porque, ya sea por posibilismo, estratégico o claudicante, o porque la estatalidad es todavía en muchos casos un universo culturalmente ajeno, si una cosa salta a la vista en la práctica totalidad de las manifestaciones indígenas al respecto es precisamente que se refieren a la vertiente respetuosa de las fronteras estatales, como demanda de autonomía hacia el interior del Estado. Es más, a menudo los propios pueblos y organizaciones indígenas plantean que su reclamo autonómico se intensifica, precisamente, como respuesta al debilitamiento de la capacidad de decisión de los Estados frente al impulso de los poderes económicos en el marco de la globalización de orden neoliberal.

³⁰⁰ A modo de aclaración de los términos de autonomía y autodeterminación citamos aquí lo declarado por Naciones Unidas en relación a los derechos de los pueblos indígenas. Artículo 3. Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural. Artículo 4. Los pueblos indígenas, en ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como a disponer de los medios para financiar sus funciones autónomas.

El reconocimiento de los pueblos indígenas como sujetos políticos autónomos al interior de los Estados su pondría entonces una respuesta ante el adelgazamiento de lo público, reforzando el aparato estatal a partir del empoderamiento de los sujetos colectivos que lo componen, sus distintos pueblos.

La autonomía se reclama, eso sí, en términos de autonomía política real (elección de las propias autoridades con competencias y medios para legislar y administrar en los asuntos propios —incluyendo el acceso a los recursos naturales—), de demarcación de territorio propio y, des de tal punto de partida, de replanteamiento de las relaciones con las instituciones estatales (y de ahí, en ocasiones, se llega a un replanteamiento de la propia estructura e institucionalidad estatal en su conjunto). (pp. 14-15)

Para los pueblos indígenas, no es posible o no basta que en las normas jurídicas se hable de autodeterminación y autonomía, es necesario y reclamo histórico que se reconozca que su cultura y tradiciones ancestrales están ligadas al territorio y que él mismo no es un pedazo de tierra para cultivar sino que contempla las convivencias de humanos con la naturaleza, puesto que no son, o no somos, sino una extensión de la Pacha Mamá, por ello, la lucha por la autonomía y la determinación no es cuestión de poca monta para los indígenas, sino que es central en sus reivindicaciones.

Ejercer la autonomía y la autodeterminación pasa por la lucha política y jurídica pero igualmente pasa por ejercerla de facto, por ejemplo, las campañas de “liberación de la Madre Tierra” desarrolladas por las Mingas Indígenas del CRIC, o la fundación de Nuevos Municipios Autónomos en Chiapas.

Mujeres que luchan

**Voy a ir con mis compañeros y compañeras
a platicar con el Congreso de la Unión.
Voy como mujer y como indígena,
porque es necesaria esta movilización
para que los legisladores nos escuchen
y porque es necesaria la recuperación
de la dignidad.
Comandanta Esther. EZLN**

En la sociedad mapuche y en los pueblos indígenas en general hay diversidad de pensamiento y diversidad de mujeres. No todas las hermanas indígenas se reconocen feministas, fundamentalmente porque consideran que su cultura promue-

ve igualdad entre los hombres y mujeres y porque el feminismo se ha caracterizado por centrarse sólo en los derechos de género, dejando de lado la lucha interseccional que han impulsado a lo largo de la historia las mujeres indígenas.

Elisa Loncon Antileo

A principios de los años 1990, y tras la crisis del denominado “socialismo real”, en diferentes partes del mundo, particularmente, en la región mal llamada “tercer mundo”, fueron emergiendo diferentes expresiones sociales y políticas que cuestionaron los viejos socialismos, pero fundamentalmente confrontaron el capitalismo en su expresión neoliberal, pues se partía del presupuesto de que éste reflejaba y representaba sin cuestiones el “nuevo orden mundial”. No obstante, múltiples expresiones surgieron para señalar que el *nuevo orden* no los representaba en tanto los desconocía. Así hicieron su emergencia en la historia guerrillas, feminismos no blancos o no occidentales, luchas autonómicas, movimientos juveniles, movimientos LGTBI, ente muchos más.

Para el caso que nos ocupa, las luchas del movimiento indígena latinoamericano, reemergieron, dentro del mismo movimiento cuestionador del neoliberalismo. Pero esencialmente como expresión propia, emergieron los “feminismos” indígenas. Tal expresión es central en la investigación que estamos planteando, puesto que cuestiona el patriarcado al interior de los movimientos indígenas y las comunidades, no para fraccionarlos, sino como fortaleza de los mismos. Es un feminismo cuestionador de los feminismos blancos u occidentales y es expresión de autonomía en el territorio, frente a las imposiciones políticas y culturales. Dado que como lo expresa Francesca Gargallo (2006):

La condición indígena y de género se suman, no sólo porque ser una mujer india es estar sometida a una forma múltiple de opresión, sino porque la condición de género y la condición indígena son, ambas, frutos de una misma tecnología de jerarquización que confiere siempre a las mujeres y a los indios el lugar del derrotado, quitándoles su voz y la posibilidad de reconocerse positivamente en sus saberes, que son incorporados a los saberes de los hombres y los occidentales (exactamente como a los derrotados se les excluye de la historia)³⁰¹.

En consecuencia, desde la resistencia, y la re-existencia las acciones políticas de las mujeres indígenas, –reconocerse a sí mismas en su ancestralidad en sus conocimientos situados y anclados en sus culturas– que desde fuera llamamos “feminismos”, poseen una potencia propia,

³⁰¹ Gargallo Celentani, Francesca (2006). Ideas feministas latinoamericanas. México. Universidad Autónoma de la Ciudad de México UACM pg. 168

el territorio, que no poseen la mayoría de feminismos occidentales, que, como tal, están anclados a otros parámetros culturales signados por las economías de consumo y bajo el ideal de libertad individual. En cambio, las luchas de las mujeres indígenas se inscriben en una acción colectiva, donde sus reivindicaciones propias, o de género, no están desligadas de las luchas comunitarias, sino, todo lo contrario sus acciones van parejas en beneficio propio y de la comunidad. Al respecto, Michel Duquesnoy (2015) en un estudio sobre la mujer Mapuche, señala:

De hecho, si se ajusta el concepto de capacidad de acción y decisión al dinamismo de las mujeres [...], tal capacidad de decisión influye concretamente en el fortalecimiento de los capitales humano, social y cultural de la esfera femenina a la par que vigoriza los mismos capitales del conjunto comunitario. Consecuentemente tal capacidad de decisión dinamiza un efecto transformador, y aunque sin disolver necesariamente las estructuras tradicionales de tomas de decisiones propias [...], influyen en sus instituciones, fortaleciendo sus capacidades de acción y decisión. Efecto que, sin lugar a duda, eleva a la mujer williche al estatus de agente político y social de importancia innegable³⁰².



Imagen tomada de: <https://www.ciperchile.cl/2020/03/13/las-mujeres-mapuche-y-el-feminismo/>

³⁰² Duquesnoy, Michel (2015) *Mujeres mapuche williche del Sur Austral chileno: política y resiliencia en la construcción de un feminismo sui géneris*. En Nueva Antropología. vol. XXVIII, núm. 82 México, enero-junio.

El feminismo nacido en la cultura occidental, indudablemente es liberador, pero lo es en relación de un tipo particular de mujer en dicha cultura, en términos generales, de la mujer blanca e ilustrada. Y aunque al interior del feminismo y sus luchas se han generado críticas y en consecuencia *nuevas expresiones*³⁰³ del feminismo, éste, como concepto y praxis, no deja de ser hegemónico al menos en la manera cómo ve a las mujeres no urbanas, las indígenas, negras y campesinas. Estas últimas, soportan junto a los hombres de sus comunidades, la expropiación capitalista. Parafraseando a Flora Tristán³⁰⁴, podríamos decir que “hay alguien todavía más oprimido que el indígena, y es la mujer del indígena”.

Pero además de ello, deben soportar su condición misma de mujer mayoritariamente pobres, sin oportunidades de estudios, de servicios de salud y salubridad, sometidas a violencias socio económicas y culturales, como la discriminación por su condición de pertenecer a comunidades minoritarias, y la opresión cotidiana del patriarcado. En un informe de la ONU, sobre los 30 años del Convenio 169 y los derechos de los pueblos indígenas, señala lo siguiente:

En América Latina y el Caribe los pueblos originarios constituyen más del 8,5% de la población, la proporción más elevada de todas las regiones del mundo, pero también son los que tienen a la mayor proporción de personas en situación de pobreza extrema [...]. (Donde), Las mujeres indígenas padecen más. El estudio señala también que, en la región, la pobreza extrema está asociada al género y a la población originaria y que, como resultado, **el 7% de las mujeres indígenas vive con menos de 1,90 dólares diarios**. De acuerdo con la OIT, las mujeres indígenas dependen desproporcionadamente de un empleo informal y que más del **85%** de ellas sólo consigue trabajo en la economía informal.

Además, los pueblos indígenas tienen **pocas oportunidades de conseguir un empleo de calidad** y tienen un **31,5%** más de probabilidades de trabajar en la economía informal que los trabajadores no indígenas, lo que supone la mayor brecha de informalidad en todas las regiones.

³⁰³ Por nuevas expresiones, entendemos las denominadas Oleadas, posteriores a l feminismo clásico demanda de la ilustración y la Revolución Francesa. La segunda ola feminista tiene lugar durante la segunda mitad del siglo XX, concretamente desde los años 60 hasta finales de los 80. La tercera ola feminista se extiende desde la década de los 90 hasta la actualidad, aunque algunas autoras afirman que los acontecimiento recientes pertenecen a una cuarta ola. Cuarta ola feminista. Las recientes manifestaciones masivas del 8 de Marzo alrededor de todo el mundo, así como los movimientos #Metoo o #NoesNo, han despertado la conciencia feminista en una parte de la población que no estaba tan relacionada con el activismo. Cf. <https://www.politocracia.com/feminismo/olas-del-feminismo/>

³⁰⁴ De Miguel, Ana y Romero, Rosalia (editoras) (2003) Flora Tristán: Feminismo y Socialismo. Antología. Colección: Clásicos del Pensamiento Crítico - Editorial La Catarata.

El documento destaca que el salario de las personas indígenas con empleo remunerado está un **31% por debajo** del de otros trabajadores, la mayor brecha salarial de las personas indígenas en el mundo.

El informe sostiene que uno de los principales problemas de los pueblos indígenas es la desigualdad que enfrentan en materia de educación, con casi el **32% de los adultos que trabajan sin ningún tipo de estudios**, un número que contrasta con el 13% de adultos no indígenas que no tienen formación alguna³⁰⁵.

No necesariamente las mujeres urbanas, soportan en su conjunto todas estas condiciones. Es importante señalar que al interior del feminismo occidental existen contradicciones entre las mujeres del denominado *primer mundo* y las del denominado *tercer mundo*, pues, aunque ambos sectores tengan los mismos ideales, corresponden a condiciones socio económicas y políticas diferenciadas, no obstante, comparten algo en común. Sin importar si es en Estados Unidos, Europa, México, Colombia o Chile, estos feminismos son colonialistas en relación a las mujeres no urbanas. La intelectual y antropóloga indígena. Aura Cumes, señala al respecto que: “Tengo fuertes críticas a ese feminismo que no se quiere dar cuenta de que expande formas de colonialismo, que piensa que, sin ese feminismo, las mujeres indígenas no seríamos nada”³⁰⁶.

Una forma de este colonialismo es el epistemológico. Investigaciones, estudios culturales, o la “imposición” cultural de conceptos. Es decir, estos feminismos quieren comprender desde sus códigos y paradigmas a las mujeres no urbanas, y sus investigaciones, por muy liberadoras y reveladoras, que se quieran mostrar, no logran la comprensión de los otros feminismos, en este caso los indígenas, que en los últimos años han hecho su emergencia o están emergiendo en Nuestra América. Para una mejor comprensión de estos nuevos feminismos, es necesario recurrir a otras miradas, como señala Haraway. Son necesarios entonces, “otros puntos de vista”. Es decir, una mirada al feminismo indígena, desde sus propias protagonistas. Un feminismo, cuyo término, aún, no termina de convencer a las mujeres indígenas que en su mayoría prefieren denominarse, más que como feministas, como *mujeres que luchan*³⁰⁷, porque, aun-

³⁰⁵ Naciones Unidas. América Latina es la región del mundo con la mayor proporción de indígenas en la pobreza extrema. En: <https://news.un.org/es/story/2020/02/1468982>

³⁰⁶ Cumes Simón, Aura. (2021) Feminismo indígena: "El patriarcado no se puede entender sin el colonialismo". Entrevista con DW. <https://www.dw.com/américa-latina>

³⁰⁷ Denominarse Mujeres que luchan, más que como feministas, es una expresión propia del Zapatismo, que se hizo explícita en 1994, con *la Ley Revolucionaria de Mujeres* y ratificada en el Encuentro Mujeres que luchan en 2018.

que todas las mujeres han luchado. No es lo mismo la lucha urbana que la luchas en otros lugares y bajo otras condiciones.

Estos ejercicios de autonomía son dobles, porque ellas junto a los hombres de la comunidad y en general junto a la comunidad toda (incluidos las niñas y los niños, las y los jóvenes y las y los ancianas/os) han sido obligados en diferentes momentos históricos a defender su territorio, a defender su soberanía sobre unas tierras ancestrales, o heredadas de la colonia u otorgadas por los Estados o recuperadas en acciones políticas colectivas y a ejercer allí autodeterminación y autonomía. Dentro de este ejercicio comunitario, emerge y ocurre otro u otros ejercicios de autonomía que podríamos denominar hacia adentro. En este caso, la autoorganización colectiva de las mujeres que exigen derechos como mujeres indígenas en sus comunidades y en varios casos no es únicamente la vindicación de derechos, sino la crítica al patriarcado ancestral, no en desmedro de la comunidad, o de los mitos de origen, pero si en contra de opresiones históricamente aceptadas como propias de los pueblos, incluso desde antes de la invasión de 1492. Cumes (2021) afirma que, si bien corresponden a procesos históricos diferentes, el patriarcado, el colonialismo y el capitalismo convergen afectando especialmente a las mujeres, por su condición misma de ser indígenas.

En los países latinoamericanos el patriarcado no se puede entender sin el colonialismo. Tampoco el colonialismo sin el patriarcado. Así, verlos, nombrarlos y hasta intentar combatir cualquiera de estos sistemas por separado, no es más que una "segregación comprensiva artificial de la realidad". Los sistemas de dominación actúan de manera interconectada, y cuando lo hacen, su forma de operar es mucho más densa, nociva y perversa. La prioridad de las mujeres indígenas es analizar la manera en que se conjuntan el patriarcado y el colonialismo, el machismo y el racismo, y todo eso, con el capitalismo, para entender por qué tenemos el lugar que tenemos³⁰⁸

Los "feminismos" indígenas, lo son el en sentido de que son otras formas de concebirse las mujeres en sus contextos, diferentes a las propuestas de los feminismos occidentales. El centro de la cuestión es que llámense feminismos indígenas o feminismos otros, u otros feminismos, lo cierto es que las mujeres indígenas de Nuestra América están gestando una nueva forma de ser mujer en los territorios indígenas y desde estos hacia afuera, sin que sea su pretensión última.

³⁰⁸ Cumes Simón, Aura (2021). Óp. cit.

Estas expresiones de organización de las mujeres indígenas, no son una más del feminismo occidental, más allá de la ubicación geográfica, lo real es que estas expresiones están situadas, de hecho, todas lo están. Pero su producción y por tanto su emergencia, están signadas o marcadas por el lugar o territorio donde se sitúan, que no es solo una particularidad geográfica, sino que es cultural, política y obviamente social.

Esa particular situación o esa particularidad situada, hace que esas expresiones de organización de mujeres indígenas, sea algo distinto, novedoso, aunque pueda contener o contemplar elementos occidentales. Esa novedad o novedades, emergen en directa relación con el territorio. El territorio, para las comunidades indígenas siempre ha sido una cuestión de presente (en tiempo y en espacio), porque a diferencia de las culturas occidentales, las culturas indígenas tienen claro que el territorio no es una cuestión de tierras para el cultivo, que en efecto lo es, pero que también es la vida misma, y representa la resistencia y la re-existencia en el entendido de que ellas y ellos, mujeres y hombres indígenas, son también el territorio. En este sentido, desde Nuestra América, han emergido una serie de conocimientos situados. Conceptos como cuerpo-territorio o territorio-tierra, son conocimientos ancestrales y en tal sentido, son, lo afirmamos, una tradición intelectual en tanto ancestralidad.

Antes del feminismo, cuerpos territorio

Las mujeres indígenas de Nuestra América, siempre han luchado hombro a hombro junto a los hombres indígenas, en defensa de su territorio, que no es la tierra para producir alimentos únicamente. El territorio es lo que permite a las comunidades su esencia, su ontología, su ser. Y se es, en el territorio, tiempo-espacio. El ser, está ligado a la tierra, en el sentido de ser hijos e hijas de esta, no sus poseedores, como se considera en el pensamiento occidental, donde no ha ligazón con el territorio, sino con la tierra, como elemento productivo, al menos así lo es para los sectores terratenientes.

La lucha y defensa del territorio, por la autodeterminación y la autonomía, es histórica, en tanto comunidades que se identifican con un territorio donde están sus ancestros, sus lugares sagrados y de rito, sus alimentos, sus conocimientos, en pocas palabras su vida. Por ello, sin territorio no hay vida. Esta sin duda es una experiencia de alto valor colectivo. Pero las comunidades indígenas, no son monolíticas, a su interior, como en cualquier otro colectivo humano, afloran las contradicciones. Y una de ellas es el cómo estar y ser en el territorio. La mujer indígena lucha por la autonomía del territorio, pero también ha venido dando luchas intercomunitarias, sobre su autonomía como mujer dentro del territorio. Es decir, su estar en

el territorio. Esta doble lucha autonómica, es la que expondremos en esta apartado. El primer sustento, para estos “feminismos” comunitarios indígenas, son los cuerpos – territorios.

La lideresa e intelectual indígena, Lorena Cabnal (2010)³⁰⁹ plantea como un ejercicio de acción política la recuperación del territorio: “¡Recuperación y defensa de nuestro territorio cuerpo-tierra!”. Su postura es clara, está hablando de las luchas feministas, pero desde, o con otros elementos, que el feminismo occidental no suele esgrimir. Recuperación del territorio perdido, defensa del territorio poseído o recuperado y la ligazón del territorio con el cuerpo-tierra. Estos elementos sitúan la lucha de las mujeres indígenas, como ya lo señalamos, en diversas dimensiones de lo político, la lucha y defensa por la autonomía y la autodeterminación y como mujeres en su territorio.



Imagen tomada de /nacionmx.com/día-internacional-de-la-mujer-indígena/
Y modificada para efectos del presente estudio

Es una propuesta feminista que integra la lucha histórica y cotidiana de nuestros pueblos para la recuperación y defensa del territorio tierra, como una garantía de espacio concreto territorial, donde se manifiesta la vida de los cuerpos. Es esta una de las razones porque las feministas comunitarias en la montaña de Xalapán hemos levantado la lucha contra la minería de metales, porque la expropiación que se ha hecho sobre la tierra, por la hegemonía del modelo de desarrollo capitalista patriarcal, está poniendo en grave amenaza la relación de la tierra que tenemos mujeres y hombres, con la vida. Ha establecido la propiedad privada como garantía y

³⁰⁹ Cabnal, Lorena (2010). *Feministas siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario*. Guatemala. ACSUR-Las Segovias

legalidad de su tenencia, para asegurar que en un espacio en concreto pueda reinar. El proceso de expropiación de territorio tierra habrá que analizarlo desde cómo se fue instaurando con mayor fuerza con la penetración colonial, basado en el despojo y extracción masiva de los bienes naturales de pueblos indígenas, con lo cual la situación y condición de las mujeres indígenas en relación del bienestar que le proveía la naturaleza, para la promoción de su vida, se vio gravemente amenazado³¹⁰.

Esta relación vital y ancestral con la tierra, y las tradiciones de las comunidades indígenas no han impedido, que se cuestionen los constructos socio culturales al interior de esas comunidades y la relación establecida entre hombres y mujeres indígenas. El reclamo, no es solo porque se reconozca su lugar en las luchas históricas y políticas de sus pueblos, por ocupar cargos en las direcciones de sus organizaciones, sino por ser mujeres en sus territorios. Ello implica, plantear una problemática que no atenta contra la ancestralidad, pero que, si la problematiza, en el sentido de que se cuestiona firmemente el patriarcado.

Quizá una de las acciones más reveladoras, en el marco de esta emergencia de lo femenino en términos políticos, o sea el manejo del poder al interior de las comunidades, lo constituya la *Ley Revolucionaria de Mujeres* del EZLN. Esta Ley, es verdaderamente revolucionaria en si misma, hacia dentro del zapatismo y fuera del mismo. Un verdadero acontecimiento. Es la primera vez, al menos en el contexto Nuestramericano, y probablemente global, que, desde una organización revolucionaria, y dentro de su programa de lucha proyectada para a transformación de la sociedad, se incluya una Ley o mandato de este tipo. Más aun una Ley de cumplimiento inmediato hacia el interior del zapatismo. Ley que se construyó como tantas cosas del zapatismo, de manera colectiva. Hacia afuera del zapatismo, los feminismos occidentales y urbanos, han generado mucha teoría y análisis sobre las luchas de las mujeres, pero no han generado un documento de tales alcances, políticos, sociales y culturales.

La famosa Ley, apareció impresa por primera vez, en el órgano oficial de comunicaciones del EZLN, *El Despertador Mexicano*. N° 1, diciembre de 1993. La Ley, forma parte de la Declaración de Guerra que las fuerzas zapatistas hacen al Estado mexicano. Bajo la consigna de *Vivir por la Patria o Morir por la Libertad*, están en primer lugar las *Instrucciones para jefes y oficiales* del EZLN, en seguida aparecen las Leyes: *De Impuestos de Guerra; De Derechos y Obligaciones de los Pueblos en Lucha; De Derechos y Obligaciones de las Fuerzas Armadas*

³¹⁰ Óp. Cit. págs. 22-23

*Revolucionarias; De Reforma Agraria; De **Mujeres**; De Reforma Urbana; De Trabajo; De Industria y Comercio; De Seguridad Social y De Justicia.*

La Ley Revolucionaria de Mujeres, consta de 10 artículos³¹¹

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primero. - Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segundo. - Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercero. - Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarto. - Las mujeres tienen derecho a participar en los asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinto. - Las mujeres y sus hijos tienen derecho a ATENCION PRIMARIA en su salud y alimentación.

Sexto. - Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptimo. - Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octavo. - Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación o violación serán castigados severamente.

Noveno. - Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décimo. - Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señala las leyes y reglamentos revolucionarios.

³¹¹ La versión aquí citada es la publicada por el sitio: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionariamujeres>.

Una de las primeras inferencias que se podrían hacer en torno a esta revolucionaria Ley, es que las mujeres indígenas, no gozaban, o en su mayoría no, de estos derechos, que en su ley reivindica. Igualmente es importante señalar, que, si la Ley es asumida en los documentos oficiales del EZLN, es porque tal Ley tiene o posee todo el respaldo de la organización, lo que implica llevarla a la práctica. En la declaración de guerra, las leyes, son proyectadas como futuras leyes de un nuevo Estado mexicano, lo que, en este caso particular indica, que las mujeres indígenas hacían un llamado a todas las mujeres no indígenas a sumarse a la lucha, si consideraban que la Ley recogía sus sentires. En el mismo sentido se puede señalar que las zapatistas, han hecho un aporte valiosísimo a las teorías que sobre lucha feminista se han desarrollado en diferentes lugares del planeta. Este aporte intelectual iría en al menos dos sentidos, su construcción colectiva, y el análisis o raciocinio que las sustenta.

Esta Ley, de mujeres, por supuesto ha tenido sus tropiezos, pero sin duda es uno de los mandatos que más ha cobrado vida y fuerza al interior de las zonas de influencia zapatista. Su implementación, no sería posible sin territorio. Y esos territorios son las zonas autónomas y de autogobierno de los zapatistas, donde, *El pueblo manda y el gobierno obedece*. Primero conocidos como los *Aguascalientes* y posteriormente como los *Caracoles*. Allí, en los Caracoles, la Ley de mujeres y otros mandatos, se hacen efectivos, siempre bajo la amenaza latente de las tropas estatales y las bandas paramilitares de los terratenientes. Es decir, del capitalismo neoliberal.

Otro gran aporte, de esta Ley, es que, si se comprende en el triple contexto del zapatismo, de México y del mundo globalizado, las mujeres indígenas de Chiapas y en general el EZLN, establecieron de hecho, la guerra primero y posteriormente la política y el símbolo, contra el sistema mundo. Es decir, estas Leyes zapatistas, mostraban un camino, no el único, para confrontar la barbarie neoliberal, no para después sino para el ahora. Por eso, con sus limitaciones, que pueda tener, la Ley de mujeres es realidad en los Caracoles o territorios liberados. Al respecto y de manera autocrítica, en el año 2013, durante un encuentro internacional, denominado *La Escuelita Zapatista*. Se analizaron las dificultades y aciertos, los avances o retrocesos en el proceso de autonomía. El resultado del encuentro fueron los cuadernos titulados *La Li-*

*bertad según los Zapatistas*³¹². El cuadernillo III, está dedicado a las mujeres en el gobierno autónomo. Donde se analiza la aplicabilidad de la Ley de Mujeres. Veamos algunos de estos análisis.

Primero. - Las mujeres, sin importar su raza, credo, color o filiación política, tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Eso lo decimos muy claro que la mera verdad no hemos cumplido totalmente, lo hemos cumplido poquito, no se ha cumplido al 100%, pero sí hemos tratado de cumplir, las compañeras ya están tomando cargo en la educación, en la salud, ya están las compañeras tomando un cargo, como coordinadoras de la zona ya tienen un cargo, depende de ellas su área.

Tercero. - Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Vemos todavía que no se está cumpliendo mucho, lo estamos cumpliendo un poquito, hay algunas familias que ya deciden cuántos pueden cuidar, cuántos pueden tener. En este punto vamos avanzando poquito, todavía falta un poquito, hay mujeres que tienen un chingo de hijos todavía. Pero ya hay algunas familias que están entendiendo cuál es la consecuencia después, cuando la familia no se cuida, cuando la familia tiene muchos hijos, ya se alcanza a, entender un poquito las consecuencias.

Quinto. - Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

En este punto es importante que la pareja tenga un buen acuerdo porque solamente así en la familia pueden darle derecho a los niños y a las mujeres. Sobre todo, las mujeres que están alimentando o que están esperando su bebé, es importante que se alimenten bien, no que a veces las mujeres al último son las que comen si sobró comida y si no, pues no. En el análisis que se hizo en la zona vimos que ya se está llevando un poquito en la práctica, que todavía no está cumplido en su totalidad, es parte de las tareas todavía³¹³.

³¹² Manual de la Escuelita zapatista N° 1. La libertad según los zapatistas (2016). compilado por Pantaleón Riquelme. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Red de Solidaridad con Chiapas; América Libre; Tinta Limón; El Colectivo, ISBN: 978-987-24644-1-7

³¹³ Óp. cit. págs. 186-192

Como observamos, ni esta Ley, ni ninguna otra, de cualquier parte del mundo, se logra cumplir a cabalidad, no obstante, no es comparable las leyes incumplidas de un Estado para con sus habitantes, al esfuerzo crítico y mancomunado de los zapatistas por brindarse a si mismos una vida digna. De hecho, aunque las dificultades no faltan, aun así, se han propuesto ampliaciones a la Ley de mujeres, que la enriquecen y fortalecen aún más. Durante la *Escuelita*, se propusieron hasta 33 nuevas ampliaciones, veamos cuatro de las iniciales.

1. - Las mujeres tienen derecho a ser respetadas dentro de la vida familiar y dentro de la comunidad.
2. - Las mujeres tienen el mismo derecho que los hombres dentro de la comunidad y el municipio.
3. - Las mujeres tienen derecho a expresar sus sentimientos porque como mujeres por naturaleza tenemos sentimientos propios y somos más sensibles, es así que merecen un trato especial.
4. - Las mujeres casadas tienen derecho a usar los métodos de planificación familiar, sea artificial o natural, que ellas decidan o deseen, en acuerdo mutuo con el esposo.

Llámesele feminismo zapatista o no, lo cierto es que el movimiento avanza generando a su interior cambios sustanciales que produce mejoras en la vida cotidiana, que las zapatistas en tanto luchadoras, han alcanzado, cargos de dirección y combate significativos para las mujeres que las ven como ejemplo de cambios profundos en las relaciones de poder entre hombres y mujeres, indudablemente falta mucho camino por recorrer, por *caminar parejos*. Pero la semilla zapatista está dando frutos.

La lucha por el territorio, no ha sido exclusiva de las mujeres zapatistas, las mujeres indígenas caucanas integradas al CRIC o las mujeres indígenas del Movimiento Mapuche en general y en particular de la CAM. Igualmente han desarrollado luchas de igual a igual con los hombres de las comunidades. No obstante, de manera similar a las dificultades vividas por las zapatistas. Las indígenas de Colombia y Chile, se ven confrontadas al sistema de explotación neoliberal y extractivista de sus territorios, pero a tener que confrontar también prácticas culturales, patriarcales, internas que las invisibilizan como protagonistas de la historia. El daño, es mayor, cuando además de situaciones de opresión en sus comunidades, debe soportar la explota-

ción en todos los niveles del Estado societario y su modelo económico. Si al “daño” lo denominamos victimización, entonces las mujeres indígenas han sido múltiplemente victimizadas, y muchos más, como en el estudio que nos ocupa, si sus territorios son zonas de conflictos sociales y políticos, como ocurre en Chiapas, en Cauca o Araucanía. Pese a lo anterior, las mujeres indígenas en lucha, del CRIC, en el año 1993, lanzaron su Programa Mujer, que podría sostener algunas similitudes con la Ley de mujeres zapatista, pero no es nuestro interés, comparar sino “tejer” entrelazar conocimientos.

El Programa Mujer es un programa creado por mandato en el Noveno Congreso del CRIC en Corinto Cauca en el año 1993, obedeciendo a criterios y objetivos definidos por las mujeres indígenas del Cauca y ratificados por nuestras Autoridades. Orientados a propiciar el mejoramiento de las condiciones de vida de las mujeres indígenas del departamento del Cauca de una manera integral para que desde su especificidad como mujeres aporten a los procesos comunitarios y a su plan de vida de una manera consciente, propositiva y activa, además sean visibles y respetados sus procesos en todos los espacios como una forma de reivindicar los derechos de los pueblos en resistencia y lograr así una comunidad equilibrada, armónica y soberana³¹⁴.

A partir de la cita, se puede deducir, que, al interior del CRIC, quizá por los vientos renovadores que soplaron de la resistencia a la conmemoración de los 500 años, o porque al interior de la dualidad hombre-mujer dentro de la cosmovisión, particularmente nasa, se venía gestando la contradicción que demandaba un cambio cultural y enfrentar el patriarcado. Esto es en términos políticos, se requería, como has sido hasta el presente y cada vez más fuerte, el liderazgo de las mujeres para recuperar y defender el territorio.

Para los nasa su cosmovisión está basada desde la ley de origen, desde donde se puede entender la relación con la naturaleza misma, distinguiendo lo femenino y lo masculino como portadores de la creación, *Uma* y *Tay* son los abuelos que dieron origen y son los que ordenan la vida, son Sol y Luna, están en constante relación con los demás seres espirituales y de la naturaleza, los cuales son portadores de conocimiento y están en constante relación con los seres humanos que allí habitan; para los Nasa la relación entre lo espiritual y como conducir la vida

³¹⁴ Programa Mujer. Consejo Regional Indígena del Cauca. Noveno Congreso. En: <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/programa-familia/programa-mujer/>

están íntimamente relacionadas y presente en todos los campos sociales y políticos de las comunidades³¹⁵.

Desde la cosmovisión, es decir, desde la razón indígena. El Noveno Congreso consideró que las violencias de todo tipo, que para ese entonces vivía el Departamento del Cauca, era generado por factores internos y externos, que desarmonizaban el territorio. En tal sentido, uno de los objetivos del Programa Mujer, era contribuir a armonizar el territorio, armonizando las relaciones hombre – mujer, entre otras cosas por la violencia al interior de las comunidades, donde las víctimas principales eran mujeres y niños y por la necesidad de fortalecer la defensa del territorio y la cultura. Actividad política, que, por su carácter colectivo, no recae, en el hombre, sino que es una necesidad comunitaria, donde mujer y hombre, juntos defienden el territorio o lo recuperan.

El Programa, en un primer momento se afincó sobre tres ejes, “*Organización*: Crear condiciones para el desarrollo organizativo de las mujeres. *Capacitación*: En lo Político-Organizativo, Social-cultural y económico. *Investigación*: Reconocimiento y promoción de nuestras cosmovisiones, conocer la situación de las mujeres y los avances en los procesos iniciados y simbología en los tejidos de los pueblos indígenas del Cauca”³¹⁶. Estos ejes buscaban darles un protagonismo aun mayor y un reconocimiento real a las mujeres del CRIC, en sus capacidades de liderazgo y no solo como mantenedoras de la vida.

La manera como las mujeres del CRIC, han trabajado desde 1993 para fortalecer el Programa, es con las Mingas, reuniones de labor comunitaria, en este caso fundamentalmente de mujeres. En estos encuentros la palabra y el saber, la experiencia, de las mujeres jóvenes y de las Mayoras en central, en los procesos de empoderamiento al interior de las comunidades que conforma el Consejo. Es innegable, que el proceso a pesar de las falencias que pueda tener, ha sido éxitos. Hoy lo vemos reflejado en lideresas de la talla de Aida Quilcué.

A través de las *mingas de pensamiento* se direcciona desde la necesidad, el sentir, la realidad y experiencias que se consolidan en las comisiones donde se debate y hacen propuestas para ser aplicadas y que minimicen las violencias hacia las mujeres y la comunidad.

³¹⁵Muñoz Millán, María del Carmen (2013). Mujeres Nasa: tejedoras de vida y de resistencia. Tesis Maestría. Flacso – Ecuador. Programa de Antropología. pg 31

³¹⁶ Programa Mujer, CRIC. Óp. cit.

La *conversa* es muy importante teniendo en cuenta el alto grado de analfabetismo que hay en las comunidades y principalmente en las mujeres indígenas y por el rescate de la transmisión del conocimiento, saberes, prácticas que se hace a través de la oralidad que se hace de generación en generación.



También son muy importantes las comisiones ya que las mujeres indígenas son altamente calladas y tímidas, ejercicios que buscan superar la discriminación mediante el reconocimiento de que la igualdad jurídica y política no constituyen una igualdad real y para el logro de esta, permiten un trato diferenciado en circunstancias que se consideren relevantes, mediante la adopción de medidas que den posibilidades a quienes históricamente son discriminadas³¹⁷.

En la misión general del Programa, se señala que; “Tenemos como misión generar políticas y estrategias de participación, equidad y armonía desde nuestras cosmovisiones para la resistencia y pervivencia de nuestros pueblos indígenas.”. La pervivencia no es posible sin la relación con el territorio, en tal sentido, las mujeres del CRIC, también son cuerpos que resisten.

³¹⁷ Programa Mujer, CRIC. Óp. cit. Imagen tomada del mismo sitio.

Cuerpos territorio. Una manera de hacer esto comprensible, es con la explicación que ofrece Muñoz (2013), cuando señala en la cosmovisión de las mujeres Nasa, sus ciclos de vida.

Como lo describe la cosmovisión la mujer Nasa es concebida desde sus etapas de vida en relación con la tierra, la producción en los tejidos, la huerta y la procreación, a su vez la luna representa la segunda esposa del sol, ya que la primera fue la tierra, la mujer Nasa es concebida como parte del equilibrio junto con el hombre dentro de la comunidad. Esta relación de simbología permite acercarse a la esencia cultural desde donde se concibe la presencia de la mujer Nasa en los diferentes espacios.³¹⁸

Lo que debe comprenderse, en la lucha de las mujeres indígenas, es que, si bien pueden tener en común, con las mujeres occidentalizadas y los feminismos que estas proponen, la lucha contra la discriminación, la violencia machista, la defensa de los derechos humanos para las mujeres. Los feminismos occidentales, a pesar de su discurso liberador, sigue siendo hegemónico, colonialista y extrañamente paternalista. Pues sigue considerando a las mujeres indígenas como menores, que aún no son capaces de desprenderse de tradiciones “machistas y patriarcales”. Como ejemplo. El informe rendido en 2018, por representantes del CRIC, sobre el encuentro de Mujeres que Luchan, convocado por el EZLN.

Sólo quiero dar un ejemplo de una conversa que se hizo muy aireada en uno de los comedores entre algunas de esas feministas blancas racistas (y un largo etcétera que nos define más allá de lo que decimos ser):

-No puedo creer lo que me acaban de confirmar. Me dicen que el sábado en la tarde van a dejar entrar a los hombres.

– ¿Cómo así? ¡Esto no puede ser posible! Gritaron en la mesa, casi todas al mismo tiempo. Se agarraban la cabeza y hasta manoteaban.

– Pero ¿por qué?, si es claro que esto es un Encuentro de Mujeres. No podemos permitir esto. ¡Qué falta de coherencia! Es muy diciente que los dejen entrar el sábado en la tarde ¿entienden? Finalmente son ellos los que van a clausurar.

– Esto es terrible, es totalmente incoherente. Yo creo que si dejan entrar a los hombres debe ser solamente para que vengan a lavar las letrinas.

– Claro, para eso es que sirven. O mejor, que los dejen entrar y los pongan a desfilan y así nosotras les podremos gritar: ¡oye qué culo que tienes...!

³¹⁸ Óp. cit. pg. 68

– Esto es incoherente. ¿Ya vieron a las zapatistas adolescentes? Andan cargando unos niños grandísimos que sus pies casi tocan el piso. Yo sí me acerqué y les pregunté si eran hijos de ellas y lo que me dijeron es que son sus hermanos. Les dije que por qué los cargaban ellas y no sus madres. Ellas dijeron que en la comunidad así es la costumbre.

– ¡Qué horror! Nos va a tocar buscar a esas madres irresponsables y decirles que ellas son quienes deben encargarse de sus hijos y que no les carguen la responsabilidad a sus hijas.

Estas mujeres, que afortunadamente no eran la mayoría, necesitan más tiempo para aprender a escuchar, ver y entender otros mundos más allá del predominantemente establecido. Necesitan mirarse al espejo y reconocer lo que en realidad representan, lo que en realidad son, porque la máscara que tienen a nombre de la lucha por las mujeres, se les empezó a aflojar y cuando se les caiga va a ser muy duro ver el macho que las habita. También siento lástima por ellas, por la forma como nos juzgan y denigran de nuestras costumbres, pues desde el mundo individualista que viven necesitan más cuidado y paciencia para que logren entender la vida colectiva. Claro, si es que hay la intención de hacerlo³¹⁹.

Esta vida colectiva, también, da sustento, no sin contradicciones internas, a las luchas de las mujeres Mapuche. Ellas, al igual que sus pares de Chiapas y del Cauca. Han desarrollado en sus comunidades de Araucanía y Bio Bio, luchas al interior de las *lof* (comunidades). Han tenido que organizarse dentro de las organizaciones políticas, reclamando desde lo ancestral su rol, que no es únicamente el de cuidadoras o dadoras de vida, también lo es de lucha, que, desde siempre, han dado de igual a igual con los hombres, entre otras cosas porque su cosmovisión completaría así lo exigen. Pero ha sido el machismo y el patriarcado interno y externo el que ha puesto trabas a su liderazgo. Dado que, “Ahí donde esta posibilidad de participar de su cultura no existe, el sistema de exclusión patriarcal redundante en una mistificación de lo dual primigenio y la dominación, casi siempre acompañada de explotación, de las mujeres”³²⁰.

³¹⁹ <https://www.cric-colombia.org/portal/i-encuentro-de-mujeres-que-luchan-retazos-de-incomodidad-y-trazos-de-gratitud/>

³²⁰ Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México. Editorial Corte y Confección. Pg. 82

No obstante, a partir de 1992, su acción en tanto mujeres con intereses propios, pero no desligados de la comunidad, ha venido en ascenso. Han asumido cargos de orden ritual y político, como el de Patricia Troncoso en la dirigencia de la CAM.

Las mujeres Mapuche poseen su relación con el territorio, ellas por su múltiple papel en la comunidad, dadoras de vida, cuidadoras de los hijos, sembradoras, etc., asumieron una carga aún más pesada que la de los hombres, cuando la guerra de defensa del territorio se perdió, al lado y lado de la frontera y se impusieron los Estados de Chile y Argentina. Las pocas tierras, en que fueron reducidos, hizo que las relaciones comunitarias se trastocaran, el alcoholismo y el maltrato hacia la mujer se hizo más evidente, y la paridad o complementariedad ancestral, fue perdiendo sentido. Con el devenir de 1992 y la necesidad de recuperar tierras y territorios era menester recuperar los menores elementos de la ancestralidad. Eso incluida no solo la antigua paridad, sino el rol central de la mujer en sus comunidades.

En muchas sociedades indígenas las mujeres cumplen una función central como “reproductoras culturales”. Son ellas las que transmiten a sus hijos las tradiciones de la cultura a la que pertenecen, las que incluyen desde saberes prácticos propios del hogar –cocinar determinado plato o saber comportarse ante los extraños–, hasta los conocimientos más esenciales y abstractos: la lengua, las creencias religiosas y morales, la historia, los roles. **En el caso de las mujeres mapuche, eso fue determinante en la conformación del Wallmapu**; esto es: en la unidad lingüística y cultural que albergaba tanto a mapuches como a lafkenches, picunches y huilliches a lo largo de una buena parte de lo que hoy es Chile³²¹.

Esta cita de Catalina Olea, no solo afirma el rol de las mujeres indígenas en la construcción de sus comunidades y el sostenimiento de las mismas en todos sus aspectos y espacios-tiempo. En el caso concreto, de las luchas por recuperar el antiguo Wallmapu. Este ideal no sería posible, si mientras los hombres guerreaban y perdían la guerra de defensa, las mujeres en la retaguardia lo conservaban y después en las reducciones, lo conservaron, ancestralmente en sus corazones y memorias. El presente en pasado. En tal sentido, en el mundo Mapuche, el concepto de territorio cuerpo-tierra, posee igualmente notable sentido. En entrevista realizada por Duquesnoy (2015) a una lideresa comunitaria, ella relata del siguiente modo su lucha y la

³²¹ Olea Rosenbluth, Catalina (2010). La mujer en la sociedad mapuche siglos XVI a XIX. Chile. Servicio Nacional de la Mujer SERNAM. Pg. 19. Negrita nuestra.

relación con el territorio. “En nuestra cosmovisión, la tierra, la ñuke mapu (madretierra) es lo que nos da identidad. Es la base de todo. Somos de la tierra. Nuestra cultura es de la tierra. Nuestro idioma es de la tierra (“mapadungun” significa “lengua de la mapu”). Recuperar uno es recuperar el otro”, señala Celia (mapuche williche urbana, Puyehue, Décima Región, en plena fase de reapropiación de su cultura)”³²²

Estos cuerpos territorios, además de ser ancestralidad, los son en carne viva. Esto es las mujeres indígenas en el marco de las sociedades hegemónicas han padecido iguales o peores violencias que las mujeres no indígenas. El hecho histórico mismo hace que ellas y sus comunidades sean discriminadas por otras mujeres como lo vimos en el informe de delegadas del CRIC. Pero no es por odio de mujeres hacia mujeres. En realidad, es la discriminación socio cultural que la sociedad hegemónica ha inculcado con el mestizaje. Con la idea, de que quien no se mestizo, se mantuvo en incivildad, en barbaridad, y supuesta muestra de ello, son las pieles, las formas de llevar el cabello (trenzas, por ejemplo), los atuendos, el idioma, los rituales, etc.

Frente a las violencias históricas, al olvido, a la verdadera barbarie hegemónica y neoliberal, y contra las violencias patriarcales internas y externas, las mujeres indígenas, al igual que otras mujeres de mundos no indígenas, se ha rebelado, pero sin copiar patrones, si lo han hecho, los han contextualizado a sus relaciones comunitarias. Estos cuerpos racializados por el poder, han dicho ¡Basta ya! y se han tornado en cuerpos en rebeldía. En la cultura occidental centro europea, y las culturas dependientes de esta, como las latinoamericanas, cuando se hace referencia al cuerpo, normalmente es un cuerpo racializados en términos de arquetipos blancos y masculinos. Y si son cuerpos femeninos igualmente el arquetipo es blanco. Lo blanco no es propiamente el color, sino la cultura subyacente a ese cuerpo. Esto es la cultura que emergió con el capitalismo y su devenir en neoliberalismo y globalización hegemónica.

Julie Barnsley (2008)³²³ plantea, en su crítica a la construcción occidental del cuerpo. Que él mismo, es objeto de uso en occidente, el cuerpo no es aquello que contiene al sujeto, sino un instrumento de la razón, –indolente, diría Sousa–. Es decir, el cuerpo que trabaja, que produce, o que fue o es esclavizado, maltratado, en función de una razón que se presupone superior incluso en su propia cultura. Los obreros, hombres, mujeres y niños, de las primera y segunda

³²² Duquesnoy (2015). Óp. cit. pg. 99

³²³ Barnsley, Julie (2008). El cuerpo como territorio de la rebeldía. Caracas-Venezuela. Gaceta Oficial, Gaceta Oficial Nro. 362.860. Ediciones Unearte.

revolución industrial, serían un ejemplo de ello. Situaciones como esta, según la autora, radican en la dicotomía o división que la racionalidad occidental desde Grecia, generó sobre el cuerpo, apartándolo del pensamiento y de la naturaleza. Es decir, deshumanizándolo, aunque el discurso fuese humanista. Degenerando finalmente en un ser corpóreo, pero perdido de sí, con presente, pero sin pasado, una premisa agotada que daría paso o abriría el camino a la posibilidad de un nuevo planteamiento sobre la relación seres humanos entre sí y con la naturaleza, es decir, el posthumanismo propuesto por Braidotti. Señala Barnsley:

En Occidente los cuerpos saben concienciar más la enfermedad y la muerte que la vida y el bien-estar corporal. Heredamos un legado complejo y contradictorio, la particular interpretación ideológica influye fuertemente sobre nuestros comportamientos corporales, creencias y procesos mentales. A la vez, este comportamiento influye sobre nuestras propias posibilidades de percibir nuestro cuerpo y el de los demás. Impulsado por el poder, la riqueza o el miedo a lo desconocido, el cuerpo ha sido sistemáticamente maltratado y humillado, utilizado para fines políticos precisos en vez de ser cultivado respetando su propia naturaleza y la de los demás³²⁴.

Los cuerpos territorio de las mujeres indígenas, son cuerpos en rebeldía, entre otras cosas, porque pese a la violencia corporal y simbólica de que ellas, por medio de su cuerpo han sido objeto. Resisten la cosificación. No ha dejado su vínculo con la naturaleza, se saben hijas de la Tierra, igual que sus comunidades. Su triunfo, aunque no parezca es seguir fieles a este vínculo milenario, que, pese al avasallamiento, desde 1492 a hoy, occidente no ha podido romper. Este inmenso triunfo, por supuesto no es reconocido por la hegemonía. De otro lado, el cuerpo de la mujer indígena, al luchar por la recuperación de tierras y del territorio, –al liberarlo, de la presencia de ejércitos de izquierda y de derecha, como en Colombia. O de las forestales como en Chile. O de proyectos de trenes, como en México–. en el mismo espacio-tiempo de esa lucha, o en paralelo a él, luchan porque su cuerpo sea suyo, es decir, que se reconozca su esencia, de cuerpos-mujeres. Esto es, que, al interior o en el contexto de la histórica lucha indígena de resistencia desde 1492 hasta hoy, se desarrollan otras historias en tanto luchas. Una de esas luchas y por tanto historia interna o al interior, son las que las mujeres indígenas de Nuestra América han venido desarrollando, reclamando su lugar en todos los aspectos en las estructuras comunitarias, colectivas y ancestrales. En otras palabras, si ellas también luchan por la tierra y el territorio, se han ganado el derecho de ser ellas, en tanto

³²⁴ Óp. cit. págs. 33-34

cuerpos feminizados, en esas tierras y en esos territorios. Ya hemos nombrado los liderazgos de mujeres como Aida Quilcué o Patricia Troncoso. Pero en otros aspectos empiezan a hacer reconocer su lugar, como en lo espiritual ancestral. El ejemplo citado por Duquesnoy (2015), es bastante diciente.

En los primeros días del mes de marzo de 2012 la joven mapuche williche Juana Cuante, vecina de la comunidad Pitriuco (parte de la comuna de Lago Ranco), Región de los Lagos en Chile, fue investida como lonkozomo (mujer lonko) mediante una ceremonia ritual oficial del mundo mapuche, el llamado Amun Tuwun (levantamiento ancestral). Este evento, en apariencia anodino, combinado con varias observaciones colaterales, venía a confirmar una intuición simple: algo inusual empezaba a atravesar las estructuras de poder entre los propios williche³²⁵.

La historia la hacen los pueblos, pero los pueblos no son abstracciones, son cuerpos, que luchan, que resisten, victimizados, reconocidos, etc. En tal sentido, los cuerpos territorio de las mujeres indígenas son cuerpos con historia y constructores de historia, pero no individual, de grandes personajes, sino en colectivo, donde las lideresas, lo son por su prestigio, esto es, por los servicios que ha prestado a sus comunidades. Como el caso citado de Juana Cuante. Este reconocimiento, debe entenderse en la recuperación de las tradiciones, no por conservadoras, sino porque forman parte de la necesaria existencia comunitaria, sin ellas, las comunidades no existirían. Esto nos lleva al plano, ya señalado en párrafos anteriores, pero explicitado aquí: como resistencia cultural, han sido las mujeres indígenas, las encargadas de transmitir la lengua original para que no se pierda, sus tradiciones espirituales, sus medicinas ancestrales, los tejidos, entre otros. Sin esta resistencia, las grandes resistencias no serían historia ni históricas, podríamos decir pues, que existe una red de micro historias, que sostienen o dan sustento a la macro historia de las comunidades indígenas y sus organizaciones políticas, como el caso del EZLN, CRIC y CAM.

En estas historias dentro de la historia, las mujeres indígenas de Nuestra América, igualmente reclaman su cuerpo para ellas, como en el caso, de las mujeres Nasa del CRIC, que luchan, no por destruir sus comunidades, sino por transformarlas, sin que estas pierdan su esencia. Tarea no fácil en ninguna comunidad indígena, pues casi todas, poseen el fundamento de la complementariedad hombre-mujer desde las cosmovisiones. No obstante, bien sea por patriarca-

³²⁵ Duquesnoy (2015). Óp. cit. pg. 85

lismos ancestrales, o permeados por los patriarcados colonialistas, lo cierto es que el hecho de que las mujeres indígenas luchan por ciertos niveles de autonomía al interior de sus comunidades no deja de generar tensiones. Pese a ello, la lucha se ha desarrollado con variados niveles, porque, aunque las comunidades se sustenten en la cosmovisión dual, esta complementariedad no logra poner freno a violencias domésticas y comunitarias. Marcela Amador (2017), en una investigación iniciada en 2012 con mujeres indígenas del norte del Departamento del Cauca, señala que:

Durante todo el proceso de co-construcción de conocimiento, tanto las compañeras nasa como yo hemos tenido que enfrentar los conflictos y tensiones que han generado las prácticas de impugnación del silencio sobre las violencias intradomésticas e intracomunitarias. [...] las experiencias de las compañeras nasa y su “lucha” contra las violencias que viven revelan que no están amenazando la unidad, sino transformándola. Si desde el nasa yuwe ser nasa es ser gente, en este proceso de politización las compañeras están buscando acceder a la condición de ser nasa: ser gente, ser humanas. Así, en su trabajo diario de construir la “violación sexual” intradoméstica e intracomunitaria como un problema, interpelar las maneras desiguales en las que opera la justicia comunitaria para las mujeres, erigir la lucha contra las violencias como canon e identificarse con ella, las compañeras no solo trazaron el repertorio de diálogos, tensiones y contradicciones que moldean sus relaciones con los interlocutores que se encuentran en el horizonte de sus relatos, principalmente los compañeros-pareja o compañeros-comuneros, la generación femenina que las precede y las ONG. También se presentaron a sí mismas como agentes y sumaron así un nuevo sentido para su histórica lucha contra el despojo territorial, la exclusión y la discriminación, recomponiendo, resignificando y reactualizando su identidad como “compañeras” a través de la lucha contra las violencias de las que son objeto³²⁶.

Silvia Rivera Cusicanqui (2014)³²⁷ al igual que Julieta Paredes (2010)³²⁸, coinciden en señalar, que si bien, antes de 1492, las cosas no eran perfectas, la cosmovisión indígena, es decir, su

³²⁶ Amador Ospina, Marcela (2017) *Un fantasma recorre el norte del Cauca: el fantasma del (los) feminismo(s). Encrucijadas del género y la investigación solidaria sobre las experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca, Colombia*. Em: Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana VOL. 7, NO 1 |Enero / Junio.

³²⁷ Rivera Cusicanqui, Silvia (2014) La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En: *Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala*. Popayán. Ediciones Universidad del Cauca. ISBN: 978-958-732-151-7

razonamiento sobre su mundo, permitía que la dualidad complementaria fuese funcional y no rígida. Lo que no le restaba acción al patriarcado, Que tal proceso, vino a ser permeado, –entronque– por los procesos de colonización de Europa primero y después de los Estados nacionales, que, por medio de sus instituciones, religiosas como las iglesias doctrineras, educativas y otras prácticas hegemónicas, derivaron en la degeneración de lo propio sociocultural de la antigua Abya – Yala.

Se ha documentado en los Andes un sistema de género en el que las mujeres tenían derechos públicos y familiares más equilibrados con sus pares varones, los que comienzan a ser trastocados tan solo en décadas recientes. [...] la ‘modernidad’ (que llegó en los años setenta al ayllu Qaqachaka por la vía de los ‘clubes de madres’), contribuyó a crear una imagen maternalizada de las mujeres, en la que resultaban desvalorizados sus saberse como pastoras, tejedoras y ritualistas.³²⁹

Tenemos que reconocer que hubo históricamente un entronque patriarcal entre el patriarcado precolonial y el patriarcado occidental Para entender este entronque histórico entre los intereses patriarcales, nos es útil recuperar la denuncia del género para descolonizarlo en su entendido que las relaciones injustas entre hombres y mujeres sólo fueran fruto de la colonia, y superarlo, como concepto ambiguo fruto del neoliberalismo. Superarlo, decíamos, en la reconceptualización que desde el feminismo comunitario hoy hacemos, y trascenderlo como tarea revolucionaria a la que hoy el proceso de cambios nos convoca, especialmente a las mujeres.³³⁰

Si asumimos con estas intelectuales indígenas, que, sus análisis se sustentan en buena medida en realidades concretas, aunque no homogéneas, podemos comprender, porque, las luchas actuales, desarrolladas al menos durante los últimos 20 años (1994-2014) por las mujeres indígenas, no son similares, a los feminismos occidentales. Lo que, si podemos afirmar, como lo presenta Francesca Gargallos (2006) (2014), es que llámense o no feminismos indígenas o comunitarios, estas mujeres han desarrollada una serie de acciones a lo largo y ancho del continente, y en el caso del EZLN, CRIC, CAM, que han abierto caminos para sí mismas y sus comunidades en pos de la liberación de sus territorios y sus cuerpos.

³²⁸ Paredes, Julieta. (2010). Hilando fino, desde el feminismo comunitario. La Paz-Bolivia: Mujeres Creando Comunidad.

³²⁹ Rivera, Óp. cit. pg. 123

³³⁰ Paredes, Óp. cit. pg. 71

La lucha por la educación propia

En general, en Chile, Colombia y México, existen normativas fundamentadas en el derecho internacional y la legislación local en cuanto a la educación indígena normalmente vinculada a una educación bilingüe (lengua o lenguas nativas y la lengua española), incluso existen procesos de formación de etnoeducadores³³¹, pero estos, en sí mismos no satisfacen los anhelos e intereses de las comunidades indígenas, puesto que por lo general, estos procesos distan muy poco de los planes de estudio o Proyectos Educativos Institucionales establecidos a nivel nacional y si algo reclaman los indígenas es el reconocimiento a la diferencia, es decir, que estamos ante la presencia de un conflicto en el campo del saber.

Una forma de dirimir tal conflicto, es el ejercicio autónomo de orden educativo que durante años han desarrollado algunas de las comunidades indígenas de Nuestra América. Para el presente caso, las experiencias de CRIC; EZLN Y CAM, en Colombia, México y Chile respectivamente.

Estas y otras comunidades indígenas a lo largo y ancho de Nuestra América, han luchado por diferentes medios, por su reconocimiento como pueblos, en algunos casos, han exigido la devolución de tierras ancestrales, en otros que los Estados nacionales adquieran un carácter multicultural e intercultural y la protección y reconocimiento fundamentalmente de sus culturas, esto es costumbres ancestrales, saberes y lenguas propias.

En este sentido, una de las luchas más fuertes e importantes que los pueblos indígenas han reivindicado a los Estados es la educación propia, que ha pasado por diferentes momentos, como la etnoeducación o la educación inicialmente dada por la iglesia y finalmente por la autodeterminación de generar procesos de educación propia en sus territorios.

Educación propia

³³¹ Para el caso de Colombia, la Etnoeducación es la que se ofrece a grupos o comunidades que integra la nacionalidad y que posee una cultura una lengua unas tradiciones y unos fueros propios y autóctonos. Educación que debe estar ligada al ambiente, al proceso productivo, al proceso social y cultural con el debido respeto a sus creencias y tradiciones." (Ley General de Educación de 1994.)

Una forma de ejercer la autodeterminación en los territorios pasa por implementar procesos educativos propios y diferenciados de las formas hegemónicas en que los Estados imponen la educación, esto es las educaciones otras.

Esto podría aparecer como algo novedoso a la luz de los nuevos discursos y posturas decoloniales, que sin duda han contribuido a comprender las luchas por la autonomía y la libre determinación de los pueblos. Pero los documentos históricos nos demuestran que los pueblos indígenas que sobrevivieron la invasión europea, llamada eufemísticamente “descubrimiento” y sus etapas de “conquista” y “colonia” no perdieron, –pese al avasallamiento y la imposición de una hegemonía extraña a su cultura y costumbres ancestrales–, el deseo de mantenerse “libres”. Por el contrario, durante la etapa de formación republicana, pos revoluciones de independencia, realizaron múltiples peticiones a los nacientes Estados-nación con el fin de que aquellos garantizaran su reconocimiento como pueblos ancestrales y por tanto el reconocimiento de sus territorios y conservar en ellos sus prácticas ancestrales, sin por eso dejar de ser “ciudadanos” de los Estado-nación, por el contrario reclamaron también para ellos los “beneficios” de la modernidad, al menos en los aspectos generales, como carreteras, acueductos, salubridad y educación entre otros.

Si, nos referimos a los procesos propiamente educativos, tenemos que señalar que estos no necesariamente están ligados al reconocimiento de orden jurídico y constitucional de parte de los Estados nacionales, por ejemplo, en Colombia y Chile, la pretensión de una educación propia construida y desarrollada según sus propios intereses educativos y sus propias cosmogonías están dadas desde antes de que se produjeran reformas constitucionales que “reconocían” a los pueblos indígenas.

En 1936, por ejemplo, el pueblo mapuche en su Memorial de la Junta General de Caciques del Butawillimapu de 1936 ya hacia evidente su accionar en pro de la libre determinación y autonomía, con objetivos claros de recuperación identitaria y una herramienta para hacerlo era la educación, pero no la que el Estado chileno les negaba o les imponía, sino una propia, en este sentido, Silvia Retamar (2018) señala que:

En el memorial que la Junta General de Caciques del Butawillimapu presentó en 1936 al presidente de la república de Chile, se establecen las directrices para la educación en territorios *williche*, fundamentadas principalmente en levantar colegios propios que enseñen en el idioma indígena y que, además, esta enseñanza se propague hacia todos los colegios fiscales de la república. Esta

alusión a la necesidad de contar con educación propia tiene un mérito incalculable, ya que refiere no solo a exigencias en el plano de la interculturalidad crítica -al extender la enseñanza mapuche también para la mayoría, sino que además, se adelanta en ámbitos pedagógicos y de autonomía educativa, al demandar que la elección y formación de los maestros se haga a criterio propio y de acuerdo a la realidad local, tal como se señala en el punto sexto del documento mapuche: “Y para las primeras letras se nos dé facilidades para nombrar personas sin diploma y por cuenta propia de los señores Caciques y del pueblo en general” (Memorial, 1936). Esta petición surge de la necesidad de una educación que les permita comprender de manera estratégica las dinámicas del conocimiento ‘para el progreso’, y a su vez, salvaguardar la forma de vida, tradiciones, historia y formas de comunicación, que hasta ese momento habían sido vulneradas por las sucesivas hordas de colonos asentados en la región y por el estado chileno. En ese contexto, el concepto de autonomía se erigía principalmente como un dispositivo de libertad acotado a la designación de personas encargadas de aprender y formar en el idioma propio³³².

En las sucesivas reuniones de la Junta General de Apo Ülmen o Caciques de 1937, 1939, 1961, 1962, 1963 y 1968 las demandas siguen siendo fundamentalmente las mismas, centrando su atención en la recuperación de sus territorios y en la conservación de los pocos que poseían desde el tratado colonial de *Las Canoas de 1793 y Títulos de Comisario*³³³

Para el año 1939, cuando se desarrolla la segunda Junta General de Apo Ülmen, en Colombia, el líder indígena Manuel Quintín Lame Chantre escribía su libro *Los pensamientos de un indio que se educó en las selvas colombianas*, y que es uno de los pilares sobre los cuales el Consejo Regional Indígena del Cauca ha organizado toda su acción de educación propia.

Los pensamientos de un indio que se educó en las selvas colombianas, es un verdadero testimonio de vida y resistencia de Quintín Lame, pero fundamentalmente encierra una serie de concepciones filosóficas (pensamientos) en torno a como se desarrolla la relación estrecha

³³² Retamal Cisterna, Silvia (2018). Nociones de autonomía educativa y su alcance en el territorio Mapuche Huilliche (Chile). En: Revista Espacios. Vol. 39 (Nº 25). Pág. 4. ISSN 0798 1015

³³³ Este tratado hace parte de los denominados Parlamentos o tratados de paz que desde el año 1592 se dieron entre los mapuche y España y que trascendieron también a las formaciones republicanas después de las revoluciones de independencia en las nacientes Chile y Argentina. “CP” Contreras Painemal, Carlos “Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina” Universität Berlin, 2010 (Tesis)

entre el ser humano y la naturaleza de la cual ha nacido y vivido. Y esto es central en el pensamiento de Quintín Lame (2004), porque se considera no un hombre, sino un ser vivo más en la naturaleza de la cual él también aprende, como aprenden de ella otros seres vivos.

La Naturaleza humana me ha educado como educó a las aves del bosque solitario que ahí entonan sus melódicos cantos y se preparan para construir sabiamente sus casuchitas sin maestro ...Allá en el bosque y no ha recibido compendios de estudios de los más recientes y renombrados pensadores, hombres que han recibido educaciones magistrales y clásicas de todas las ciencias...Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer, se crio y se educó debajo de ellas. (p. 148)

En el caso mexicano, la autonomía y la autodeterminación de los pueblos indígenas, simplemente no fueron reconocidas, porque a la sazón de la época, las ideas de la ilustración se impusieron tras las guerras de independencia y en la formación de la República, con la constitución de 1824, se cobijó a todos los habitantes como ciudadanos, bajo el ideal de la igualdad. Pero tal igualdad en el trasfondo lo que hizo fue desconocer a los habitantes ancestrales de aquellas tierras, no obstante, que algunos legisladores hicieron infructuosos intentos de que la República y los Estados que la constituían, reconocieran a los antiguos habitantes de México como sus legítimos herederos, a tal efecto, en Guadalajara, se promulgó la Ley denominada *Gobierno Particular de los Pueblos Indígenas* promulgada el 30 de septiembre de 1828, pero como lo dice Bárcenas³³⁴ tal reforma constitucional lo fue solo de nombre, el reconocimiento real y concreto a las comunidades indígenas tendría que esperar muchos años aun. En lo relativo a educación esta misma Ley promulgaba la creación de escuelas indígenas, en las que incluso pudiese haber “instructores indígenas”. Al respecto Bárcenas señala que:

La ley contemplaba que habría escuelas de primeras letras en todos los pueblos «si fuera posible», en ellas deberían existir «buenos preceptores³³⁵ adictos al sistema», quienes además de enseñar a leer, escribir, y contar; los deberían instruir en los principios de la religión católica y de sus derechos civiles y políticos. En ese mismo sentido, se escogería entre los indígenas que supieran leer y escribir uno de cada tribu para enviarlos a Guadalajara o México «a

³³⁴ Bárcenas, López Francisco. *Autonomía y derechos indígenas en México*. Universidad de Deusto. Instituto de Derechos Humanos. Bilbao 2006. ISBN: 978-84-9830-589-0

³³⁵ preceptor, preceptora. Persona que en una casa acomodada se encargaba del cuidado y educación de los niños.

instruirse en el método de la enseñanza por el sistema lancasteriano³³⁶, para que vuelvan a enseñarlos a sus compatriotas con la calidad de preceptores» La ley no olvidaba a las mujeres y, así, disponía que se establecieran, donde se pudiera, «escuelas para la enseñanza de las niñas, a quienes además de leer y escribir, se les enseñara a coser, labrar o bordar y todo el aseo propio de su sexo». Estas disposiciones buscaban la desaparición de las culturas de los pueblos indígenas para que sus integrantes asumieran la dominante, llamada cultura nacional, sin serlo. (p. 60)

Años después, la Revolución Mexicana, convocó a los sectores populares a sumarse a la lucha, entre ellos las comunidades indígenas, particularmente las del sur del país, pero a pesar de efectivamente haber formado parte de las filas revolucionarias tampoco sus particulares reivindicaciones se hicieron realidad en la Constitución Revolucionaria de 1917, que actualmente, con reformas, continúa rigiendo los destinos políticos de México.

La lucha por una educación propia, va más allá del hecho mismo de que los Estados reconozcan en sus respectivas normas constitucionales los derechos de los pueblos indígenas consagrados o promovidos desde la ONU y la OIT y ratificados por los parlamentos de los Estados en general.

La autonomía (gobierno propio) y la autodeterminación, con todo lo que ello implica, el reconocimiento del territorio, que para los indígenas no es una cuestión de mera reforma agraria y entrega de tierras para el cultivo, sino que, su reclamo histórico es por las tierras de sus ancestros, o de territorios sagrados como la hacienda La María Piendamó en el Cauca colombiano³³⁷, de la defensa de su cosmogonía, sus costumbres y rituales, sus formas de organización social y política es decir, su cultura aunada a la tierra en el sentido de ser hijos de la Pacha Mamá, pero tampoco es la negación de la nacionalidad en el marco del Estado nación, los mapuche no quieren dejar de ser chilenos, los zapatistas no quieren dejar de ser mexicanos y el Cric, no dejar de ser colombianos. Por el contrario, lo que exigen de sus respectivos Estados y de las sociedades que los conforman es el reconocimiento que; ellos

³³⁶ Se denomina Sistema Lancasteriano, a una organización del sistema educativo creada por Joseph Lancaster (1778-1838), que pretendía “modernizar” la enseñanza republicana. El método o sistema, consistía en la educación mutua, pero guiada por un maestro. En la clase se podían incorporar personas de diferentes niveles de enseñanza y diferentes edades, puesto que podrían aprender unas de otras. Este método se aplicó casi de manera generalizada en las nacientes repúblicas independizadas de España.

³³⁷ El emblemático Resguardo La María-Piendamó, forma parte de las luchas de mujeres y hombres del CRIC. Primero fue recuperación de tierras, y posteriormente se logró, que, en 1988, el gobierno, reconociera el resguardo. Cf. Red por la Justicia Ambiental. <https://justiciaambientalcolombia.org/historia-del-territorio-y-de-la-gente-del-resguardo-guambiano-la-maria-piendamó/>

como pueblos indígenas son parte integral de la nación, que son diferentes, pero no ajenos a la historia de las naciones que nacieron a mediados del siglo XIX.

La educación propia no es para impartir un “currículo indígena” o alejado del currículo central dictado desde los Ministerios de Educación de cada país y por profesores nativos. La cuestión, no es tan simple, ¿como enseñar a leer y escribir en “lengua nativa” y ya! No, la educación propia es una cuestión de política en el sentido de que ganarla o lograrla pasa por una puja de poderes. Del poder de las comunidades organizadas para tal fin y el poder hegemónico del Estado. La educación propia entonces emerge en medio de la lucha por la autonomía y la determinación en los territorios indígenas. Lo que quiere decir, que, sin autonomía, no hay educación propia: Dado que “no puede concebirse independientemente de las actividades sociales, políticas y económicas, pues, es necesario no solo comprender “el mundo” en el que viven los estudiantes, sino también los procesos históricos colectivos que han vivido o que reconocen como parte de la memoria común y que los conforman como sujetos, así como su propia proyección dentro de la continuidad de su pueblo”³³⁸.

En este sentido, tenemos que las comunidades indígenas no han esperado a “pedir permiso y a que se les conceda”³³⁹, por el contrario, las acciones de autodeterminación y ejercicios de autonomía van ligados a la recuperación o liberación de la Madre Tierra, y en paralelo actúa la educación como ejercicio de autogobierno.

Los caminos de la educación propia

La educación propia su noción y su concepto tienen en Colombia, específicamente en las montañas del Cauca, su simiente. Se oficializa con la creación del CRIC (febrero de 1971),

³³⁸ Retamar, op cit, pg 4

³³⁹ Paráfrasis: ¿De qué tenemos que pedir perdón? EZLN (18 de enero de 1994) ¿De qué nos van a perdonar? ¿De no morirnos de hambre? ¿De no callarnos en nuestra miseria? ¿De no haber aceptado humildemente la gigantesca carga histórica de desprecio y abandono? ¿De habernos levantado en armas cuando encontramos todos los otros caminos cerrados? ¿De no habernos atendido al Código Penal de Chiapas, el más absurdo y represivo del que se tenga memoria? ¿De haber demostrado al resto del país y al mundo entero que la dignidad humana vive aún y está en sus habitantes más empobrecidos? ¿De habernos preparado bien y a conciencia antes de iniciar? ¿De haber llevado fusiles al combate, en lugar de arcos y flechas? ¿De haber aprendido a pelear antes de hacerlo? ¿De ser mexicanos todos? ¿De ser mayoritariamente indígenas? ¿De llamar al pueblo mexicano todo a luchar de todas las formas posibles, por lo que les pertenece? ¿De luchar por libertad, democracia y justicia? ¿De no seguir los patrones de las guerrillas anteriores? ¿De no rendirnos? ¿De no vendernos? ¿De no traicionarnos?

pero tanto el CRIC como la educación propia ya latían en las luchas y acciones del pueblo indígena del Cauca, en los legados de Juan Tama³⁴⁰, Quintín Lame y de Álvaro Ulcué Chocué³⁴¹, quedaron plasmados en la constitución de la nueva organización indígena regional y se ratificaría en su V Congreso de 1978, cuando el mandato de la Plataforma Política, señalaba que era necesario “Formar profesores bilingües para educar de acuerdo con la situación de los indígenas y en sus respectivas lenguas”.

Desarrollar tamaña tarea, pasó por poner en cuestión no solo la educación, sino, en general el sistema político, económico y sociocultural que la sustentaba, pues la “educación” que hasta ese momento poseían, no era otra cosa que la extensión de la educación religiosa que habían recibido desde la colonia, y que preconizaba su función hegemónica y por tanto ideológica sobre los pueblos indígenas, no solo de Colombia, sino de toda Nuestra América. Las repúblicas en tanto Estados nacionales, crearon algunas escuelas para “indios” que fueron en su mayoría, escuelas tipo internado, administrados por órdenes religiosas, aunque en algunos casos el proceso fue laico y la educación se hizo extensiva a otros saberes más allá del religioso, dado que, “la educación en los pueblos de indios en el siglo XVIII era diferente a la del siglo XVI. Los maestros eran hombres laicos y no frailes; el financiamiento no era de la Iglesia, sino de los padres de familia y de las cajas de comunidad; y además de la doctrina cristiana, se enseñaba a leer y escribir y el castellano”³⁴².

Esto fue así, porque pese a las revoluciones de independencia, esta se logró mayoritariamente en el campo político administrativo, pero en lo sociocultural y económico se mantuvieron muchas de las instituciones heredadas de la Metrópoli española. En el caso de la educación indígena, esta no tuvo transformaciones, excepto en el lugar. Se pasó de las parroquias doctrineras, a “escuelas” e internados orientados por religiosos y laicos, pero en lo fundamental “durante el primer periodo (1818-1850), si bien se declara la igualdad jurídica de los indígenas, veremos que los medios empleados (evangelización, parlamentos y

³⁴⁰ Juan Tama de la Estrella (1682 - 1718) Icono y mito indígena, fue un cacique nasa-páez del Resguardo de Vitoncó en el departamento del Cauca, quien dedico parte de su vida a la lucha porque la Corona Española reconociera por ley los territorios indígenas y les brindara protección para su conservación.

³⁴¹ Álvaro Ulcué Chocué (1943 – 1984) También fue relevante figura icónica. Fue el primer cura católico de origen indígena de Colombia y su compromiso con las luchas de su pueblo fue inquebrantable.

³⁴² Tanck, Dorothy (s.f.) La Educación indígena en el siglo XVIII. El Colegio de México. http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_22.htm

colonización poblacional) para enfrentar el problema indígena no se diferencian mucho de los usados por las autoridades hispano criollas durante el siglo XVIII”³⁴³.

A pesar del paso del tiempo, y de las reformas constitucionales que reconocen cierta autonomía a los pueblos indígenas, la realidad concreta indica, que, en muchos aspectos en Nuestra América, las condiciones generales de bien estar, de respeto y dignidad para los pueblos indígenas no ha mejorado o han mejorado en muy poco, salvo lo que ellos han hecho, por ellos mismos, en tanto pueblos indígenas.

En el caso específico de la educación propia, como se señaló antes, esta no hubiese sido posible sin la postura crítica, no solo de una educación entendida como ajena, sino históricamente alienante y cuyo objetivo, en sus diferentes etapas, desde la invasión en 1492, fue destruirlos espiritual y materialmente, es decir, exterminarlos. Pero como señala el *poema* Nahuált, *no pudieron matar nuestras raíces*. Efectivamente la identidad cultural, las resistencias y re-existencias son las que han permitido a los pueblos indígenas en general y en particular a los organizados bajo las banderas del CRIC, el EZLN y la CAM, poner en cuestión el sistema educativo y comprender, que él mismo, es una herramienta de liberación en el sentido de que es una construcción colectiva afín a sus intereses, sin desmedro de los demás beneficios, por el contrario, han sabido tomar los elementos que les son funcionales propiciando diálogos de saberes en la construcción de su educación propia, Araya y Manquilepe lo describen así:

La educación debe ser un método liberador y canalizador de talentos, capacidades y habilidades, para que los niños, niñas, jóvenes y adultos, podamos comprender y aprender lo que es el “buen vivir”, que en mapudungun (lengua de la tierra) es “Küme Felen”, el estado de bienestar integral, individual y colectivo, que se da al existir una relación de armonía social, ambiental y cultural³⁴⁴

³⁴³ Boccara, Guillaume y Seguel-Boccara Ingrid (1999) *Políticas indígenas en Chile (siglos xix y xx) de la asimilación al pluralismo -El Caso Mapuche-* Revista de Indias, Vol. LIX, n°217, 1999, p. 741-774 ISSN: 0034-8341

³⁴⁴ Araya, Millapan Cristopher y Manquilepe, Fuentes Lissette. (2014) "Inclusión de la cultura Mapuche como acción política educativa en la ciudad". Contexto de la educación intercultural chilena y urbana. *Educación y Ciudad No26 Enero - Junio de 2014 - pp. 29-38* ISSN 0123-0425. / Impreso - 2357-6286 / Web-Online. Bogotá. IDEP.

Educación; convergencias entre lo propio y lo popular

Por sus rótulos, sus historias y obviamente sus aparentes diferencias en el hacer, parecieran ser cosas distintas, pero la verdad es que por distintos caminos las dos formas educativas se entrelazan como un tejido para ser dos ramas del mismo árbol, pero de un único fruto, la emancipación de los pueblos. (un árbol, de naranjas, por ejemplo, tiene un único tronco, de él se desprenden varias ramas, pero sus frutos no son diferentes o distintas, son naranjas, sin importar de que rama nazcan).

Históricamente hablando, los dos procesos tienen su origen a finales de los años 60 y principios de los años 70. Si tomamos como puntos de referencia el V congreso del CRIC (Colombia) y la publicación de *Pedagogía del Oprimido* de Paulo Freire (1968), encontraremos que se diferencian sin lugar a dudas, pero como los tejidos ancestrales que tejen y narran resistencias, estas dos corrientes se trenzan y se enriquecen mutuamente. Las dos son emancipadoras, las dos propenden por la autonomía, las dos son liberadoras y por consiguiente críticas y las dos propician el diálogo de saberes.

Freire escribe la *Pedagogía del Oprimido* en su exilio en Chile tras el golpe militar de 1964³⁴⁵ y expone allí dos conceptos de colonizado y colonizador, conceptos usados en sus narrativas por las comunidades indígenas, allí se teje un encuentro entre dos maneras de luchar contra la opresión y el deseo de liberación. Freire, no hace una referencia específica a los indígenas, se refiere más a los trabajadores, seguramente por su postura marxista. No obstante, a lo largo de su texto va trazando una serie de premisas que en general hablan al oprimido. Los pueblos indígenas de Nuestra América, están situados en tal concepto, puesto que han sido oprimidos, desde 1492, conquistados violentamente y posteriormente colonizados, primero por los colonialistas europeos, principalmente España y posteriormente por los nuevos Estados independientes, que buscaron imponer una hegemonía supuestamente igualitaria bajo el título civilizador de ciudadanos y del mestizaje. Uno jurídico, el otro cultural.

Una de las formas en que los pueblos indígenas han confrontado esta arremetida ha sido su histórica resistencia. Esta manera de actuar, no puede ser calificada como mera rebeldía de minorías que se niegan a ser “civilizadas”. Es la acción política y cultural de pueblos que se niegan a desaparecer, en tanto, fueron los dueños legítimos de estas tierras (en el sentido de territorios y no solo de tierras productivas), porque, a pesar del exterminio y la barbarie a que fueron sometidos durante siglos, lograron por múltiples medios resistir y re-existir. Se saben

³⁴⁵ Golpe militar que derrocó al presidente João Goulart, el 31 de marzo de 1964. Instaurando una dictadura cívico – militar que se mantuvo hasta 1985.

diferentes en tanto son parte de una construcción social más amplia. No son solo Nasas, son colombianos también, no son solo Mapuche, son chilenos y no son solo indígenas neozapatistas, son mexicanos. Dicha diferencia genera una otredad no reconocida o reconocida solo en sentido funcional de las nuevas hegemonías que se les quiere imponer. Aunque están dentro del Estado nacional, son la periferia, en todo sentido: económico, social, político y cultural y esto no ha sido frustrante para ellos, por el contrario, de allí ha emergido su auto reconocimiento como diferentes (lo supieron desde el 12 de octubre), pero no por ello minorías, sino pueblos que exigen reconocimiento, mediante petitorios y acciones políticas de autonomía y autodeterminación, no escisión, sino ser parte de la nación que ellos también han ayudado a construir de generación en generación, Dussel se refiere a ello como una herencia que va de padre a hijo, que se interpelan mutuamente, como los pueblos interpelan a los Estados nacionales.

El hijo, el nuevo, no es huérfano; es el hijo de los padres y de un pueblo. Hijo de un pueblo es la juventud y es el mismo pueblo en tanto oprimido, en tanto exterioridad cultural. La nación periférica o la cultura latinoamericana, africana o asiática, es exterior al sistema cultural vigente, la del centro. La exterioridad de la cultura nacional provoca e interpela igualmente al sistema cultural imperante. Pero, por otra parte, en las mismas naciones dependientes periféricas están las clases oprimidas, campesinas, obreras, marginales que juegan en la propia nación el papel de exterioridad cultural³⁴⁶

Esa ubicación, política y geográfica o situacional. Ha permitido que broten o emerjan las experiencias de educación propia. La de los zapatistas, en el marco de los Caracoles y “aceptada” en la larga “tregua” que va de 1994, hasta hoy. En el caso de los Mapuche. Las experiencias son variadas, van desde la reivindicación de que la transmisión oral con los conocimientos que ello implica, por ejemplo, el uso de plantas medicinales, son educación. Igual, puede argumentarse para toda la región y las poblaciones indígenas. Tal variedad es tan ampliamente rica, que tratarla toda no es tarea fácil, no obstante, presentamos tres que consideramos centrales y emblemáticas, El del CRI, las Escuelitas zapatistas y las Mapuche

En la plataforma de lucha del CRIC. Se señala en el numeral 6°. “Defender la historia, la lengua y las costumbres”. Bajo este postulado se plantea el PEBI, o *Programa Educativo Bilingüe e Intercultural*. Que si bien está amparado por la constitución nacional de 1991. El proceso de resistencia y autonomía se viene desarrollando como acción política organizada desde

³⁴⁶ Dussel, Enrique (1996) *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) ISBN: 958-9039-33-2. Pg. 112

1971. Igualmente, el CRIC, en la actualidad cuenta con otros procesos que además de comunicacionales son educativos como el periódico *Unidad Álvaro Ulcué*. El Programa de *Memoria Histórica* y el Programa de Salud.



Fuente: Guardia indígena escolar y cabildo kokonuko, en el Cauca, Colombia. Foto: PEBI-CRIC

Como ya se señaló anteriormente, el PEBI, no emerge a partir de lo jurídico estatal. Obedece a la resistencia histórica, esto es a la cosmovisión ancestral. En tal sentido las formas educativas promovidas en las zonas indígenas del Cauca, obedecen a sus prácticas ancestrales y a considerar de esencial, los aportes de los y las Sabedores/as, o *Thë'Walas*. Los y las sabedores/as, son figuras tradicionales, pero fundamentalmente de prestigio entre las comunidades, que, por su saber y conocimiento, del territorio, de las plantas, de los animales, del clima, de los espíritus entre otras muchas cosas, son sabios/as y por ello, el lugar privilegiado, que se les otorga en la educación propia. El PEBI, es la forma institucionalizada –Ley General de Educación de 1994, fundamentada en la Constitución de 1991–. En que toda institución del país debe organizar un *Proyecto Educativo Institucional* (PEI). A pesar de ello, si bien su formato es institucional, su esencia es autónoma, empezando porque el Programa si bien considera varios elementos de la educación occidental, estos están en estrecha relación con los conocimientos ancestrales y comunitarios, donde, no solo, las ciencias, sino todos los saberes, prácticos como espirituales tienen cabida.

[...]. No solo estaba abierta la escuela a los *Thë'Walas*, sino que otras autoridades tradicionales compartían el espacio tanto físico como conceptual de la escuela. [...] la

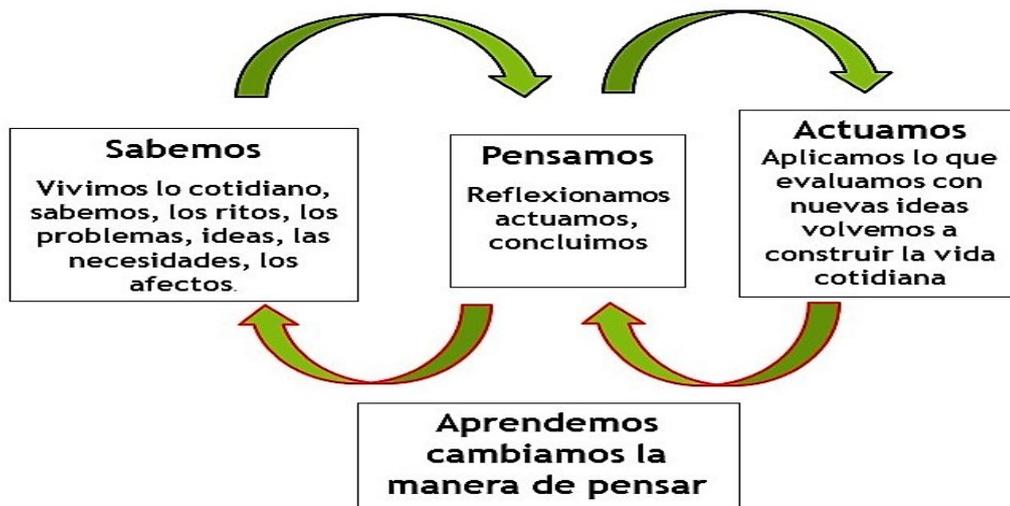
comunidad hacia sus asambleas allí. Se creó así mismo tempranamente un cabildo escolar. De este modo, la escuela sirvió como campo de formación de dirigentes [...]muchos exalumnos, llegaron a ser cabildantes y participan en la Guardia Cívica³⁴⁷.

De este modo el PEBI se estructura desde tres ejes, lo *comunitario*, la *cosmovisión* y la *interculturalidad*. Estos tres ejes no están separados sino articulados o tejidos, formando un todo, donde lo comunitario es la fortaleza radicada en las gentes indígenas, desde los más ancianos hasta los más infantes. Son estas comunidades las que construyen su PEI, a partir de las necesidades de las comunidades y de las necesidades de sus integrantes. Pero la visión que proyecta el CRIC mediante su proceso educativo, no es exclusiva para los indígenas, está abierta a otras comunidades que habitan el Departamento del Cauca, generando diálogos de saberes, y ejercicios interculturales que fortalecen el proceso educativo, liberador y autodeterminista en y sobre el territorio.

Los PEBI se denominan bilingües, porque, se fundamentan en el *Nasa Yuwe* y el español. Donde en un ejercicio similar a la propuesta de Sousa Santos, se realiza una traducción, no literal, sino comprensiva y aprehensiva y como está en relación directa con la ancestralidad, entonces el proceso es, como diría Fals Borda, sentipensante, esto es, razonar con mente y corazón. A modo de ejemplo, reproducimos una espiral de saberes, tomada de ¿Qué pasaría si la escuela?³⁴⁸ Pero en primer lugar señalemos lo siguiente: “En el *Nasa Yuwe* aprender es *Piya*. *Piya-sa*, es la persona o animal que aprende, *Ka-piya’j-sa*. Es la persona que enseña o maestro/a que tiene las habilidades para distribuir el conocimiento o las artes de la cultura”.

³⁴⁷ ¿Qué pasaría si la escuela? 30 años de la construcción de una educación propia (2004). Popayán. Consejo Regional Indígena del Cauca. Pg. 92. Las *Guardias Cívicas* son el antecedente de lo que posteriormente será la *Guardia Indígena*.

³⁴⁸ Óp. cit. Págs. 229-231



Este conocimiento de doble vía, que va de la mano de la naturaleza y del contexto social y cultural de las comunidades, del que aprende hacia el que enseña, del maestro y la maestra a sus estudiantes, se construye colectivamente, su currículo no es dictado por factores externos, aunque en su forma de PEI, podría parecerlo. Pero si contemplamos la triada *saber, pensar y actuar*, y sus contenidos entrelazados o tejidos entre sí, entonces la propuesta no es similar a la educación planteada desde el Ministerio de Educación Nacional, porque tal forma, es colonialista. En tanto, el PEBI, es liberador y abiertamente promueve el pensamiento crítico.

Los procesos de educación propia bilingüe, desarrollados por el CRIC desde su constitución (1971) como la principal organización indígena de Colombia, han sostenido, la lucha por la tierra y el territorio, ejerciendo autogobierno en el mismo. De hecho, el maestro-maestra del CRIC, no es un educador o docente cualquiera, además de estar preparado en su saber, por ejemplo, matemática, es igualmente un sabedor del territorio, de su historia y sus luchas. Estos educadores, no son ajenos a la movilización comunitaria, por el contrario, suelen ser protagonistas de primera línea, ahí, radica su prestigio ante la comunidad.

Los procesos educativos, han ido de la mano de la recuperación de tierras y territorio. Efectivamente, una forma de ejercer soberanía (autodeterminación y autonomía) sobre el territorio es fundando escuelas y desarrollando otros procesos, como el de producción de la tierra. Pero además ampliando la idea del bilingüismo, que en realidad es multilingüe. Porque, aunque el Nasa Yuwe es la lengua mayoritaria, en el CRIC convergen varias comunidades indígenas, además de otras habitantes del Cauca, como las comunidades de negritudes y las comunidades de campesinos. Lo que implica una obligada interculturalidad y construcción colectiva de las

comunidades. Para ello se crearon los *Centros Educativos Comunitarios Interculturales Bilingües*, CECIB.

El CECIB de López Adentro, por ejemplo, inicio su trabajo de historia con sociodramas, donde se recordaba cómo se llegó a la recuperación de las tierras de esta zona. Esta comunidad es el producto de una recuperación en 1984, en la que participaron mestizos, afrodescendientes y nasas procedentes tanto de la zona como de otras partes del Cauca. En el contexto de la creación de una comunidad nueva, de carácter multicultural, el proyecto de historia era muy pertinente. Los sociodramas revivían los procesos de recuperación de tierra, experiencias en las cuales necesariamente participaban tanto los mayores, los ancianos, las mujeres, como los niños, jóvenes y maestros³⁴⁹.

El proceso educativo está anclado, como vemos, a la recuperación de territorio, y el proceso de recuperación territorial, está anclado al proceso de autonomía y autodeterminación, la razón, es que tanto uno como otro proceso de ejercen y desarrollan no sobre abstracciones sino sobre realidades concretas como la tierra, de otra manera no se podría ejercer la soberanía comunitaria. Todo este proceso se sostiene sobre diez pilares, que en su esencia permanecen, pero se van revalorizando en sus contenidos. Es decir, no es un proceso ahistórico ni estático.

1. Priorizar las enseñanzas que se dan con el ejemplo.
2. Las escuelas deben ser pilares para sostener las recuperaciones de tierras y demás derechos sociales que se reclaman.
3. Los maestros deben ser seleccionados por las mismas comunidades.
4. Los maestros deben ser bilingües o estar dispuestos a recuperar su lengua autóctona.
5. Las escuelas bilingües deben ser semilleros para revitalizar las culturas.
6. La comunidad debe participar en la orientación de las actividades escolares.
7. La escuela debe enseñar lo de adentro y lo de afuera de manera crítica.
8. A los niños hay que encaminarlos para que se queden en las comunidades y les presten sus servicios.
9. No se debe partir del currículo oficial, sino que hay que construir colectivamente nuevos programas de estudio.
10. Se debe enseñar tanto en la lengua indígena como en castellano.

En el mismo sentido que el CRIC, en las zonas zapatistas y mapuche, la recuperación de tierras y territorio es central para los ejercicios de autonomía. En el caso del CRIC, donde ha sido posible, se han establecido resguardos y cabildos. Esto es, territorios y su gobierno. En el

³⁴⁹ Óp.cit.pg. 69

caso del EZLN, la recuperación ha llevado a establecer los denominados *Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas*, MAREZ.



Fuente: <https://antagonistas.org/index.php/2019/07/24/una-mirada-a-la-escuela-zapatista/>

Los zapatistas, es decir, las comunidades indígenas agrupadas bajo las banderas del EZLN, en lo relativo al proceso de educación propia, es verdaderamente amplio, va desde la acción comunicativa, como ejercicio educador, hasta procesos “formales” de educación, es decir, ejercicios escolares que implican al menos dos agentes, los estudiantes y los docentes. Por su puesto, en el caso de las comunidades indígenas esta dualidad, no es sino un componente de todo el ejercicio colectivo.

En los primeros meses de 1994, cuando, los zapatistas emergieron de las montañas para darse a conocer al mundo, con ellos devinieron múltiples procesos. El de la educación propia y autónoma, es quizás una de sus más preciadas banderas de lucha. Pero como lo señalamos para el caso del CRIC, sin tierras y territorio, no es posible hacer real y viva la autodeterminación. La acción política de recuperación de tierras, no era nuevo en México, ni nuevo para los zapatistas, pero si lo sería de manera sistemática, ejerciendo abierta y radicalmente la autonomía. Esto implicó un impresionante ejercicio de soberanía popular que consistió en tomar bastos terrenos, y al mejor estilo “invasor” fundar nuevos poblados y por tanto asentamientos humanos. Y establecer allí, *Juntas de Buen Gobierno*. Estas Juntas, entre su acción gubernamental, debieron y deben, entre otras cosas, crear procesos educativos, hacia adentro de las comuni-

dades educativa y hacia afuera. Cuando, por ejemplo, desarrollan encuentros internacionales, la educación juega un papel central. El tránsito zapatista de una guerrilla a ejercer soberanía territorial, (como lo vimos al principio de este capítulo), pasó en primer lugar por establecer los MAREZ y las Juntas de Buen Gobierno. Posteriormente los Aguascalientes y finalmente los Caracoles.



Fuente: Imagen “exclusiva” de la estructura Autónoma Zapatista, obtenida en entrevista con la Profesora María Fernanda Uribe Cruz, de la UNAM

La fundación de los MAREZ, no solo fue un acontecimiento para los zapatistas, sino que lo fue hacia afuera, además de una acción política que desafiaba al Estado, pues los primeros MAREZ, incluso abarcaban municipios “legalmente” constituidos, es decir, que el zapatismo radicalizaba sus posturas políticas. El 11 de diciembre de 1994, se da inicio a una acción militar, con movilización de las bases de apoyo, lo que constituiría, finalmente, el primer acto de soberanía popular zapatista, que se traducirá en los procesos de educación zapatista, que se corresponden a la tradición comunitaria de construcción colectiva. Tal proceso, es así, porque, se parte de la crítica a la hegemonía colonialista de la educación oficial, heredada de la colonia, que, para el indígena, solo se tradujo en más aculturación, con el objetivo de hacerle abandonar su ser, es decir, convertirlo en mestizo. La crítica entonces es radical. Esto, no ob-

via, los conocimientos de occidente, que se consideran esenciales y universales como las matemáticas. Pero, mucho menos deja de lado el conocimiento ancestral y el generado en la interacción diaria con el medio.

Para desarrollar su praxis educativa autónoma, los zapatistas generaron el *Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista de Liberación Nacional* (SERAZLN) que se inicia en 1997 en el MAREZ de la Realidad. Bajo la guía de este sistema, la crítica va de la palabra a la acción, promoviendo que ex estudiantes, sean profesores, dado que los profesores del gobierno, impartían la educación tradicional occidental. En tal sentido, se crean las *Escuelas Secundarias Rebeldes Autónomas Zapatistas* (ESRAZ)³⁵⁰. La radical crítica zapatista al sistema educativo oficial, no fue únicamente contra el profesorado. Primordialmente, lo fue contra el sistema estatal de *Escuelas Rurales* financiadas por el *Banco Mundial* (BM) y una suerte de fondos “especiales”, particularmente destinados a la “educación indígena”, después del levantamiento y administrados por sectores indígenas y mestizos proclives al gobierno y al Estado³⁵¹. Al igual que en el proceso del CRIC, desde los años 70, si no todos, si varios sectores indígenas ya exigían, una educación propia, indígena y bilingüe. “Dos décadas después del Congreso Indígena de 1974 en San Cristóbal de Las Casas, la cuestión del acceso real de los niños a una educación bilingüe y culturalmente pertinente no está ausente del proceso de construcción del movimiento social indígena. Este Congreso constituye un fuerte antecedente a la reprobación pública de la política educativa indigenista cuando sus delegados invocan el derecho a tener docentes que sepan, respeten y enseñen «nuestro idioma y costumbres»”³⁵².

Una acción política de alta significación y poco conocida, es hacer realidad la crítica. Si según los zapatistas, las escuelas y docentes de la *Secretaría de Educación Pública* (SEP), no cumplían las expectativas educativas de las comunidades indígenas, lo obvio era, no hacerse partícipe de tal educación colonialista. Optaron entonces por:

El retiro de los niños de las familias rebeldes de las escuelas del “mal gobierno”, entre 1997 y 2000, permite a las bases de apoyo del EZLN involucrarse plenamente en una experiencia etnoeducativa inédita, [...] En el ámbito de cada localidad, el proyecto educativo municipal adquiere rasgos distintos, dependiendo de las consignas y priori-

³⁵⁰ Silva Montes, César ((2019). *La escuela zapatista: educar para autonomía y la emancipación*. En Alteridad. Revista de Educación, vol. 14, núm. 1. Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=467757705009>

³⁵¹ Baronnet, Bruno; Mora Bayo Mariana y Stahler-Sholk, Richard (Coord.) (2011). Luchas “muy otras” zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. Xochimilco Universidad Autónoma Metropolitana UAM. ISBN: 978-607-477-506-8. Pg. 195

³⁵² Óp. cit. pg. 196

dades pedagógicas que establecen las familias bases de apoyo del EZLN. Las escuelas autónomas son administradas, en efecto, por los mismos miembros de las comunidades tseltales, tsotsiles, tojolab'ales y ch'oles, según los mecanismos políticos, económicos y socioculturales de los que disponen³⁵³.

Cada comunidad o pueblo ligado al EZLN, desarrolla, sobre la estructura del *Sistema Educativo*, su propia necesidad de aprendizaje, puesto que lógicamente las necesidades sociales, culturales incluso geográficas no son las mismas. Lo que sí es “igual” y general en todas las comunidades indígenas, es su ser comunitario y colectivo. Donde, más que la escuela como estructura formal, importa el proceso educativo, que bien puede ser una Asamblea. O Los consejos de padres, abuelos, estudiantes y profesores que, en colectivo, construyen la escuela que se acomoda a sus realidades. El educador o educadora, debe, dominar la lengua autóctona de la comunidad, y además el español, pero fundamentalmente se exige de él o ella, su compromiso con la comunidad y las luchas que esta desarrolla.

Más allá de cumplir con un cargo comunitario de educador tseltal o nop-teswanej, “el que enseña”, en la escuela o snajel nopjun, “casa donde se estudia”, los promotores se desempeñan como luchadores sociales muy activos en la vida cultural local, ya que sus compromisos dedicados al servicio de la alfabetización de los niños, y a veces de los adultos, no pueden ser deslindados de su militancia en el movimiento zapatista con el cual se identifican” [...]. La práctica de autogestión de las escuelas zapatistas conlleva en toda su lógica a garantizar el respeto de las especificidades identitarias locales a la hora de definir el quehacer educativo. La principal ventaja que los pueblos rebeldes consideran acerca de la autonomía escolar es su capacidad de (re)valorizar los conocimientos generales, prácticos y éticos, que estiman útiles, necesarios o prioritarios para fortalecer su identidad y su dignidad como miembros de un pueblo campesino indígena, mexicano y zapatista³⁵⁴.

Además de desarrollar educación propia hacia adentro, también, los zapatistas han realizado acciones educativas hacia afuera. El fin de estas actividades, es dar a conocer al mundo no zapatista, sus procesos autonómicos, convocar la solidaridad y establecer diálogos de saberes con otras experiencias. Uno de estos encuentros fue la denominada *Escuelita Zapatista*. Jérôme Baschet (2014), narra parte de su experiencia sobre esta iniciativa del año 2013, don-

³⁵³ Óp. cit. págs. 204-205

³⁵⁴ Óp. cit. pg. 208

de, estos intelectuales, no indígenas, debieron, hacer la Escuelita de Verano y además producir, como parte de su compromiso un informe. “La Escuelita zapatista ha permitido a más de 5.000 personas mirar, escuchar, tocar, gustar, oler, sentir y pensar la práctica de la autonomía en los territorios rebeldes de Chiapas. La primera sesión tuvo lugar del 12 al 16 de agosto de 2013 y las dos siguientes durante las semanas anterior y posterior a la fecha del vigésimo aniversario del ¡Ya Basta! del 1 de enero de 1994”³⁵⁵.

De esta experiencia, se produjeron cuatro libros o cuadernos de texto, denominados: *La Libertad según las y los Zapatista*³⁵⁶. Durante el desarrollo de la Escuelita, los estudiantes fueron formados, por hacedores de la experiencia zapatista, esto es, recuperación de tierras, construcción de bibliotecas, cultivo de la tierra, las escuelas, etc. Cada texto condensa la experiencia en voz de sus protagonistas, quienes resuelven una serie de temáticas, dependiendo el énfasis del texto, y de la Escuelita. Es decir, dependiendo del Caracol, donde se desarrolla el ejercicio de autonomía. De este modo se publicaron:

Gobierno Autónomo I
Gobierno Autónomo II
Participación de las mujeres en el gobierno autónomo
Resistencia autónoma

Esta postura crítica esgrimida por los zapatistas desde el 1 de enero de 1994, y ahora condensada en sus *libros de texto* y presentada en la *Escuelita*. Es comprendida por uno de sus visitantes como una experiencia, que es posible de replicar en diferentes escenarios, como el urbano-europeo. Pero replicar no quiere decir copiar a los zapatistas, sino aprender de ellos y de su experiencia autonómica y generar nuevas y más experiencias de autonomía y de liberación del capital y de los Estados hegemónicos y del neoliberalismo. Jean Robert (2013) al respecto señalaba que:

Esta visión crítica no es la de los libros de historia oficiales, donde la modernidad se describe como una época de conquista de nuevos derechos y libertades, de descubrimientos de todos tipos y de creciente riqueza material. La historia oficial es una epopeya de victorias sobre las “trabas” de las tradiciones, los “re-

³⁵⁵ Baschet, Jérôme (2014). La escuelita zapatista y el contagio de la autonomía. Aprender preguntando, de corazón a corazón. San Cristóbal de las Casas, México. Ed. Junetik Conatus. CIDECI. Universidad de la Tierra. Pg. 5

³⁵⁶ Los cuatro Cuadernos de Texto, se encuentran publicados y con descarga libre en el sitio oficial: <https://radiozapatista.org/>

zagos” del pasado y el “subdesarrollo” de formas de organización económica y política heredadas del pasado³⁵⁷.

Efectivamente, la Escuelita, muestra y demuestra, que la modernidad, no fue de progreso para los pueblos indígenas, sino su ruina, que de no ser por la histórica resistencia habrían desaparecido para siempre. Esta radical crítica a la modernidad, la vivieron de manera desgarradora los pueblos Mapuche, avasallados primero por los españoles y después por las Repúblicas. Las luchas del pueblo originario Mapuche, al igual que el CRIC, o los Zapatistas, contemplan ejercicios de autodeterminación y autonomía en las tierras y territorios recuperados.

Los procesos de educación, de los pueblos indígenas de Nuestra América, obviamente no son nuevos. Como todos los pueblos y civilizaciones del planeta, desde antaño desarrollaron sus propios sistemas educativos, que se vieron truncados de tajo por la invasión de 1492. Lo que ha ocurrido es que, en su poder de resistencia y resiliencia, los pueblos indígenas han desarrollado sistemas de recuperación y resistencia. En el caso de los Mapuche, aunque estén “separados” por las fronteras estatales, aún, así, comparten muchas cosas y una de ellas son experiencias educativas propias y autónomas fundamentadas en su pasado, es decir, la ancestralidad. Ejemplo de ello, el proceso desarrollado en el lado argentino, denominado *Kimeltuwvn* que, aunque no tiene una traducción literal al español, su sentido es lugar de saber, conocimiento, etc.³⁵⁸.

Históricamente el pueblo mapuche ha desarrollado un sistema educativo propio, el *Kimeltuwvn*, cuya finalidad es que lxs niñxs en crecimiento, lxs Pichikeche, puedan convertirse en una buena persona conociendo y respetando las normas de sus comunidades. Mediante el *Kimeltuwvn*, se conforma la identidad individual, que es la vez comunitaria y en relación con el espacio territorial. Las políticas genocidas que perpetró el Estado argentino [y chileno] contra el pueblo Mapuche, desde fines del siglo XIX y que se continúan de diferente manera en la actualidad, significaron la desestructuración de las condiciones sociales-territoriales que hacían posible la vigencia plena del *Kimeltuwvn*³⁵⁹.

³⁵⁷Robert, Jean (2013). En el espejo de la escuelita Zapatista. Por un sentido común controversial. San Cristóbal de las Casas, México. Ed. Junetik Conatus. CIDECI. Universidad de la Tierra. Pg. 8

³⁵⁸ Cf. Diccionario de la lengua Mapuche (s.f.). Unidad de coordinación de Asuntos Indígenas del Ministerio de Desarrollo Social y Familia. Gobierno de Chile.

³⁵⁹Meli, Anahi y Brion Laura (2018) *Kimeltuwvn* y Educación autónoma Mapuche. Sistematización de la experiencia *Trawvlein* en *Fvske Menuco*. En Mesa Temática N° 36 <https://es.scribd.com/document/474129002/MELI-y-BRION-KIMELTUWVN-y-Educacion-Autonoma-Mapuche>

Ahora bien, sostener procesos identitarios, y autónomos, sea del lado argentino o del lado chileno, no es una cuestión sencilla para el pueblo Mapuche. De manera similar a los ocurrido en Cauca, o en Chiapas; la Araucanía no es ajena a la precaria presencia institucional del Estado en materia educativa, pero al mismo tiempo, esa precariedad se ve manifestada en una postura colonialista del Estado y la sociedad al imponer, escuelas para civilizar y posteriormente para mestizar.

En el caso específico de Chile y la Araucanía, el proceso para desarrollar una educación propia ha pasado por la confrontación de las políticas públicas educativas que son de carácter “universal”, en el entendido de que cobijan a toda la población chilena si un enfoque diferencial. “[...] los Proyectos Educativos Institucionales (PEI) tienen un pie forzado en los contenidos mínimos obligatorios, de manera que la gran mayoría de los establecimientos aplica los instrumentos curriculares que ofrece el Ministerio de Educación de Chile (MINEDUC), sin importar cuan distantes se encuentren de las necesidades y formas de aprender de las propias escuelas y comunidades”³⁶⁰.



Fuente: Imagen. <https://www.resumenlatinoamericano.org/2020/12/08/nacion-mapuche-denuncia-existencia-de-central-de-espionaje-electronico-en-escuela-municipal-colindante-al-lof-temucucui/>

Si bien el Estado chileno desarrollo en 1993 la ley indígena, en la que aparentemente se les reconocía autonomía. Esta “autonomía” fue y continúa siendo un campo en disputa, dado que,

³⁶⁰ Retamal (2018). Óp. cit. pg 1

el Estado posee un concepto netamente jurídico sobre la materia y los Mapuche, otra sustentada en su cosmovisión. El asunto educativo, está en disputa, no solo porque dos visiones de autonomía choquen, sino porque su praxis también se tensa. El Estado, envía profesores oficiales, que no forman parte normalmente de las comunidades y desconocen, por tanto, la cultura y la lengua nativa. Lo que incluso es un problema para el desarrollo del programa bilingüe propuesto desde el mismo MINEDUC a las comunidades, que no lo han rechazado de plano, pero aspiran a ser ellas, en su relación social y con la naturaleza, quienes lo desarrollen.

El anhelo manifestado por personas mapuche williche respecto de tener una educación más pertinente culturalmente [...], ha volcado expectativas en el Programa de Educación Intercultural Bilingüe (PEIB) del MINEDUC, sin embargo, la puesta en marcha de este programa evidencia vacíos, problemas y tensiones al interior de las unidades educativas, lo que refuerza la necesidad de descentralizar la planificación curricular, puesto que el proceso de reflexión y construcción curricular implicaría a los y las docentes en una educación que les sería más propia y, por lo tanto, más contextualizada³⁶¹

Lo que el Estado chileno, no ha comprendido, es que los Mapuche, poseen su propio sistema educativo, que no se trata de enviar materiales y docentes. sino de respetar y fortalecer los ejercicios educativos que ya se desarrollan. Silva Del Solar (2010)³⁶², señala que el sistema autónomo de educación mapuche de orden ancestral se fundamenta en la sabiduría cultural *Kimûn*. Tal sabiduría, que se acumula a través del espacio-tiempo se construye en relación con la naturaleza o la *Inarrumen*. Esta observancia de sabiduría-naturaleza por parte de quienes ejerce el rol de educador o *ngülam*, es fundamental en lo que podríamos denominar "didáctica". Esto es que la sabiduría, o sea aprender en y con la naturaleza se da a través del diálogo de la oralidad y se pone de manifiesto mediante las leyendas o *epeu* y de la ritualidad, todo ello, actuando junto genera resistencia cultural a la escuela tradicional.

No obstante, y por el conflicto latente con las forestales y las hidroeléctricas, desarrollar procesos educativos absolutamente Mapuche, como ha ocurrido en los procesos indígenas de Chiapas o de Cauca, no ha sido posible. A pesar de ello, la acción se desarrolla, usando un camino similar al empleado por el establecimiento, esto es, los Mapuche han logrado en mu-

³⁶¹ Retamal (2018). Óp. cit. pg 1

³⁶² Silva Del Solar, Maricel (2010). *Kimeltuwün mapuche (conocimiento mapuche) como base en la definición de senderos educativos con enfoque ambiental y cultural en el lof Epu Rewe, comuna de Loncoche, región 1 de la Araucanía, Chile*. En: Revista Investigaciones en Educación, Vol. X, Nº 2: 153-171.

chas escuelas imponer o al menos hacer dialogar sus formas educativas con las oficiales, disputando, como ya lo dijimos, la autonomía educativa al Estado.

CAPÍTULO 9

La recuperación de tierras un paso hacia el territorio y hacia la autodeterminación.

Dos repúblicas contra un pueblo

Marez y oleajes en la lucha zapatista

De la Quintiada a la Guardia

¡A las ciudades!

Vaciando para llenar



Fuente: enlace zapatista

La recuperación de tierras un paso hacia el territorio y hacia la autodeterminación.

Desde que se impuso la lógica, del pensamiento liberal en los países de Nuestra América, lo que incluía el mestizaje como arquetipo de la nación del Estado republicano, se impuso además la lógica de producción y de mercado ligada al sistema mundo. Esta lógica, golpearía desde el inicio, las tierras ancestrales que, la Corona española había otorgado a los indígenas sobrevivientes. Bajo títulos de Merced los instaló en encomiendas y resguardos. El investigador de temas indígenas de Colombia Juan Fride (2020)³⁶³, en su estudio sobre la luchas indígenas, publicado originalmente en 2010, establece una serie de aclaraciones sobre los tipos de organización de la tierra que estableció la colonia española en América. Las tierras *realengas* o reales eran todas las de América como posesión de la Corona española. Esta propiedad y dominio de las tierras con sus habitantes originales, se administraron de diferentes maneras. Una de ellas fue la donación o dación, más conocidas como Mercedes. Otras de incidencia directa sobre los indígenas fueron el reparto y los resguardos, que los había de tierras y de indígenas, normalmente con una relación directa entre ambos. Y los cabildos.

Donaciones o mercedes: Se hacían por los reyes o sus representantes coloniales (virreyes, gobernadores, etc.) a los conquistadores, pobladores y pacificadores españoles generalmente de modo gratuito. Las donaciones podían también ser incluidas en las capitulaciones de descubrimiento.

Repartimientos o adjudicaciones: Se señalaban tierras a pueblos indígenas (tribus) u otras personas para que fundasen un pueblo y disfruten de ellas.

Tierras de resguardo: son terrenos que obtuvieron durante la Colonia los indios por donación [*merced*] repartimiento, composición o compra. Su característica esencial era la propiedad colectiva sobre la tierra. Cuyo derecho ejercía todo el común de los indios. La venta, aun con consentimiento de todo el común se prohibió ya en el siglo XVII. En tierras de resguardo tenía el indio la parcela donde trabajaba para su manutención. Sobre ella tenía el derecho de usufructo, pero no de propiedad.

El resguardo indígena: es el nombre genérico dado a una comunidad india que vive en tierras de resguardo. Es la adaptación de la estructura de una tribu semi-feudal seden-

³⁶³ Fride Juan (2020). El indio en la lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano. Popayán. Editorial Universidad del Cauca. ISBN: 978-958-732-045-9

taria a las nuevas condiciones creadas por la conquista. Subsiste la relación tradicional de la tribu con la tierra: esta es propiedad común de toda la tribu. El cacique hereditario, reconocido por la legislación colonial, y los funcionarios por el nombrados (gobernadores, alcaldes, alguaciles, fiscales, etc.) señalan las parcelas que deben ser trabajadas en conjunto y aquellas que reciben las familias indígenas para el cultivo y cuyos frutos son de exclusiva propiedad.

El cabildo: Administra la tierra del resguardo, adjudica las parcelas y resuelve, en primera instancia, las quejas y desavenencias entre los indios comuneros. El cabildo garantizaba durante la colonia los tributos reales y los pagaba al encomendero o corregidor.³⁶⁴

Pareciera un poco contradictorio que durante la colonia se “protegiera” a los indígenas y durante la formación republicana se legislara más bien en su contra. Pero la cuestión no es maniquea, obedece a las lógicas de cada momento y tiempo histórico. La “protección” de la Corona obedecía entre otras cosas a garantizar mano de obra en las minas y tierras y tributos de los nuevos súbditos. En las post independencias, la lógica obedecía a que las nuevas repúblicas entrasen en los circuitos del sistema mundo que había nacido a partir de 1492. El problema no era que los nuevos Estados se adaptasen a las nuevas circunstancias, lo era, en el sentido de que junto al Estado se formó una nueva elite, que impuso su visión de mundo, transformado así, la cuestión de las tierras en una situación no solo económica sino política. Porque era más que obvio que si los indígenas habían resistido el poderío imperial de España, lo harían ahora bajo la república.

Una vez lograda la independencia se impuso la razón mercantil. Todas las tierras de “merced” fueron tomadas por el Estado, o compradas de manera fraudulenta, o de manera violenta, u obligando a la venta. Las tres comunidades indígenas aquí estudiadas, no fueron la excepción. Por ello un arma para defender o recuperar tierras fueron los títulos de merced³⁶⁵. Y lo fueron,

³⁶⁴ Óp. cit. págs. 30-33

³⁶⁵ Estos títulos y otros como las *Ordenes Reales*, suelen ser rechazados por considerarlos muy antiguos y por tanto cosa del pasado. No obstante, los Estados en conflictos limítrofes con otros Estados, esgrimen el mismo argumento. Por ejemplo, el conflicto entre Colombia y Nicaragua. Colombia argumenta que las Islas de San Andrés y Providencia le pertenecen porque, aunque quedan geográficamente al frente de Nicaragua, en la organización territorial de la colonia, tales islas estaban ligadas al Virreinato de la Nueva Granada. “Las diferencias entre ambos países por la frontera marítima y territorial surgieron cuando a través de la Real Orden de noviembre de 1803 se estableció que «las islas de San Andrés y la parte de la Costa de Mosquitos, desde el cabo Gracias a Dios inclusive hasta el río Chagres, queden segregados de la Capitanía General de Guatemala y dependientes del Virreynato de Santa Fe». Sin embargo, Nicaragua negó la validez de la Real Orden, porque en su entender había sido derogada por una Real Orden posterior en 1806 otorgada por su Majestad el Rey Carlos IV, ante la solicitud del Capitán General de Guatemala al alegar que «siempre los establecimientos de Mosquitos

porque, en la lógica del mestizaje, el indio de origen, estaba condenado a desaparecer como tal. Esta creencia, como sabemos, no fue tal, siendo la subsistencia indígena, junto al campesinado, corroboración del problema de distribución de tierras. Problema, por demás general en toda América Latina. Forero y Plazas (2019)³⁶⁶, haciendo referencia a las tierras de Morelos en el centro de México, señalan:

Como era de esperarse, los pueblos indígenas, luego mestizados, tuvieron problemas de tierras con los grandes propietarios criollos y [antes] españoles; desde muy temprano los fértiles terrenos de lo que hoy es Morelos fueron tomados para la producción agraria, principalmente de caña de azúcar, lo que implicó a su vez la apropiación progresiva de fuentes de agua. Desde estos tiempos, los problemas de tierras y el monopolio de la propiedad por parte de quienes tenían el poder fueron permanentes. La instauración de las grandes haciendas fue un hecho significativo para las poblaciones³⁶⁷.

Situaciones como las mencionadas, se repitieron con diferente intensidad una y otra vez empujando a las comunidades indígenas sobrevivientes a zonas cada vez más agrestes y pobres en producción, generando el largo camino de ignominia, pobreza y más discriminación. Muchos indígenas, consciente o inconscientemente se hicieron mestizos en su carácter campesino, es decir, no cambiaron sus rasgos genéticos, cosa por demás imposible, pero si su relación con la tierra de “propietarios comunales” pasaron a trabajadores de las haciendas. De hecho:

Los antiguos arrendatarios, los indígenas y los mestizos de las tierras comunitarias o los trabajadores de las haciendas, veían cómo cada vez se encontraban arrinconados, menospreciados, explotados, excluidos. En el ambiente existía la reflexión de lo importante que era transformar la forma como se organizaba la sociedad, del cómo se legitimaban o prohibían las prácticas sobre el uso y tenencia de la tierra³⁶⁸.

Estas radicales transformaciones, afectaron enormemente a las comunidades indígenas, no solo porque se atentaba ante una forma, –aunque regulada desde tiempos de la colonia–, comunitaria o comunal de vida y de relación con la naturaleza y con otra forma de razonar el

han dependido de esta Capitanía General», aunque el Virreinato de la Nueva Granada se encontrase en mejor situación de resistir ante un ataque enemigo. En 1810 con la progresiva transición del Antiguo Régimen a los regímenes republicanos en América, los dominios en cuestión quedaron bajo el control de la República de Colombia”. En: Alvarado Bedoya, Omar Alejandro (2014) El conflicto fronterizo entre Colombia y Nicaragua: Recuento histórico de una lucha por el territorio. <http://www.scielo.org.co/pdf/hisca/v9n25/v9n25a09.pdf>

³⁶⁶ Forero Vargas, Andrea y Plazas Galindo, Raúl (2019). Emiliano Zapata el gran insurrecto. Bogotá. Universidad Distrital Francisco José de Caldas. UD Editorial. ISBN: 978-958-787-096-1

³⁶⁷ Óp. cit. pg. 29

³⁶⁸ Óp. cit. pág. 31

mundo. En general, se les condeno al olvido, al hambre. Se les obligo a la resistencia para enfrentar los “nuevos tiempos”. De ahí, que los zapatistas, hayan denominado a su causa, la *Guerra contra el Olvido*.

Dos repúblicas contra un pueblo

De los tres casos analizados quizá el más dramático, fue el de la Nación Mapuche, que además de la invasión española, que no logro derrotarlos, hubo de afrontar la llamada “pacificación” que fue de doble vía. El antiguo Wallmapu o Nación Mapuche, fue atacada por los expansionismos republicanos, del lado de lo que hoy es Argentina y del lado chileno. Los Estados nacionales de ambos lados de la frontera que investidos de ilustración clamaron por la libertad contra la tiranía española, ahora, se investían de colonialismo. Salvo quizá, el caso de los Estados Unidos, ningún otro pueblo indígena de América hubo de soportar tal arremetida civilizatoria.

Durante la colonia, la Corona organizó de un lado el Virreinato del Río de la Plata (1776-1814), con su capital administrativa en Buenos Aires y hacia el occidente organizó la Capitanía General del reino de Chile (1541-1818), con su capital administrativa en Santiago. que cobijaba la parte occidental de la actual Argentina. Una vez lograda la independencia, iniciaron los conflictos internos por sostener la unidad territorial heredada de la colonia o por la independencia de los territorios. Lo que acaeció al final, fue el desmembramiento del antiguo orden territorial heredado de la colonia. Y surgieron, no sin conflictos fronterizos, y conflictos administrativos internos, que desato varias confrontaciones hasta que se consolidaron los actuales Estados nacionales de Nuestra América.

En el caso concreto de Chile y Argentina, su consolidación pasó por la extensión de sus fronteras internas, sustentadas no solo en la expansión de la frontera agrícola y ganadera, sino con el empeño de colonizar territorios para el poblamiento mestizo sobre la idea, o ideología, de que esta y no otra era y debía ser la población de la nación. De entrada, esta postura apostaba por obligar a la mestización del indígena (o sea aceptar la ciudadanía y sus normas y su cultura naciente) o civilizarse o “blanquearse”; u obligarlos a alejarse geográficamente de los centros de desarrollo y poder, a las fronteras más externas o periféricas de cada nuevo Estado. En términos generales ambas cosas ocurrieron por toda América.

La invasión española a lo que actualmente es Chile, se inició en 1540 (Siglo XVI) En cabeza de Pedro de Valdivia. Los españoles no contaban, con que se encontrarían con uno de los

pueblos más aguerridos de toda la América, tampoco sabían que estos guerreros ya estaban fogueados en guerras tribales con el otrora imperio Inca. Esto no significa que los Mapuche, no sufrirían fuertes derrotas o no fuesen colonizados, solo que varios elementos jugaron a su favor frente a los españoles. El clima y lo agreste del terreno, fue sin duda el más favorable para la resistencia. El otro, de suma importancia es que los Mapuche concertaron el dialogo, es decir, la paz, con los invasores. Asumiendo éstos, que era un signo de debilidad. Lo que les costaría más de 100 años de guerra con intervalos de “paz”. El libro de Ercilla, *La Araucana*, pese a ser narrado por un europeo, muestra los pormenores de esta larga y sangrienta guerra, donde pese a su resistencia los Mapuche fueron empujados hasta la frontera más lejana de entonces y lejos del dominio real español, pero bajo su jurisdicción, el río caudaloso del Bio Bio. Esta “nueva” frontera, que a la postre sería conocida como la “vieja” o antigua frontera, trajo cierta paz y cierta calma para españoles y Mapuche. Estos últimos ejercieron en este territorio, acordado con la Corona y sus representantes, cierta autonomía, que solo se vio trastocada con el proceso de los Estados nacionales. Este colonialismo interno, desde ambos lados de la frontera natural de los Andes, estuvo a punto de arrasar con los Mapuche. Sin duda, las tecnologías de la guerra, y la estrategia militar moderna, jugaron, en esta ocasión en contra de los pueblos Mapuche.

Los denominados *Parlamentos* o “diálogos de paz” entre españoles y Mapuche, son una de las formas de acción política y de resistencia más originales que emergieron en tiempos de la Colonia y que se harían extensivos durante los primeros años de republicanismo. Las comunidades indígenas de Nuestra América, siempre han considerado la palabra un hecho central en sus culturas (ver capítulo filosofías). De manera tal, que los Parlamentos, no fueron únicamente unos “diálogos de paz”, llevaban consigo inscritos la cosmovisión de los Mapuche, es decir, era la palabra comprometida y empeñada, la palabra con significante y significado (ver capítulo simbologías apartado sobre himnos). Esto no significa, por supuesto que no hubiese desacuerdos, máxime si consideramos que las antiguas comunidades indígenas estaban constituidas por clanes y estos a su vez en una especie de federación o nación. Como era el caso Mapuche. Pero, hacemos énfasis en la importancia de la palabra, que pervive hasta hoy, porque, por ejemplo, los españoles solían hacer caso omiso, a la palabra de los Reyes, aunque aquella estuviese escrita y sellada como orden sagrada. Los Parlamentos, en el caso Mapuche, tenían su antecedente, en los *Koyang* o círculos de palabra de los *Lonkos* o *Longos* (líderes políticos y espirituales) y en algunos casos eran lideradas por los *Tokis* o *Toquis* (líderes militares o guerreros) o por ambas representaciones.

Quillín, es considerado el primer Parlamento que marcará esta forma de acción política, que algunos autores ponen en representación de los españoles, argumentando que éstos hicieron uso de la tradición indígena, para “negociar” la paz. “El gran impulsor de los planes pacificadores de comienzos del siglo XVII fue el jesuita Luis de Valdivia quien gracias a sus dotes diplomáticas, lingüísticas y etnográficas logró impulsar una tradición de negociación fronteriza marcada por la conversación, la ritualidad y la mediación lingüística”³⁶⁹. No obstante, acá consideraremos, la tradición, de los círculos de palabra o “parlamentos” que ancestralmente realizaban las comunidades Mapuche en rituales anuales, y de ser necesario se ponían en práctica otras “sesiones” de diálogos comunitarios, para resolver sus diferencias internas, esto es una especie de convivencia comunitaria. Los *Koyang*, poseían entonces una potencia en la palabra, en el entendido del compromiso que él o los implicados ponían en hacer realizable el acuerdo. Poner el empeño era entonces, si la palabra empeñada, pero era poner el deseo, el trabajo “las ganas” de cumplir y ver el cumplimiento de la contraparte. Ello, garantizaba la armonía comunitaria. Por ello; “El vocablo parlamento está claramente utilizado [...] para referirse a los razonamientos y pláticas que hacían los líderes indígenas entre ellos frente a las propuestas del gobernador, es decir el término refiere un tipo de procedimiento y de estilo discursivos propiamente indígenas”³⁷⁰.

Antes de Quillín, se realizaron varios diálogos, o exploraciones en busca de acuerdo entre el mundo hispano implantado en “América” y las comunidades Mapuche. Pero la historiografía sobre el tema, ubica como primer Parlamento propiamente dicho al de *Quilleñ* (en mapudungun). El Parlamento se desarrolló por espacio aproximado de dos meses, a orillas del Río Quilleñ en 1641, al que se convocaron varias comunidades Mapuche en conflicto o en guerra o los invasores españoles. El *parlamento* como lo bautizaron los españoles, en la traducción, no necesariamente literal, pero si desde su punto de vista, del como comprendían ellos, en su tradición, los parlamentos o diálogos de paz que se realizaban en otras guerras en Europa o más allá de sus fronteras. Por su parte, para los Mapuche, el “Parlamento” era *Koyagtun* o *Kollagtun*, esto es, al decir de Margarita Tascón (2013)³⁷¹:

que entre los indígenas (genéricamente designados en las fuentes como los “arauca- nos”) era una práctica anual celebrar reuniones desde mucho antes de la llegada de los

³⁶⁹ Zavala Cepeda, José Manuel; Díaz Blanco, José Manuel y Payàs Puigarnau, Gertrudis (2014) Los parlamentos hispano-mapuches bajo el reinado de Felipe III: la labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617). En: Estudios Ibero-Americanos, PUCRS, v. 40, n. 1, p. 23-44, jan.-jun.

³⁷⁰ Zavala Cepeda, José Manuel (editor) (2015) Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: textos fundamentales. Temuco. Universidad Católica de Temuco Ediciones. ISBN: 978-977-9489-01-3. Pg. 19

³⁷¹ Gascón, Margarita (2013). Quillín: rito araucano y paz interétnica en el contexto de una crisis ambiental. En: Revista TEFROS – Vol. 11 N° 1-2.

españoles. En esos encuentros se dirimían pleitos, se explicaban las posiciones frente a diversos conflictos inter-tribales e incluso se justificaban acciones como convocar a la guerra. [...] Desde este punto de vista, encuentros como el de 1641[] pertenecía a las estrategias precolombinas de resolución de conflictos inter-tribales, aunque también eran ocasiones solemnes que servían para intercambios y celebraciones como casamientos. [...] la fecha del siguiente “encuentro” [...] quedaba “escrita” en un quipo [...] “en un cordón de lana que llaman quipo” los toqui van desatando un nudo por cada uno de los días que pasa desde el último encuentro, hasta llegar a la fecha en que han acordado volver a reunirse en un determinado lugar.

Sin duda Quillín, es el inicio de una forma, no española, no occidental de parlamentar, de hablar, para resolver razonadamente, situaciones de paz o de guerra, y otros apuros. Es decir, una epistemología del conflicto. Pero una epistemología indígena. Que por primera vez se expresaba hacia afuera, y con extranjeros, no indígenas. Quienes, por supuesto tenían otra epistemología, otra explicación del mundo. La visión española de los parlamentos, como ya referimos, fue puramente pragmática, fuera de cualquier sentido, más allá de la posibilidad de “silenciar” las armas y cobrar tributo sin “uso de fuerza”.

Por ello, no comprendieron, que la chicha en el ritual de parlamentar, no era una “fiesta” donde los indios se embriagaban hasta por tres días o más. No comprendieron, por ejemplo, que los gestos de “paz” de los españoles al dar regalos u ofrendas a los Tokis o Lonkos o a ambos, y a otros principales. Era comprendido por los Mapuche, como signo de su triunfo, en la guerra o en la paz. Pues los “regalos” eran muestra de ponerse en posición de súbdito, lo que, a su vez reforzaba la empatía de la población indígena frente a sus líderes, quienes eran ofrendados por los españoles. Esta deriva, de los parlamentos, no solo no fue comprendida, sino despreciada. Por ejemplo, el ritual del árbol sagrado del canelo, como suma ofrenda. Era visto como mero salvajismo, pues antes se sacrificaban animales, llamas, y el canelo se regaba con su sangre. Por supuesto, los españoles no renunciaban a la ofrenda. Pero su visión del ritual no era válida, como si lo eran las misas, que ellos celebraban para conmemorar las “paces”.

Los españoles, finalmente también poseían su “ancestralidad”. Para ellos la paz, era una cuestión de pura política, que según las necesidades se podría romper o mantener. De hecho, la rompieron varias veces. Además del de Quillín, se desarrollaron 25 parlamentos más. Unos para ratificar los anteriores o para pactar treguas una vez rota la paz, por alguno de los bandos. O por cuestiones naturales, que obligaban a detener las hostilidades, como, por ejemplo, fuer-

tes temporadas de lluvias, temblores de tierra o erupciones volcánicas. Lo fundamental del Quillín, es que, en 1641, y en adelante, lo que se va a negociar es el sostenimiento de las fronteras que van a demarcar a partir de la frontera natural del Río Bio Bio, hacia el norte, y hasta el Río Toltén, hacia el sur, en los límites de Valdivia (ver mapa). la Nación Mapuche. Que, si bien se resignaba a perder gran parte de su territorio ancestral, aun podía, pese al constante asedio español, conservar, su unidad como pueblo y desarrollar en buena medida su ancestral forma de vida ahora en relativa autonomía. Pese a ello, durante 100 años, debió defender su soberanía “con las armas en la mano”³⁷².

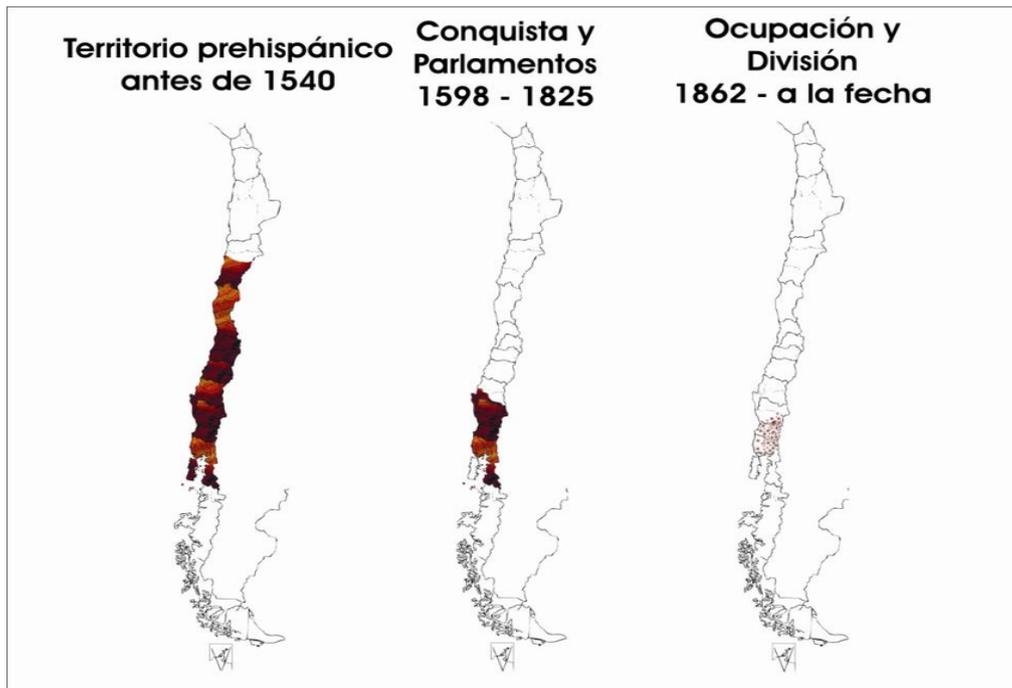
| AÑO | PARLAMENTO/ KOYAGTUN |
|------------|--|
| 1641 | QUILLIN Este es el último Parlamento en tiempos de colonia |
| 1647 | |
| 1649 | |
| 1814 | |
| 1662 | SANTA MARÍA DE GUADALUPE |
| 1663 | SAN FELIPE DE AUSTRIA |
| 1663 | LA IMPERIAL |
| 1665 | CONCEPCIÓN |
| 1693 | |
| 1735 | |
| 1759 | |
| 1771 | |
| 1671 | MALLOCO |
| 1692 | YUMBEL |
| 1694 | CHOQUE-CHOQUE |
| 1698 | PURÉN |
| 1774 | TAPIHUE |
| 1726 | NEGRETE |
| 1771 | |
| 1793 | |
| 1803 | |
| 1760 | SANTIAGO |
| 1772 | |
| 1782 | |
| 1764 | NACIMIENTO |
| 1784 | LONQUILMO |

Tabla, elaboración propia a partir de la información ofrecida por los autores citados y por otros consultados.

Cada parlamento posee sus propias características de tiempo–espacio y protagonistas. Pero lo fundamental es su trascendencia en el tiempo Mapuche y en la lógica y cosmovisión indígena. Donde, no es posible parlamentar, sin ritualidad. La ritualidad conduce a la convivencia, a la

³⁷² Frase de combate celebre de Augusto Cesar Sandino en sus luchas contra las tropas estadounidenses que invadieron Nicaragua en los años en los años 20 y 30 del siglo XX

armonía entre los guerreros y de estos con la naturaleza, una paz completa, por denominarla de algún modo. Si bien españoles y Mapuches, se encontraron varias veces para conversar y hacer la paz. Ciertamente también es que se encontraron dos formas de dialogar, ambas, al fin y al cabo, pragmáticas, pero con su propia ritualidad. Pero a pesar de ello, la forma Mapuche, el *Koyagtun*, despreciado desde el mundo no indígena, o cuando menos no comprendido en su racionalidad. Los parlamentos, debieron recorrer nuevos tiempos, los de la lucha por la independencia y las de la república y el Estado nacional.



La imagen muestra la frontera ancestral, y el proceso de reducción que sufre el pueblo Mapuche

Mapas tomados de: <https://www.researchgate.net/figure/Figura-1-Proceso-historico-de-transformacion-del-territorio-mapuche->

Fuente_fig1_297677460

Chile declaró su independencia en 1810, el 18 de septiembre. Pasando aún ocho largos años de confrontación y revolución hasta la declaración definitiva el 12 de febrero de 1818. La República además de romper sus cadenas con el Imperio español, inicia sus tareas de organización política. Entre estas se realiza el primer parlamento en tiempos de independencia, entre Mapuches y chilenos. Siete años después de la victoria definitiva sobre los realistas, en 1825.

Las guerras republicanas contra el pueblo originario Mapuche, se sitúan en un escenario múltiple que complejiza el conflicto. De un lado, el pueblo Mapuche y su territorio ancestral, *Wallmapu*, que, ante el colonialismo español, logró sostenerlo en relativa autonomía, mediante la guerra y los parlamentos. Del otro lado, dos Estados nacionales –devenidos de las luchas

por la independencia de España— que optaron por el liberalismo como forma de organización estatal, lo que implicaba definir fronteras y obviamente ampliar el territorio. Se enfrentaron, por así decirlo, tres repúblicas, la República Mapuche de Wallmapu, y las Repúblicas de Chile y Argentina. Como es de conocimiento, estas últimas, actuaron contra la primera hasta su derrota, confinándolos de un lado y otro de la frontera estatal a zonas denominadas reducciones, que a la postre obligarían a una transformación radical de costumbres sociales colectivas y usos de la tierra. La campaña militar argentina se conoce en la historia como *Campaña del Desierto* y la campaña militar chilena se conoce eufemísticamente, como *Campaña de Pacificación*. Laura Kropff (2005)³⁷³ observa que, en su conformación como Estados nacionales, Argentina y Chile, desarrollaron la matriz *estado-nación-territorio*, sobre la cual sustentaron su “necesidad” de expansión y mestización de sus territorios.

El territorio patagónico fue apropiado violentamente por dos estados, el argentino y el chileno [...] El 1° de enero de 1885 se rindió al estado argentino el cacique Valentín Sayhueque y la conquista militar argentina se dio por terminada. A partir de ese momento el gobierno aplicó diferentes políticas de radicación de los indígenas que se pueden agrupar en tres tipos: la propiedad individual, la ocupación precaria de tierras fiscales y la creación de colonias colectivas [...] ³⁷⁴

Además de reducirseles en zonas específicas, sobre los pueblos indígenas se establecieron otros criterios, como el de barbarismo, proclamado por Sarmiento y lo que ocurrió en casi toda América Latina, el deseo de blanqueamiento de sangre promoviendo la migración europea. Una forma de atraer a estos “nuevos” ocupantes, y neo colonos, fue justamente ofertando la tierra usurpada a los indígenas. De este modo se fue enquistando en la Argentina, la idea de que la “necesaria” civilización pasaba por “desaparecer” lo indígena, salvo, su folclor y lo autóctono. Pero en adelante, se regirían por las normas de ciudadanía, esto es la educación, con la iglesia incluida, para “civilizarles” y adoptarles como parte de la República argentina. El adaptarles o incluso expulsarles se basaría en la idea, de que los Mapuche no son originarios de Argentina, sino más bien una especie de invasores. Que antaño, habrían ocupado las ahora tierras argentinas, y en consecuencia la Guerra del Desierto habría sido una especie de guerra de liberación contra el extranjero Mapuche. Todo este imaginario, legitimaba la guerra y expansión republicana.

³⁷³ Laura Kropff (2005). Pueblos indígenas, estado y democracia. (Capítulo de Libro). En: Pueblos indígenas, estado y democracia. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

³⁷⁴ Óp. cit. Pg. 106

La *araucanización de las pampas* como construcción intelectual tiene consecuencias complejas y diversas. Una de esas consecuencias es la desvinculación de las personas y el territorio. Al ser concebidos como extranjeros, se relaciona a los mapuche con otro territorio y no con aquel que le interesa ocupar al estado argentino. Esto tiene que ver con que el fundamento económico que impulsó la conquista militar fue el de obtener la tierra y la mano de obra por separado. Mientras la fuerza de trabajo estaba destinada a emprendimientos económicos de otras regiones, como los ingenios de Tucumán o los viñedos de Cuyo, la tierra debía estar desierta para entrar en el nuevo capitalismo agrario que los terratenientes criollos deseaban. En este sentido la conquista militar operó como una Campaña de construcción del desierto en términos materiales, pero también ideológicos³⁷⁵

Situación similar, se viviría del lado chileno. Donde, además de la guerra de “pacificación”. El Estado chileno, subdividió el territorio de la antigua frontera (fronteras establecidas mediante Parlamentos con la Corona). Y radicó o estableció en pequeños territorios, las denominadas *reducciones* a los Mapuche sobrevivientes de la guerra. De esta manera se configuraba una geopolítica interna, que literalmente reducía a los indígenas y de otro reconfiguraba, y respaldaba con nuevas leyes, la organización territorial de Chile. Tal política expansionista inicio en 1883 y oficialmente fue hasta 1929. No obstante, en ambos lados de la frontera, el avasallamiento contra los Mapuche no termino, sino que continuo, hasta brotar en los conflictos más actuales. Por ejemplo, con la *Coordinadora Arauco Malleco*, CAM, y la *Resistencia Ancestral Mapuche*, RAM³⁷⁶, en Argentina. En un estudio de la CEPAL (2012)³⁷⁷ se señala lo basto de la usurpación territorial del lado chileno sobre y contra el pueblo Mapuche, veamos.

Entre 1883 y 1929 se establecieron 3161 reducciones, que alcanzaron un total aproximado de 500.000 hectáreas de un territorio original estimado en 10.000.000 de hectáreas (desde el río Bío Bío hasta la Isla de Chiloé), es decir en alrededor de un 5% de su territorio original [...]. En el área que hoy ocupa la Provincia de Malleco y la Comuna de Ercilla, el proceso de apropiación del territorio por parte del Estado se produjo por los mismos mecanismos que en el resto del territorio: la ocupación militar y el estable-

³⁷⁵ Óp. cit. pg. 107-108

³⁷⁶ BBC, News (2013) Grupo mapuche declara "la guerra" a Argentina y Chile. https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2014/11/141113_ulnot_mapuches_chile_argentina_jgc

³⁷⁷ CEPAL (2012). Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile: Situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos. Santiago-Chile. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y Alianza Territorial Mapuche, ATM.

cimiento de ciudades, así como la radicación y entrega por asignación o venta de tierras a colonos extranjeros y nacionales [...]. El proceso se inicia en el territorio mapuche del Ngulu mapu, otorgándose entre 1880 y 1883 (actual Provincia de Malleco) 280 Títulos de Merced con una superficie de 8.900,75 hectáreas y un promedio de 8,56 hectáreas por persona. En la Comuna de Ercilla, se adjudican 22 Títulos de Merced con 6.430 hectáreas para 924 radicados, con un promedio aproximado de 7 hectáreas por persona [...]³⁷⁸

Antes de la “pacificación”, los mapuche, o al menos las comunidades unificadas bajo el liderazgo del Cacique y autoridad el Lonko Wënu, apostaban por el triunfo de los liberales que prometían un Chile federal y que podría, eventualmente, respetar dentro de tal federación al Wallmapu, como un Estado más dentro del territorio chileno. No obstante, el destino de los liberales fue la derrota en 1851 y 1859³⁷⁹, lo que implicó, que los Mapuche debieron preparar y sostener una nueva resistencia, que se vería empañada con la muerte en 1860, de Mañil Wënu. Quién, según Pairican, habría advertido a las comunidades Mapuche y sus descendientes, que no deberían rendirse a los *winka*³⁸⁰, es decir a los ladinos, o mestizos, que ellos, los mapuche, consideraban ladrones. Pese a la tenaz resistencia, los *winkas* vencieron en 1929. Su triunfo militar, rápidamente los transformaron en hegemonía jurídica sobre territorios y sobrevivientes. Los antiguos territorios, no fueron reconocidos. Apenas, unas pocas hectáreas para la precaria sobrevivencia, que además fueron, al mejor estilo colonial, entregadas bajo títulos de Merced. Y reorganizando a las comunidades, bajo cacicazgos o figuras que el Estado chileno consideraba funcional a sus propósitos.

Concluido el proceso de reducciones, a contar de 1920, el Estado siguió intentando dividir las tierras mapuche en hijuelas individuales, para posteriormente enajenarlas a no indígenas. Con este fin se dicta una serie de leyes especiales (1927, 1930, 1931, 1961). Hacia fines de 1971 se habían dividido 832 reducciones mapuche, dando origen al parcelamiento de las tierras en hijuelas de propiedad individual. A pesar de que varias de estas leyes declararon la inalienabilidad de las tierras divididas, se estima que al menos 100.000 hectáreas, un quinto del total, fueron enajenadas y pasaron a manos no indígenas.³⁸¹

³⁷⁸ Óp. cit. pg. 30

³⁷⁹ Pairican (2016). Óp. cit. pg. 33

³⁸⁰ Ibid. pg. 33

³⁸¹ CEPAL. Óp. cit. pg. 31

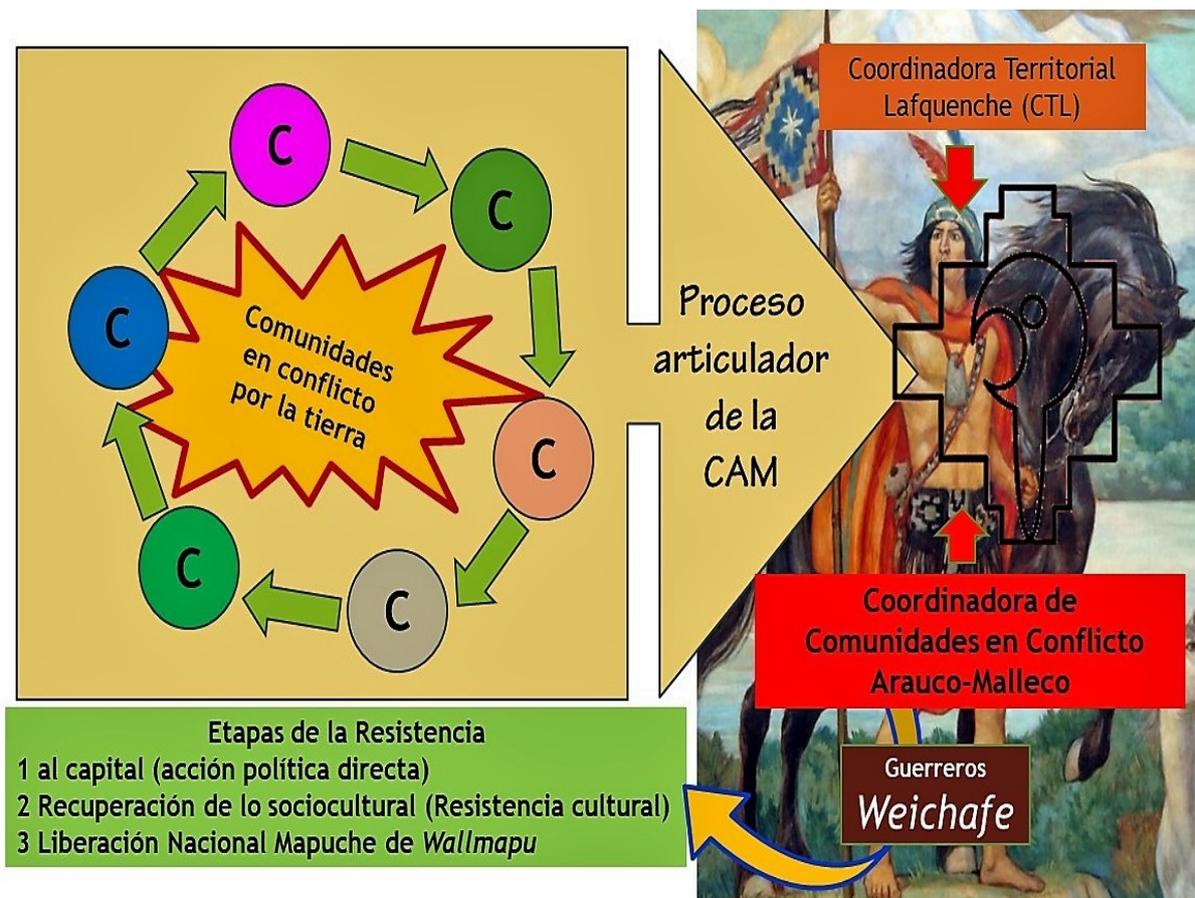
El gobierno progresista de Allende (1970-1973)³⁸² intentó, solventar esta situación, pero, el golpe de Estado, echó por tierra las pretensiones Mapuche. De hecho, la dictadura de Pinochet (1973-1990), legislo aún con más violencia jurídica y policial contra el pueblo Mapuche. Durante el gobierno militar se dictaron los Decretos Ley., N° 2568 y N° 2750, al amparo de la Constitución de 1980, que incluía además la denominada Ley antiterrorista. Es de anotar, que esta constitución, es la primera en el planeta en legislar en favor del Neoliberalismo, esto es, legalizarlo y legitimarlo, como política de Estado. Esta mutación de Estado chileno de uno liberal a uno neoliberal y gobernado por la extrema derecha, se vería confrontado por diferentes expresiones de resistencia del pueblo chileno. Los Mapuche, igualmente fueron partícipes y en sus regiones protagonista de primer orden con la organización de unidad Mapuche conocida como ADMAPU. *Ad-Mapu*, son las normas y leyes ancestrales que rigen al pueblo Mapuche. Sustentados en sus tradiciones y normas, enfrentaron la dictadura.

Ya en democracia y en el marco de los 500, años, la reemergencia Mapuche, logra en negociaciones con el Estado, durante los Acuerdos de Nueva Imperial³⁸³, la proclamación de la Ley Indígena de 1993. “Se promulgó ley 19.253 (1993) y se creó Corporación Nacional de Desarrollo Indígena (CONADI), 1994; el Fondo de Tierras y Aguas Indígenas (FTAI), que no incorporó nuevas tierras y se limitó sólo a la regulación”³⁸⁴. Esta Ley, entre otras cosas, reconoce que, en efecto, los Mapuche, sufrieron avasallamiento y pérdida de sus tierras, por la parcelación que, mediante la presión, la intimidación, la ignorancia en leyes y reglas del mercado, se vieron obligados a vender, para solventar un poco su miseria. Estas tierras, es decir, producto de las reducciones, y los títulos de Merced fruto de la pacificación, son los que la Ley de 1993, reconoce como tierras Mapuche y no otras, –esto es, que, los territorios ancestrales y de la antigua frontera no se incluyen en esta norma jurídica– para ello, generó el sistema de compra y redistribución de tierras.

³⁸² Ibid. pg. 31

³⁸³ Se conoce como Acuerdos de Nueva Imperial, a la serie de reuniones entre la Coalición de Partidos por la Democracia, –más conocidos como la Concertación– y las Organizaciones Mapuche de aquel entonces, donde la más importante fue ADMAPU. El acuerdo, comprometía al primer gobierno post dictadura, en proclamar una nueva Ley indígena, que vino a ser la de 1993. Que, aunque mejoró en algo las condiciones de los indígenas, en cosas fundamentales como la tierra, los cambios fueron mínimos, lo que a la postre impulsaría a nuevas organizaciones políticas indígenas en todo el territorio chileno, a su vez con un nuevo estandarte de lucha, la autodeterminación y recuperación, no de tierras, sino del Territorio o Wallmapu.

³⁸⁴ Samaniego M., Augusto (2014). *Chile, mirada histórica desde el cambio de gobierno: pueblo mapuche, territorio, autonomía*. En: Revista Izquierdas, núm. 21, octubre, pp. 206-217. Santiago, Chile. Universidad de Santiago de Chile



Esquema orgánico de la fundación de la CAM (1997-1998). Elaboración propia a partir de las fuente disponible en WEFTUN, Órgano Oficial de la CAM. Nodo 50. Org.

Frente a una democracia, que garantizaba sin garantizar, el movimiento Mapuche, va asumiendo entre 1992 y 1997, formas aún más radicales en sus posturas y sus acciones. Esto devendrá en la conformación de la *Coordinadora Arauco Malleco*. 1997, generara una ruptura con las formas tradicionales de hacer política los Mapuche en pos de sus derechos. Hasta ahora, se habían utilizado, las movilizaciones, muchas de ellas en alianza con sectores campesinos y de trabajadores vinculados a la izquierda. Peticiones ante los jueces para el reconocimiento de tierras. Reclamos ante la CONADI, entre otras expresiones. Sin duda, el *Congreso Nacional Mapuche* de 1997, asumiría otras formas, sin desconocer y sin dejar de realizar las ya desarrolladas, otras expresiones abiertamente conformacionales y rupturistas emergerían en el seno del movimiento Mapuche.

El Congreso Nacional Mapuche realizado en la provincia de Temuco, discutió y decidió sobre varios asuntos de interés para las comunidades. Uno de ellos, aunque nunca había estado ausente de las aspiraciones Mapuche, fue la autonomía y la autodeterminación, pero en esta oca-

sión, no esperarían que se les otorgase, sino que la ejercerían de hecho o presionarían para hacerla realidad, así por ejemplo, uno de los sectores radicales “La(s) Identidad(es) Territorial(es) Lafkenche (provincia de Arauco, VIII Región), [...] plantearon un *Consejo Territorial Lafkenche* y un ‘*legislativo*’ o *Asamblea Nag-che*”. Igualmente lo harán el Consejo de Todas las Tierras, y la CAM. Desde que se izó, por primera vez, la *Wenufoye*, en el horizonte Mapuche estaba claro el nuevo objetivo político.

De esta manera, emergieron nuevas formas de lucha, lo que marcaría un doble acontecimiento. Hacia el interior de las comunidades y hacia afuera con el Estado, acostumbrado a reprimir y dilatar los asuntos mapuche. Ahora, un nuevo contendor estaba en el escenario, había emergido la radicalidad Mapuche. Es cierto que reemergió el movimiento indígena, pero dentro de este resurgir, emergió la radicalidad, especialmente en la expresión denominada CAM. Samaniego (2014) nos presenta las principales conclusiones del congreso de 1997, de la siguiente manera:

la noción o proyecto de autonomía rechaza la dependencia de los partidos políticos chilenos. Se enfatiza la desvalorización de definiciones ‘clasistas’ tradicionales (en los marxismos usados); en particular las resonancias de ‘reducir’ la condición étnica y a los movimientos mapuches a una lógica *campesinista*, subordinando su tratamiento a la estrategia de alianza campesino- obrera, etc. Distintas vertientes se han auto-definido como *étno-nacionalistas*; otros utilizan sólo la auto-referencia Mapuche.

No obstante, ganó espacio -y es un hecho político entre los actores colectivo más resaltantes- el concepto básico de *autogobierno*. *Está presente en el conjunto de las propuestas-discurso. En seis (6) de ellas claramente; en una (1), con menapeso (Marileo, de Admapu)*. Con la *Coordinadora Arauco-Malleco* hubo una fase de fuerte confrontación anti-sistema y Estado, “construcción de fuerza propia”

La Coordinadora de Comunidades Mapuches de Arauco-Malleco en Conflicto CAM., sin duda imprimió otra dinámica y otros ritmos de tiempo-espacio al conflicto. En primer lugar, denominar a sus acciones como conflicto, contradecía de plano la idea de que el conflicto era inexistente, y lo que se presentaba, era unos reductos de indígenas insumisos y bárbaros. Matriz comunicacional, que desde siempre ha usado la prensa aliada al Estado, como el caso del

Diario el *Mercurio*, analizado por, Del Valle Rojas y Osorio (2019)³⁸⁵, de quienes reproducimos las tres primeras columnas de la Tabla 3 (pg. 260) de su análisis.

| INDIGENAS MAPUCHE | | | |
|--------------------------|------------------------|-----------------------|-----------------------------|
| | 1850-1880 | 1950-1973 | 2013-2014 |
| | Enemigo | Orgullosos | Desagradecidos |
| | Borracho | Oportunistas | Flojos |
| | Indómito | Maltratadores | Comunistas |
| | Brujos | Desagradecidos | Improductivos |
| | Bárbaros | Atrasados | Enemigo del progreso |
| | Destruyores | Altivos | |
| | Primitivos | Malvados | |
| N | Cruels | Explosivos | |
| E | Incivilizados | Saqueadores | |
| G | Borda salvajes | Cobardes | |
| A | Traidores | Cruels | |
| T | Incultos | Sucios | |
| I | Ladrones | Comunistas | |
| V | Temperamentales | Invasores | |
| O | Maltratadores | Indómitos | |
| S | Descuidados | | |
| | Mitológicos | | |
| | Sanguinarios | | |
| | Explosivos | | |
| | Feroces | | |
| | Saqueadores | | |
| | Brutos | | |
| | Cobardes | | |
| | Invasores | | |

Otro plano de acción que expone la CAM, es que junto a sus guerreros ancestrales los *Weichafes*, se pasa de la toma simbólica de tierras, a la ocupación de las mismas, intentando “colonizarlas” es decir, tomar y permanecer en el territorio. Asumiendo, que su acción será reprimida. Por ello, no se retiraban del terreno ocupado, sino que van preparados para la confrontación. Esto fue lo que la CAM

³⁸⁵ Del Valle Rojas, Carlos Felimer y Osorio Solano, Susana Alejandra (2019). *El conflicto estado-pueblo Mapuche en Chile. Análisis crítico, argumental y descolonial del discurso del diario El Mercurio*. Chasqui, Revista Latinoamericana de comunicación. diciembre 2018-marzo 2019 / Monográfico 247. Págs. pp 247-268. ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X

denomino el *Control Territorial*. No de otra manera se podría hacer efectiva la autodeterminación y autonomía de los pueblos, sin territorios, esto simplemente no es posible. De este modo; “el resurgimiento del Weichafe, el guerrero mapuche que libró las batallas de la libertad en el pasado heroico, cristalizó en la nueva generación de militantes mapuche de la CAM. Con el renacer del Weichafe, la legitimidad de la violencia política histórica en la lucha contra la dominación de antaño, se recuperó ahora para ser aplicada bajo el nuevo contexto sociopolítico de fines del siglo XX y principios del XXI”³⁸⁶.

La expresión más acabada de lo anterior, fue lo que denominaron el *Control Territorial*. Éste consistía en llegar a un predio, derribar las plantas forestales (eucaliptos y pino insigne para la construcción celulosa) o quemar casas, bodegas y cosechas de algún latifundista para luego sembrar papas, tomates, trigo, etc., actividad que denominaron *Siembra Productiva*. Lo anterior apuntaría fundamentalmente a realizar los primeros eslabones de la *Autonomía política*, que se complementaba con el derecho a la autodefensa del terreno en disputa. Este paso de la recuperación de tierra a la recuperación del territorio, era el avance cuantitativo y cualitativo que fortificaría la autodeterminación del pueblo mapuche e iniciaría la construcción de una segunda fase de una primera etapa por la *Liberación Nacional Mapuche*³⁸⁷

En efecto, durante el año 2009, la CAM, –ante la falta de diálogos, y parlamentos, en el entendido de acuerdos, donde el Estado chileno, implemente y apresure la compra de tierras, y su redistribución y respete las autonomías que se van construyendo–. Lanzo una ofensiva por todo el territorio de Wallmapu, con un nuevo actor que emergió dentro de la CAM, como su “brazo armado” los *Órganos de Resistencia Territorial*, ORT. En esta ocasión la CAM desafió al Estado al declarar su emancipación de Chile, lo que, a todas luces, más que realidad concreta, buscaba tensar la situación ante la contraofensiva estatal que había encarcelado a varios líderes y lideresas vinculados o simpatizantes de la CAM.

³⁸⁶ Pairicán Padilla, Fernando; Álvarez Vallejos, Rolando (2011) *La Nueva Guerra de Arauco: la Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009)*. En: Revista Izquierdas, núm. 10, agosto-septiembre, pp. 66-84 Universidad de Santiago de Chile Santiago, Chile.

³⁸⁷ Pairicán Padilla, Fernando y Álvarez, Vallejos Rolando (2011). *La Nueva Guerra de Arauco La Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009)*. Pg 53. En: *Una década en movimiento: luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI* / Julián Rebon y Massimo Modonesi. - 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO

[...] Manifestamos públicamente nuestra renuncia a la nacionalidad chile, y declaramos territorio de la nación autónoma mapuche desde río Bío Bío al Sur, a partir del reconocimiento explícito que el Estado hace sobre su existencia en el Tratado de Tarpíhue de (1825) Art. 19.

Por lo cual damos por terminado todo dialogo con la república de chile y le declaramos la guerra, desde hoy 20 de octubre de 2009 en adelante. Y llamamos a todas aquellas comunidades a seguir la misma senda para poder lograr la expulsión completa a todos aquellos objetivos que operan en nuestra nación mapuche. Por lo mismo hemos dado libertad de acción a los órganos de resistencia mapuche para actuar en contra de los intereses capitalistas en el territorio mapuche.

[...] La Coordinadora está más fortalecida que nunca en su lucha por el Territorio y Autonomía. Mientras exista pobreza y miseria a raíz de la falta de tierras con políticas de estado que legitiman el despojo territorial, la CAM seguirá existiendo. Con la fuerza de nuestros Futa Keche Kuifi y Weftun (renacer de los nuevos guerreros), que germinan y multiplican por todo el WALLMAPU por una causa que se convierte día a día en una causa más sagrada.

¡MARICHIWEU!

Órganos de Resistencia Territorial

ORT-CAM.

¡Territorio y Autonomía a la Nación Mapuche!

Coordinadora Arauco Malleco

21 Octubre 2009

Entre 2010 y 2014, el gobierno de Sebastián Piñera, desarrolló el *Plan Araucanía* que pretendía disminuir la influencia de la CAM, invirtiendo en las zonas Mapuche, pero al tiempo, disminuyendo o frenando la entrega de tierras a las comunidades y proponiendo un plan de orden neoliberal afincado en la idea de emprendimiento “El eje declarado ha sido ‘el apoyo productivo’; abandonó el énfasis en la restitución de tierras. Buscó dar relevancia al ‘emprendimiento’ de mapuches bregando por acceder al mercado, hablando a la vez de la ‘valorización de la cultura mapuche’ en términos de mostrar tradiciones entendidas como sinónimo de identidad y multiculturalismo”. Ni este gobierno, ni el segundo de la presidenta Michel Ba-

chelet (2014-2018), han asumido los reclamos Mapuche en general, ni lo de la CAM, en particular. Y si bien, para aquel entonces la CAM, será la organización Mapuche sobre la cual recaía el peso de la represión, con más de cincuenta presos políticos, varios líderes en la clandestinidad, aun así, la Coordinadora, no cejaba en sus banderas de Autodeterminación y Liberación Nacional de Wallmapu.

| ORGANIZACIÓN POLÍTICA | ORIGEN | EMERGENCIAS | PROCESOS | OBJETIVOS POLÍTICOS | ACCIONES POLÍTICAS POR AUTONOMIA |
|---|--|--|--|--|--|
|  <p>CONCEJO REGIONAL INDIGENA DEL CAUCA</p> | <p>Su surgimiento se remonta a las divisiones y crisis al interior de la ANUC (Asociación de Usuarios Campesinos). Y la propuesta de generar una organización propia de los de los intereses indígenas. Finalmente, en 1971 nace el CRIC</p> | <p>1971</p> <p>Fundación</p> <p>Mingas políticas</p> <p>Guardia Indígena</p> | <p>Dentro de los innumerables procesos de lucha del CRIC, en los últimos tiempos destacan la emergencia de Las Mingas con sello político y la Guardia Indígena</p> | <p>Recuperación de tierras y territorio.</p> <p>Ejercicio de la Autodeterminación y la autonomía. Liberación de la Madre Tierra</p> <p>Anti Neoliberal</p> | <p>1990-1991</p> <p>Constituyente y Constitución nacional</p> <p>1984</p> <p>Declaración de Vitoncó</p> <p>1999</p> <p>Declaración de Jambaló</p> <p>2004</p> <p>La Minga hace tránsito de proceso ancestral y ritual a “Caminar la palabra”</p> |
|  <p>EJERCITO ZAPATISTA</p> | <p>El 17 de noviembre de 1983, se funda el EZLN, a partir de la otrora organización gue-</p> | <p>1994</p> <p>1 de enero, inicio del levantamiento armado,</p> | <p>Declaraciones de la Selva Lacandona 1° a 6°.</p> <p>Proclamación de las leyes Revolucionarias</p> | <p>Recuperación de tierras y territorio.</p> <p>Ejercicio de la Autodeterminación</p> | <p>1994</p> <p>Convención Nacional Democrática</p> <p>1994</p> |

| | | | | | |
|---|---|--|---|--|---|
| <p>TA DE LIBERACION NACIONAL</p> | <p>rrillera Frente de Liberación Nacional FLN.</p> <p>De ser una insurgencia marxista-leninista, y su trabajo de base en Chiapas, va mutando en un Zapatismo de otro tipo. Un Zapatismo propiamente indígena.</p> <p>En 1992 es su primera aparición pública, armados simbólicamente, con arcos y flechas y destronando la estatua de Diego de Mazariegos en el Centro de San Cristóbal de las Casas.</p> | <p>contra el Tratado de Libre Comercio México USA y contra el mal gobierno.</p> <p>Aguascalientes y CND</p> <p>Caracoles</p> | <p>rias.</p> <p>Convocatoria a la CND-Aguascalientes</p> <p>Primeros Municipios Autónomos MAREZ</p> | <p>y la autonomía. Liberación de la Madre Tierra</p> <p>Anti sistémico</p> <p>Anti Neoliberal</p> | <p>Fundación de los MAREZ y los Aguascalientes</p> <p>2001</p> <p>Movilización a Ciudad de México, “toma” del Zócalo</p> <p>Reorganización territorial y creación de los CARCOLES</p> |
|  <p>COORDINADORA ARAUCO MALLECO</p> | <p>Su origen se remonta a tres hechos acontecidos, en el contexto de las luchas Mapuche. 1989-1993, transición a la democracia y los Acuerdos de Nueva Imperial.</p> <p>1992, Consejo de Todas las Tierras y la elaboración de la Wenufoye</p> | <p>1998</p> <p>Formalización de la CAM, mediante la Unidad y Coordinación de 50 Comunidades Mapuche en Conflicto por la Tierra.</p> <p>ORT</p> | <p>Durante la dictadura militar, las tierras Mapuche, fueron entregadas a las forestales y al proceso de RALCO. Allí, se acunaron las nuevas generaciones y</p> | <p>Recuperación de tierras y territorio. Ejercicio de la Autodeterminación y la autonomía. Liberación de la Madre Tierra</p> <p>Anti sistémico</p> | <p>Toma simbólica de tierras en contra del Proyecto Represa Ralco (1996-1997)</p> <p>1997</p> <p>Quema de camiones a forestal Arauco</p> <p>2009-2010</p> |

| | | | | | |
|--|--|---|--|--|--|
| | 1996 Coordinadora Territorial Lafquenche (CTL) 1997, la quema de caminos de la forestal Arauco. | Órganos de Resistencia Territorial | expresiones de lucha, entre ellas la CAM. Renacer del Weichafe o guerrero. Nuevas visiones de organización y lucha ideológica y política, como la autonomía y la liberación nacional. | Anti Neoliberal Control Territorial y su deriva en siembra Productiva | “Ruptura” con el Estado chileno Huelga nacional de hambre |
|--|--|---|--|--|--|

Tabla, elaboración propia, que resume el accionar de cada organización estudiada, desde su emergencia hasta su desarrollo en 2014

Marez y oleajes en la lucha zapatista

La lucha por la tierra y el territorio es la característica central del resurgir del movimiento indígena de Nuestra América. Como ya lo dijimos, siempre lo ha sido, pero su característica ahora, a partir al menos de 1992 ha sido su radicalismo. Los MAREZ y los Caracoles Zapatistas, son otra avanzada novedosa de los Movimientos Indígenas en pos de su autonomía. Desde su espectacular emergencia, el 1 de enero de 1994, el EZLN, ha venido desarrollando una serie de acciones políticas, que si bien, se desmarcan, de su objetivo inicial, que apuntaba, a una revolución en México y poner fin al “mal gobierno”. Lo cierto, es que en lo relativo a Chiapas, si se ha generado una revolución en proceso, es decir, que está dándose.

Uno de los fuertes, quizá el principal, es el proceso autonómico que se inició o emergió en el mismo 1994. Cuando se declararon los primeros Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas. El 11 de diciembre, mediante parte de guerra., El Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del EZLN, declaraba los siguiente³⁸⁸.

³⁸⁸ EZLN, documentos y comunicados 2. 15 de agosto/29 de septiembre de 1994. México. Editorial Era. ISBN: 968-411-379-X. págs. 170-171 (en la bibliografía esto va en documentos)

Primero. En horas de la madrugada del día 11 de diciembre de 1994, tropas zapatistas de los regimientos 1º, 3º y 5º del EZLN, 21ª División de Infantería, en acción que llaman «de despliegue» y como parte de la campaña militar Paz con Justicia y Dignidad para los Pueblos Indios, tomaron posición en la anteriormente llamada «zona de conflicto», en los siguientes municipios del estado de Chiapas:

-Altamirano -Ocosingo

-Las Margaritas

-La Independencia-Trinitaria

Segundo. La acción se llevó a cabo sin choques con el ejército federal mexicano, en estricto apego al cese al fuego que se mantiene respecto a esas tropas.

Tercero. Las poblaciones civiles de estos municipios se dieron a nombrar nuevas autoridades y a declarar nuevos municipios y territorios rebeldes en dicha zona.

Cuarto. Los nuevos municipios rebeldes son:

Municipio «Libertad a los pueblos Mayas». En el territorio anteriormente perteneciente al municipio de Ocosingo.

Cabecera municipal: Ejido Santa Rosa El Copán.

Municipio «San Pedro de Michoacán». En el territorio anteriormente perteneciente al municipio de Las Margaritas.

Cabecera municipal: Ejido Guadalupe Tepeyac.

Municipio «Tierra y Libertad». En el territorio anteriormente perteneciente a los municipios de Las Margaritas, Independencia y Trinitaria.

Cabecera municipal: Ejido Amparo Agua Tinta.

Municipio de «Maya». En el territorio anteriormente perteneciente al municipio de Ocosingo.

Cabecera municipal Ejido Amador Hernández.

Municipio de «Francisco Gómez». En el territorio anteriormente perteneciente al municipio de Ocosingo.

Cabecera municipal: Ejido La Garrucha.

Municipio de «Flores Magón». En el territorio anteriormente perteneciente al municipio de Ocosingo.

Cabecera municipal: Ejido Taniperlas.

Municipio de «San Manuel». En el territorio anteriormente perteneciente al municipio de Ocosingo

Cabecera municipal: Ranchería San Antonio

Municipio de «San Salvador». En el territorio anteriormente perteneciente al municipio de Ocosingo.

Cabecera municipal: Ejido Zinapa.

Quinto. Los mencionados municipios, en rebeldía contra el mal gobierno, reconocen al señor Amado Avendaño Figueroa como gobernador constitucional del estado rebelde de Chiapas.

Sexto. Las tropas zapatistas, junto a la población civil de la zona, se preparan con fortificaciones para resistir el eventual ataque gubernamental.

¡Democracia! ¡Libertad! ¡Justicia!

Desde las montañas del sureste mexicano

C C R I – C G del E Z L N

Este parte de guerra, inauguraría una acción, en ese momento de guerra, pero sin precedentes en las luchas indígenas de Nuestra América. La toma de tierras, y su conservación y defensa, a formado parte de la lucha histórica de los pueblos indígenas del Continente. Pero generar una “legislación” incluso sobre municipalidades jurídicamente declaradas por el Estado Mexicano, es decir, “usurpar” la soberanía al Estado, es pionero en toda la región. A lo anterior, se le suma, que, aunque no los considera legales, el Estado mexicano, no logro detener la ofensiva territorial del EZLN y sus bases se apoyó. Así, que, pese a la represión, estos MAREZ, no han desaparecido, por el contrario, se han multiplicado. Si duda, más que el acontecimiento mismo generado por el EZLN y sus proclamas y su accionar político lleno de creati- vidades. Los MAREZ, son otro acontecimiento de gran fortaleza, porque es el ejercicio de soberanía que un pueblo le disputa al Estado. Allí, en esos territorios, se está forjando “otro mundo posible”. Una especie de Estado Indígena o República Indígena dentro de la Federación.

DE PUÑO Y LETRA

Uno de los mapas que hizo Marcos cuando anunció el 19 de diciembre de 1994 los primeros municipios autónomos.

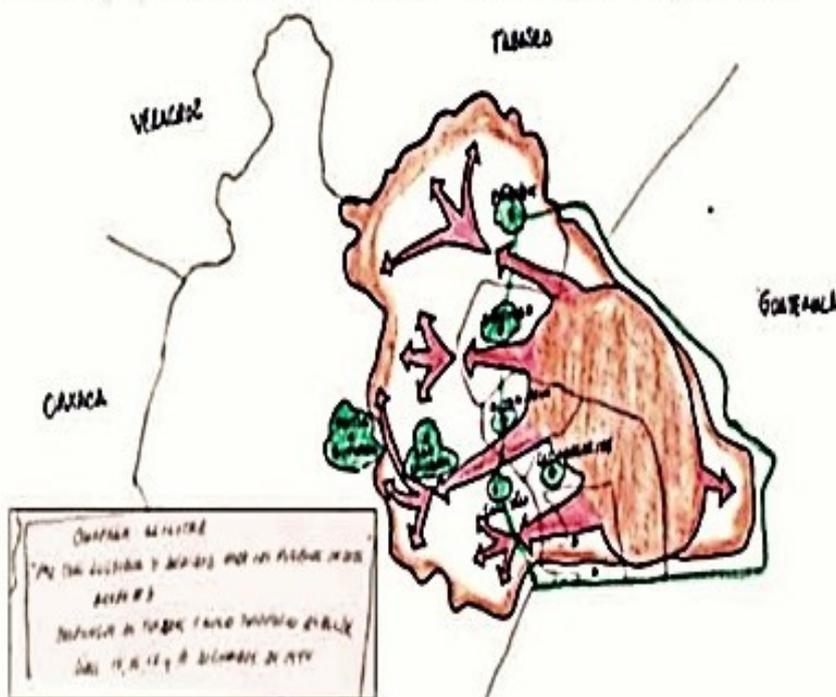


Imagen del “Corazón de la Tierra” cartografía zapatista, atribuida al Sub comandante Marcos, donde se demarcan los primeros MAREZ. En: <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2019/09/cercos-y-caracoles-desafios-de-la-geopolitica-zapatista/>

La creación de los MAREZ, corresponde a un largo y veloz avanzar de los hechos. El tiempo lineal del México de 1994, que avanzaba con el reloj de la “modernidad” y el prometido progreso y desarrollo, con la firma del TLC entre México, Estados Unidos y Canadá, se detuvo abrumante. Pero comenzó otro tiempo, uno que hablaba de un futuro para todos los mexicanos, pero que se miraba en su pasado. Tal tiempo nuevo, escribió la historia de México de otra manera, con otras letras y con otras voces, generalmente silenciadas. 1994-1995, fueron años cortos, pero largos acontecimientos³⁸⁹. Por supuesto, la historia del EZLN, no se reduce a este par de años, pero, estos marcan una oleada de sucesos que harán de los territorios liberados zapatistas una realidad. Por ejemplo, apenas unos días después, el 19 de diciembre, y en el curso, de apenas horas, se completaron 38 nuevos Municipios. El primer parte de guerra de ese día, data las 00:30 horas y anuncia 5 nuevos municipios. El segundo parte data de las 01:00 horas

³⁸⁹ Parafraseamos acá a Hobsbawm, quien señalara, basado en el concepto de Iván Berend. Qué el siglo XX, había sido corto. Pero, intenso en sus hechos. Cf. Hobsbawm, Erik (1998) Historia del Siglo XX, Barcelona. Editorial Grijalbo.

y anuncia nueve Municipios más. Y el tercer parte de ese día, data de las 01:30 horas y anuncia 10 Municipios. El cuarto parte, data de las 02:00 horas con 7 municipios y el parte de las 02:30 horas anuncia que se ha roto el cerco militar. Pero eso no es todo, El año nuevo iniciaría con la Tercera Declaración de la Selva Lacandona, que señalaba:

El día 1o. de enero de 1994 dimos a conocer la Primera Declaración de la Selva Lacandona. El día 10 de junio de 1994 lanzamos la Segunda Declaración de la Selva Lacandona. A la una y a la otra las animó el afán de lucha por la democracia, la libertad y la justicia para todos los mexicanos.

En la primera llamamos al pueblo mexicano a alzarse en armas en contra del mal gobierno, principal obstáculo para el tránsito a la democracia en nuestro país. En la segunda llamamos a los mexicanos a un esfuerzo civil y pacífico, a través de la Convención Nacional Democrática, para lograr los cambios profundos que la Nación demanda. [...]

TERCERA DECLARACIÓN DE LA SELVA LACANDONA

en la que llamamos a todas las fuerzas sociales y políticas del país, a todos los mexicanos honestos, a todos aquellos que luchan por la democratización de la vida nacional, a la formación de un MOVIMIENTO PARA LA LIBERACIÓN NACIONAL incluyendo a la Convención Nacional Democrática y a TODAS las fuerzas que, sin distinción de credo religioso, raza o ideología política, están en contra del sistema de partido de Estado.

Este remezón de hechos históricos, que devendrían en el acontecer autonómico, emergió de otro hecho que se erigió en los tiempos zapatistas la Convención Nacional Democrática CND, antecedida por varias consultas y la construcción en tiempo récord. del Aguascalientes (en memoria del Aguascalientes de 1914). Aguascalientes de Chiapas, vendría a ser el primer territorio autónomo zapatista, pero, el mismo fue atacado militarmente meses después por el gobierno y el ejército federal. En respuesta, vendría una oleada de MAREZ.

Los MAREZ, cumpliendo lo designado por la *Declaración de Guerra y la Primer Declaración de la Selva Lacandona*, nombraron sus propios gobiernos. Cambiaron los nombres, si es que tenían alguno “oficial” o fundaron sobre las tierras controladas. De esta manera, los zapatistas inaugurarían una geopolítica de la rebeldía, efectiva en Chiapas, pero igualmente acontecimental para propios y extraños. Los primeros MAREZ, se agruparon en varias jurisdicciones administrativa o territorios más amplios, los Aguascalientes. Todo este andamiaje geográfico y político bajo la dirección del EZLN, que a partir de...daría un viraje, dejando en manos

de las Bases de Apoyo todo la responsabilidad autonómica y donde el EZLN, pasaría a ser fuerza de defensa supeditada a las Juntas de Buen Gobierno.

El 2003, que en el calendario (tiempo-espacio) zapatista marca el 9 año de la *guerra contra el olvido*. Será un año de cambios internos y su lógica consecuencia externa. Dentro del mundo zapatista, la geopolítica estaba produciendo un, *lo dado, dándose*. Es decir, una nueva emergencia, que indicaba un nuevo *caminar preguntando*, un paso a paso, como los caracoles. El Sub, Marcos, en un saludo a la conformación de las Primeras *Juntas de Buen Gobierno*, dejaba en claro y firme, que el cambio no era únicamente geográfico, sino que lo era político al interior del zapatismo.

Creemos que ya hemos cumplido como EZLN la parte que nos tocaba en estos cambios. Hemos levantado los Caracoles, hemos construido las casas de las Juntas de Buen Gobierno, y hemos tratado de explicar un poco los cambios.

Así que ahora les devuelvo el oído, la voz y la mirada. A partir de ahora, todo lo referente a los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas se hablará por sus autoridades y por las Juntas de Buen Gobierno, con ellas habrá que tratar también los asuntos de los municipios autónomos tales como proyectos, visitas, cooperativas, conflictos, etcétera.

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional no puede ser la voz de quien manda, o sea del gobierno, aunque el que mande, mande obedeciendo y sea un buen gobierno. Nosotros estaremos pendientes de defenderlos, que para eso somos el Ejército Zapatista, el Votán-Zapata, el guardián y corazón del pueblo³⁹⁰.

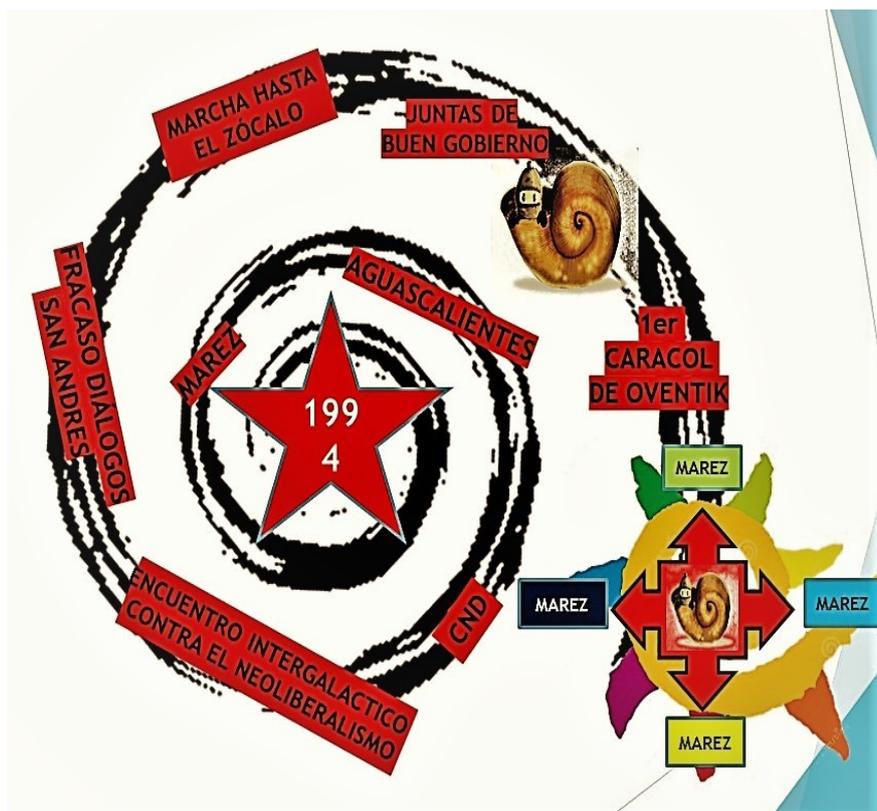
Este radical cambio, al interior del zapatismo, implicaba que, excepto situaciones de fuerza mayor, obligarían a acciones militares de parte de las tropas del EZLN, que, durante 9 años, había tenido, en su aparato beligerante el protagonismo. Ahora, era el tiempo-espacio de los zapatistas civiles, de las Bases de Apoyo. El otro cambio era hacia afuera, pues como los explica el mismo comunicado. El gobierno Federal, los civiles, los periodistas, etc. Deberán consultar y acordar con las comunidades y no con el brazo armado. Esto, lo que quería dejar en claro, y además de servir de ejemplo múltiple. Era, que; desde 1994 con las primeras experiencias de territorios autónomos, las Bases de Apoyo, habían demostrado que podían gobernarse a sí mismos. Que mientras el gobierno Federal negaba autonomía real a los indígenas de

³⁹⁰ Subcomandante Marcos: palabras por el nacimiento de las Juntas de Buen Gobierno. Oventik, Chiapas, 9 de agosto de 2003. En: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/subcomandante-marcos-palabras-por-el-nacimiento-de-las-juntas-de-buen-gobierno/>

todo México, y enviaba a sus tropas, otro ejército, el zapatista, asumía estar supeditado a las comunidades, demostrando que su consigna de no ser vanguardia, no era solo eso, sino una convicción revolucionaria anclada en la ética del “Mandar Obedeciendo”.

El 4 de agosto de 2003, “moría” Aguascalientes y emergía el primer Caracol Zapatista, el de Oventik. Llegar a este tiempo-espacio, devino de los fracasados acuerdos de San Andrés, en 1997. En ellos, se “negocio” la paz, durante todo el año 1995-1996, en medio de asedios militares y hostigamiento a las zonas zapatistas. No obstante, el EZLN, asumía los acuerdos firmados. Tales acuerdos, se debieron ratificar en el Congreso de la Unión, pero el presidente Zedillo (1994-2000), no los ratificó. Así, el gobierno incumplió los acuerdos. Frente a esto, el EZLN, rompe los diálogos y el gobierno responde atacando los campamentos y los Aguascalientes. En el año 2000 el nuevo gobierno del presidente electo Vicente Fox (2000-2006), – que además inauguraba el fin de la hegemonía partidista del Partido Revolucionario Institucional, PRI, que, por 70 años, había gobernado México– con una promesa de cambio en su mandato, retomó los acuerdos y los presentó como iniciativa legislativa al Congreso. En el Legislativo, le introdujeron, de manera, in consulta, cambios que básicamente negaban lo pactado, que era, entre muchas cosas más, la autonomía garantizada por el Estado. La respuesta ante este nuevo fracaso de los “acuerdos” de San Andrés, fue la generación de más y nuevas formas efectivas de autogobierno y autonomía. “En el concepto zapatista, estos derechos existen en su “ejercicio”, no por su establecimiento en los regímenes legales del Estado. Al eliminar al Estado como referente externo para los derechos, tales reconfiguraciones conceptuales están desafiando no sólo al Estado mismo sino también a las conceptualizaciones liberales y neoliberales de los derechos”³⁹¹.

³⁹¹ Baronnet, Bruno; Mora Bayo Mariana y Stahler-Sholk, Richard (Coord.) (2011). Luchas “muy otras” zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. Xochimilco Universidad Autónoma Metropolitana UAM. ISBN: 978-607-477-506-8. Pg. 136



Esquema orgánico del trasegar zapatista por la Autonomía (1994-2010). Elaboración propia a partir de las fuentes disponibles, especialmente: Enlacezapatista.org

Los Caracoles, en la geopolítica y cartografía zapatista, vendrán a ser, las nuevas formas administrativas territoriales, en que los MAREZ, se reorganizan, y cada Caracol, contará con su respectiva Junta de Buen Gobierno. Esto es que, varios MAREZ estarán organizados bajo un Caracol y gobernados por las Juntas. Este nuevo proceso desde 2003 a la fecha ha consolidado ejercicios reales de autonomía y producción de la tierra y otras formas de producción como las cooperativas. Ente las formas autonómicas más destacadas están las Escuelitas Zapatistas, y procesos autonómicos al interior de las comunidades como hacer realidad la *Ley Revolucionaria de Mujeres*. En un informe de 2019, del Observatorio de las Democracias³⁹², se señalaba que la autonomía zapatista contaba, para ese año, con la siguiente organización territorial.

Siete caracoles:

³⁹² Cercos y caracoles: desafíos de la geopolítica zapatista. ODEMCA Observatorio de las Democracias. 3 septiembre, 2019 <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2019/09/cercos-y-caracoles-desafios-de-la-geopolitica-zapatista/>

- Caracol *Colectivo el corazón de semillas rebeldes, memoria del Compañero Galeano—La Unión*, a un lado del ejido San Quintín, donde está un cuartel del ejército mexicano; Municipio de **Ocosingo**.
 - Caracol *Espiral digno tejiendo los colores de la humanidad en memoria de l@s caídos*, en *Tulan Ka'u*, tierra recuperada; Municipio de **Amatenango del Valle**.
 - Caracol *Floreciendo la semilla rebelde*, en el *Poblado Patria Nueva*, tierra recuperada; Municipio oficial de **Ocosingo**.
 - Caracol. *En Honor a la memoria del Compañero Manuel*, en el *Poblado Nuevo Jerusalén*. Tierra recuperada; Municipio de **Ocosingo**.
 - Caracol *Resistencia y Rebeldía un Nuevo Horizonte*, en: *Dolores Hidalgo*, tierra recuperada; Municipio de **Ocosingo**.
 - Caracol *Raíz de las Resistencias y Rebeldías por la humanidad*, en el ejido *Jolj'a*; Municipio de **Tila**.
 - Caracol *Jacinto Canek*, en la *Comunidad del CIDECI-Unitierra*; Municipio de **San Cristóbal de las Casas**.
- Municipios autónomos:
- Municipio Autónomo *Esperanza de la Humanidad* en: el ejido *Santa María*; Municipio de **Chicomuselo**.
 - Municipio autónomo *Ernesto Che Guevara* en *El Belén*. Municipio de **Motozintla**.
 - Municipio autónomo *Sembrando conciencia para cosechar revoluciones por la vida*, en: *Tulan Ka'u*; Municipio de **Amatenango Del valle**.
 - Municipio Autónomo *21 de Diciembre*, en *Ranchería K'anal Hulub*; Municipio de **Chilón**.

Por su parte, el proceso autonómico desarrollado en Colombia por el Consejo Regional Indígena del Cauca, presenta situaciones similares, a las ocurridas en Chiapas o Araucañía. No obstante, ni en Chiapas, ni en Cauca, los indígenas se vieron abocados a una guerra de exterminio directa como lo ocurrido con los Mapuche a cuenta de los Estados de Chile y Argentina. Lo que, si han debido soportar estas tres poblaciones indígenas, ha sido, el avasallamiento republicano de orden jurídico. Colocando sus tierras ancestrales como parte del mercado, dividiendo las tierras productivas en ejidos, lotes, fundos, terraplenes, es decir, partiendo el te-

territorio. Promoviendo la colonización campesina, o el usufructo de las tierras por parte de grandes empresas, nacionales o extranjeras, cuyos intereses económicos de aparente beneficio nacional, no toman en cuenta, que el desarrollo, debe, contemplar el entorno y no destruirlo so pretexto del desarrollo y el progreso modernos. Para el caso, la hidroeléctrica Ralco en Chile o el pretendido Plan Puebla Panamá (PPP), en Chiapas.

De la Quintiada a la Guardia

El CRIC, desde su nacimiento en 1971, después de escindirse de la Asociación de Usuarios Campesinos, ANUC, e iniciar su propio camino en la lucha por la tierra, pero, a sabiendas de que ellos, sostenían otro tipo de relación con la tierra, ancestral y espiritual y que no eran únicamente terrajeros (trabajadores campesinos de la tierra), sino que además poseían una identidad propia, emprenden, desde muy temprano una fuerte lucha por la recuperación de tierras productivas y del territorio ancestral. Para ello, continúan con la táctica otrora desarrollada por la ANUC, la toma de tierras, obligando de un lado al Estado a solucionar el conflicto en favor de las comunidades, o a permanecer en ellas a fuerza de resistencia, hasta hacer posesión efectiva.

El CRIC, como nueva organización indígena, no solo se valía de la experiencia de la ANUC, sino de las enseñanzas, sobre todo jurídicas, aunque también de acciones políticas directas, de Quintín Lame. Pero, además, iniciaron un proceso de recuperación de su ontología en tanto indígenas. Esto era, diferenciarse del campesinado colono. No por la diferencia per se, sino, porque, en tal diferencia estaba su esencia que provenía de la “nostalgia peleadora”³⁹³ de la Cacica Gaitana, del Cacique Juan Tama, de Quintín Lame y más recientemente del primer cura indígena de Colombia, el Padre, Álvaro Ulcué Chocué (asesinado en 1984).

Antes de Ulcué, otros mártires, entre líderes reconocido y anónimos para la historia de Colombia, debieron soportar violenta persecución por su lucha en pos de la tierra. Manuel Quintín Lame Chantre, es sin duda emblemático. Debió soportar, el trato discriminatorio durante su niñez y juventud, y más de 100 veces fue enviado a la cárcel³⁹⁴ por luchar contra el terraje o tributo, que además de trabajar la tierra para el patrono, el indio, debía pagar, bien fuera en dinero (especie de arriendo por la tierra, que no le pertenecía) o en frutos de la tierra. Lo que

³⁹³ Término usado por Educado Galeano en: *Las venas abiertas de América Latina*.

³⁹⁴ Lemaitre, Julieta (2013) (Comp.). *La Quintiada (1912-1925). La rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca*. Recopilación de fuentes primarias. Bogotá. Universidad de los Andes. ISBN: 9778-958-695-876-9

mantenía al indígena, a pesar de su trabajo, sin tierras, y en constante pobreza. y cuando poseía algún terreno, por su ignorancia en las leyes republicanas, era engañado, por colonos, y funcionarios y perdía su tierra. Ante toda esta humillación se opuso Quintín, quien ya desde 1914, pretendía la Fundación de una Republica indígena.

Asemejándose en sus intenciones a don Juan Tama, el cacique nasa del siglo XVIII y fundador de los grandes resguardos de Pitayó y Vitoncó, Lame buscaba unir grandes franjas de territorio y las gentes que en ellas vivía dentro de un movimiento político centralizado que se extendía desde Popayán a Tierradentro y llegaba a Tolima y Huila. Es decir, su cacicazgo era aún más grande que el propio territorio nasa, internándose en áreas que habían sido ocupadas por los pijaos cuando se produjo la invasión española³⁹⁵.

Efectivamente, el siglo XX, colombiano, será sacudido por la primera gran rebelión indígena del país. La *Quintiada*. “entre 1912 y 1916 estos indígenas protagonizaron el alzamiento popular conocido como la Quintiada, sublevación que, a pesar de ser por lo general desarmada, alarmó a los gobernantes locales y llevo tanto a la muerte de varios indígenas en la toma de Inzá, Cauca en 1916, como a la posterior captura (1917) y juicio (1921) de Lame, José Gonzales Sánchez y otros indígenas del movimiento”.³⁹⁶

Tal rebelión se puede calificar de “moderna”, por la época, y por los elementos que contemplo. En primer lugar, la figura carismática de un indígena ilustrado (autodidacta). Preparado por sus propios medios y al lado de algunos liberales radicales consiguió comprender las normas jurídicas de la época, de hecho, casi siempre fue su propio abogado ante los tribunales. Además de numerosas cartas de petición dirigidas a los gobiernos locales, regional o nacional, citando constantemente las leyes. Amparado en las Mercedes. Para tal efecto, hizo suya, como arma y argumento de lucha la ley 89 de 1890. Que si bien, al final legislaba en contra de las tierras indígena de carácter colectivo, para individualizarlas con el fin de enajenarlas, sostenía, que tales tierras colectivas, existentes desde la colonia, tendrían un régimen de transición de 50 años. Entre tanto, en ellas, se mantendrían la organización y gobierno indígena, es decir, los Cabildos.

Estos elementos, del derecho, son los que apropia Lame en su lucha. Con esta ley y con estos argumentos logra la recuperación de varios resguardos o su protección de los colonos. Cuando

³⁹⁵ Rappaport, Joane (2004). Manuel Quintín Lame hoy. En: Manuel Quintín Lame, los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas. Biblioteca del Gran Cauca. Popayán. Universidad del Cauca. PG 59

³⁹⁶ Lemaitre (2013). Óp. cit. pg. 222

ello, no dio resultado, asumió, la acción política directa, como la pretensión de la República indígena (algo similar a la propuesta del Wallmapu Mapuche). Estas acciones fueron tomas simbólicas o de hecho de pequeños o grandes terrenos, hasta la toma de una población entera, como en el caso de Inzá³⁹⁷.

El CRIC, tiene en La Quintiada y en su hacedor, Lame. Uno de sus más principales referentes para la lucha desatada en los últimos tiempos, contra el neoliberalismo, que se tradujeron en una mutación de *las Mingas*, en un doble sentido, hacia afuera y hacia adentro. Esta forma ancestral del trabajo colectivo daría su salto cualitativo en los años 2000 y generando la emergencia de la *Guardia indígena* en el ámbito igualmente político. Por decirlo, de alguna manera, la tradición se vestía de acción política³⁹⁸.

Desde 1971, el CRIC, en su desarrollo orgánico hacia adentro se estructuró de acuerdo a sus saberes ancestrales y a los territorios. Esto es, a partir de *Cabildos*, *Asociaciones* y *Zonas*. Los *Cabildos*, son: “la unidad básica de gobierno indígena en el Cauca, tiene reconocimiento de la comunidad como Autoridad Tradicional y la legislación le dio categoría de Entidad Especial del Estado colombiano para administrar los territorios Indígenas”. Las *Asociaciones* y *Zonas*, son explicadas de la siguiente manera³⁹⁹:

Para asuntos eminentemente de coordinación y administración zonal nos hemos venido organizando en Asociaciones zonales de cabildos, cabildos mayores y Consejos Territoriales. En la actualidad existe unidad orgánica con siete zonas, de las cuales cinco cuentan con Asociación de cabildos; en oriente se creó a finales de 1999 un Consejo Territorial Indígena y en el sur la figura se conoce como Cabildo Mayor Yanacona, veamos:

Zona Centro: Asociación de resguardos indígenas “Genaro Sánchez”, Resguardos de Puracé, Kokonuko, Paletará, Poblazón, Quintana y Alto del Rey.

Zona Norte: Asociación de Cabildos Indígenas del Norte, ACIN, Resguardos de Toribío, Jambaló, Tacueyo, San Francisco, Munchique Los Tigres, Canoas, La Paila, Concepción, Las Delicias, Huellas, Corinto y La Cilia.

³⁹⁷ Lemaitre (2013). Cf. El capítulo VI. Toma de Inzá, noviembre 6 al 16 de 1916. Pp. 95-108. No hay documentos o comunicados desde el movimiento, no obstante, en el libro referenciado, se da cuenta de los telegramas que anunciaban la toma, como de su desarrollo.

³⁹⁸ El profesor Renan Vega, señala, que desde épocas de Quintín Lame, las mingas ya tenían connotación política, “Mingas de adoctrinamiento”; en el sentido de que eran las reuniones que el líder realizaba para alentar la lucha e instruir a los pobladores indígenas sobre su derecho a la tierra. Cf. Vega, Cantor Renan (2002) Gente muy rebelde. Tomo 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias (1909-1929). Pp. 38-52. Bogotá. Ed. Pensamiento crítico. ISBN (Este volumen): 958-97224-2-3.

³⁹⁹ cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/consejeria/estructura-politica-del-cric/

Zona Nororiente: Asociación de Cabildos Ukawe's' Nasa C'hab, resguardos de Cal-dono, Pueblo Nuevo, Pioyá, La Laguna, La Aguada San Antonio y Las Mercedes.

Zona Oriente: Consejo de Autoridades Tradicionales Indígenas del Oriente caucano, COITANDOC que reúne los municipios de Silvia, Totoró y Piendamó, con los res-guardos de Quichaya, Quizgó, Pitayó, Jebalá, Ambaló, Tumburao, Totoró, Paniquitá, Novirao, Polindará y la María.

Zona Tierradentro: Asociación de Cabildos Nasa Cha Cha, municipio de Páez, res-guardos de Mosoco, Vitoncó, San José, Lame, Suin, Chinas, Tálaga, Toez, Avirama, Belalcázar, Cohetando, Togoima, Ricaurte y Huila. Asociación de cabildos Juan Ta-ma, municipio de Inzá, resguardos de Santa Rosa, San Andrés, La Gaitana, Yaquivá, Tumbichucue y Calderas

Zona Occidente: Asociación de Autoridades Indígenas de la Zona Occidente-ATIZO, Resguardos de Agua Negra, Chimborazo Honduras y cabildo guambiano de San An-tonio.

Zona Sur: Cabildo Mayor Yanacona, Resguardos de El Moral, El Oso, Frontino, Santa Rosa, Caquiona, Guachicono, Pancitará, Rio Blanco y San Sebastián.

Zona Pacífico: Con la creación de OZBESCA Y ACIESCA como asociaciones de ca-bildos, el CRIC ha regularizado la coordinación con esta zona, principalmente para asuntos de salud y negociación con el Estado colombiano.

Zona Bota Caucana: Es necesario aclarar que por inconvenientes de tipo geográfico y de recursos, la coordinación es difícil, aunque se mantienen niveles de relación que, sin ser óptimos, permiten contribuir a solucionar sus problemáticas. Es mandato del X congreso fortalecer la unidad con los grupos étnicos que allí están asentados.



Imagen tomada de la página oficial del CRIC: <https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/consejeria/estructura-politica-del-cric/>

Esta forma organizativa, además, de reivindicar a sus referentes históricos, igualmente se sustenta en la Ley de Origen. Que no es otra cosa que la epistemología con la cual explican, bajo su razón, el origen del mundo y de la vida⁴⁰⁰.

En los primeros tiempos no había tierra, ni gente, sólo exarbol_educacionistía Ks'a'w Wala (gran espíritu). Este espíritu era a la vez masculino y femenino, así se reproducía a sí mismo y, de ahí otros espíritus como Ekthê', (sabio del espacio) el trueno; T'iwe yase nombrador de la tierra); Weet' ahn (el que deja las enfermedades en el tiempo); el Kl'um (duende que controla el ambiente); el Daat'i (espíritu de control social); Weh'a (viento dueño de la atmósfera).

Estos son los hijos mayores de Ks'a'wWala (gran espíritu). Los hijos mayores se reprodujeron y originaron las plantas, los animales, los minerales y crearon a un hijo especial llamado Nasa (el hombre). Todos estos espíritus mayores y menores vivían unidos, tenían un solo idioma, el Nasa Yuwe y sabían muchas cosas: cantores, artesanos, músicos, agricultores, shamanes, consejeros. Antes el Ks'a'w Wala vivía con los demás espíritus mayores en una casa grande, los hijos mayores deambulaban por todas

⁴⁰⁰[https://nasaacin.org/territorioautonomo/#:~:text=LA%20LEY%20DE%20ORIGEN&text=Estos%20son%20los%20hijos%20mayores,llamado%20Nasa%20\(el%20hombre\)%20](https://nasaacin.org/territorioautonomo/#:~:text=LA%20LEY%20DE%20ORIGEN&text=Estos%20son%20los%20hijos%20mayores,llamado%20Nasa%20(el%20hombre)%20)

partes. Cuando Ks'a'w Wala les dijo que tenían que construir su propio hogar, se transformaron en personas e hicieron sus casas en diferentes lugares.

Esta ley de origen, que señala los lugares, sitúa, al indígena caucano en su contexto ancestral. Al igual que los Zapatistas y los Mapuche, se mira en el pasado para rehacer el futuro, que es presente. Por ello, se contempla, la recuperación del territorio y la recuperación y conservación de las tradiciones como la medicina ancestral.

La primera acción política propiamente dicha y de repercusión que desarrolló el CRIC, fue el reclamo para el cumplimiento de la *Ley 135*⁴⁰¹, proclamada 10 años antes y que rezaba en sus artículos 29 y 94 que:

Artículo 29°. [...] no podrán hacerse adjudicaciones de baldíos que estén ocupados por comunidades indígenas o que constituyan su hábitat, sino únicamente y con destino a la constitución de resguardos indígenas.

Artículo 94°. [...] El Instituto [de la Reforma Agraria] constituirá, previa consulta con el Ministerio de Gobierno, resguardos de tierras en beneficio de los grupos o tribus indígenas que no las posean.

Las exigencias, no eran solo del CRIC, lo eran de todo el poderoso movimiento campesino de entonces, encabezado por la AUNUC. Indígenas y campesinos, reclamaban que la Ley se cumpliera y no se reformara, como lo pretendían en favor de sus intereses capitalistas, los terratenientes e industriales del agro aliados al gobierno, que pactaron en 1972, reformar la mentada ley bajo lo que se conoció como el *Pacto de Chicoral*.⁴⁰² Este acuerdo, legítimo, lo que ya venía ocurriendo en los territorios indígena del Cauca y en general del país. Como había ocurrido en la época de Quintín, ocurría ahora, los colonos y terratenientes avasallaron una y otra vez las tierras ancestrales. Una década después, la situación no mejoró. Por el contrario, el aumento de la lucha guerrillera (en especial del *M-19*) y la represión del *movimiento social*, que incluía al *movimiento indígena*, era brutal, en especial después del *Paro Cívico Nacional* de 1977 (14 de septiembre). Cuando el gobierno liberal del presidente Turbay Ayala (1978-1982), decretó el *Estatuto de Seguridad Nacional*⁴⁰³. De modo tal que la situación para los indígenas empeoró en materia de respeto a sus derechos humanos. Frente a esta situación

⁴⁰¹ LEY 135 DE 1961. (Diciembre 15) “*Sobre reforma social agraria*”. EL CONGRESO DE COLOMBIA

⁴⁰² Alban, Álvaro (2011) *Reforma y contra reforma agraria en Colombia*. Revista de Economía Institucional, vol. 13, núm. 24, pp. 327-356. Bogotá. Universidad Externado de Colombia.

⁴⁰³ DIARIO OFICIAL. AÑO CXV. N. 35101. 21, septiembre, 1978. PÁG. 1. jacevedo.imprenta.gov.co/buscador-diario-oficial

de produce la *Declaración o Resolución* de Vitoncó en 1985⁴⁰⁴, que además de exigir el derecho a la vida y la solución de sus problemas más sentidos, y denunciar el asesinato de Álvaro Ulcué Chocué, resolvía, entre otras cosas, que:

Primero. Recalcar y hacer valer por todos los medios que estén al alcance de los Resguardos el derecho a la autonomía, es decir, el derecho que los Cabildos y las comunidades tienen de controlar, vigilar y organizar su vida social y política al interior de los Resguardos y de rechazar las políticas impuestas venidas de afuera. Esta autonomía se hace extensiva no sólo frente a personas y entidades gubernamentales, privadas y semiprivadas, que han venido decidiendo aspectos económicos, sociales, culturales, políticos y religiosos en zonas de Resguardo, sin consultar a nuestras comunidades y a sus legítimos representantes, los Cabildos, como también a las organizaciones que vienen realizando actividades que son de competencia de los Cabildos. Nosotros, como representantes de los Cabildos, no aceptamos imposiciones. Es nuestro sentir seguir recuperando las tierras de nuestros Resguardos de acuerdo al primer punto de nuestro Programa de Lucha y amparados en la Ley 89 de 1890 y otras disposiciones legales del Gobierno de Colombia. No aceptamos, entonces, que algún grupo armado venga a decirnos a quiénes debemos recuperar las tierras y a quiénes no, y a quiénes debemos segar las tierras y a quiénes no. Esto lo deciden las mismas comunidades, de acuerdo a sus necesidades.

A pesar de la Declaración, la situación, no mejoró, con el tiempo empeoró. La guerra se recrudeció en todo el país. Y anqué se trabajó por la paz concertada con las guerrillas, las cuales se desmovilizaron entre 1989 y 1990, incluido el *Movimiento Armado Manuel Quintín Lame, MAQL* (primera guerrilla indígena de América). La violencia política y social aumentó en el Cauca. En 1991, se proclamó la *Nueva Constitución Política*⁴⁰⁵ de Colombia, en la cual la inédita participación indígena daría sus frutos, al menos en el papel. Diferentes artículos dan cuenta de ello. Los art. 7 y 8, versan sobre diversidad étnica y su protección cultural. El artículo 10 y el 68, protegen los diferentes dialectos indígenas del país en correspondencia con estos, el art. 72, protege los sitios arqueológicos y sagrados para los indígenas. El art. 96 reconoce el pleno derecho de ciudadanos colombianos a las poblaciones indígenas. En tal sentido, el art. 176, garantiza el derecho político a elegir y ser elegidos.

⁴⁰⁴ Resolución de Vitoncó. Resguardo de Vitoncó, Cauca, febrero de 1985. Pp. 46-48 En: Compilación y selección de los fallos y decisiones de la jurisdicción especial indígena. (2006). Consejo Superior de la Judicatura, Consejo Regional Indígena del Cauca. Colombia. Ed. Legis. ISBN: 958-653-550-2

⁴⁰⁵ Constitución Política de Colombia 1991. Bogotá, Colombia. Editado por CANAPRO. 2003.

En cuanto a la autonomía y la autodeterminación los artículos 63 y 246 son fundamentales, porque garantizan la jurisdicción indígena en sus territorios y la protección de los resguardos, como inalienables. Esto, sin duda es un triunfo de la resistencia indígena colombiana, en particular la caucana, que ahora se “armaba” de un aparato jurídico para su lucha. Pese a lo anterior, en las zonas indígenas, estas normas no se aplicaron prontamente, se han dilatado en el tiempo, sumado a nuevas violencias, en particular paramilitares y del narcotráfico, lo que impulso la nueva *Declaración o Resolución* de Jambaló en 1999. Que, entre otras cosas, resolvía, frente al Estado y el Gobierno, el ejército y demás actores armados y el narcotráfico; “Ejercer el control territorial a través de nuestras autoridades indígenas, de acuerdo con las leyes de la naturaleza y las normas constitucionales y la comunidad. Ningún grupo armado podrá solucionar problemas dentro de la comunidad indígena. Cuando se sepa que un comunero solicita intervención de estos grupos será juzgado e invalidado cualquier tipo de acuerdo o arreglo que se hiciera”⁴⁰⁶

Dos años después de la Declaración de Jambaló, será elegido presidente Álvaro Uribe Vélez, por dos periodos que van de 2002-2006 y 2006-2010. Durante este gobierno de carácter ultraderechista, se recrudeció la violencia política, los grupos paramilitares arreciaron sus acciones con masacres, y la confrontación con las guerrillas (FARC y ELN) se escaló. A pesar de ello, el gobierno, negó el conflicto, ubico a la insurgencia en el espectro del terrorismo, y a su lado a todo el movimiento social, incluido el indígena. Esto sin duda, agudizo la guerra, y la Declaración de Jambaló, solo se hizo efectiva a medias, salvo por la férrea resistencia pacífica del CRIC a hacerla realidad en su territorio. Es en este contexto, que emergen las *Mingas* como expresión política y la *Guardia Indígena*.

En el año 2000, la *Organización Nacional Indígena de Colombia*, ONIC, declaro la “*Emergencia Territorial, Cultural y Social de los Pueblos Indígenas de Colombia*, debido a las inminentes amenazas contra varios de ellos, especialmente, en ese momento, los U’was que se oponían a explotación petrolera en límites entre Boyacá y Santander, y los Embera-Katíos rechazaban la construcción de una represa en el Tolima”⁴⁰⁷. Frente a esta convocatoria el CRIC, respondió convocando una serie de audiencias públicas denominadas *Por la vida y la*

⁴⁰⁶ RESOLUCIÓN DE JAMBALÓ: POR LA AUTONOMÍA DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS FRENTE A LOS CONFLICTOS QUE ATENTAN CONTRA NUESTRO PROYECTO DE VIDA, JAMBALÓ, CAUCA, MARZO DE 1999. Pp. 58-61 En: COMPILACIÓN Y SELECCIÓN DE LOS FALLOS Y DECISIONES DE LA JURISDICCIÓN ESPECIAL INDÍGENA. (2006). Consejo Superior de la Judicatura, Consejo Regional Indígena del Cauca. Colombia. Ed. Legis. ISBN: 958-653-550-2

⁴⁰⁷ Hernández Lara, Jorge (2012) la consolidación de un proyecto propio como forma de resistencia, en Nuestra vida ha sido nuestra lucha resistencia y memoria en el Cauca indígena, Centro de Memoria Histórica, Bogotá. Pg. 325

*esperanza*⁴⁰⁸. Tal proceso se desarrolló entre agosto de 2000 y mayo de 2001. Pero tales acciones a nivel nacional y regional, tuvieron oídos sordos de parte del gobierno. Lo que motivó, una inmensa movilización desde el departamento del Cauca, pasando por su capital Popayán hasta el Departamento del Valle, y llegando a su capital. Cali, la tercera ciudad en importancia del país. El objetivo, era desarrollar, ya no en Popayán, sino en Cali la tercera de las *Audiencias*, pero, como en esta ocasión, los convocados no eran únicamente las organizaciones y poblaciones indígena, sino sindicatos, estudiantes, campesinos, etc. Se le dio otra esencia y se llamó a la *Gran Minga por la Vida y Contra la Violencia*. Esta emergencia y devenir Minga, no fue únicamente, porque otras fuerzas sociales se sumaban al reclamo indígena, lo fue también como respuesta a la masacre del *Naya*⁴⁰⁹. Hernández, al respecto señala que:

Esto ocurrió el 18, de mayo de 2001, en la Plaza de San Francisco, frente a la sede de la Gobernación del departamento, y estuvo precedida de una masiva marcha de 35 mil indígenas que partió el día 14 de Santander de Quilichao y entró a Cali el 17. Esta marcha recibió el nombre de *Gran Minga por la Vida y contra la Violencia*. Esta primera Gran Minga precedió la última de las tres Audiencias por la Vida. Pasar de las Audiencias a las Mingas, acciones más fuertes, fue parte de la reacción que se produjo ante un nuevo acto de barbarie; la masacre del *Naya*⁴¹⁰

La *Gran Minga por la Vida y contra la Violencia* de 2001, vendría a ser todo un acontecimiento, la Minga tradicional, la del trabajo colectivo de labrar la tierra, del ritual, de la construcción, mutaba, en Minga política. El CRIC, convocaba, en primer lugar, a los pueblos indígenas, en particular a los del Cauca y a quien se quisiera sumar, en un gran reclamo nacional. Pero un reclamo, no desde sectores partidistas o sindicales, como había sido hasta ese momento, sino un reclamo construido, en Minga, es decir, colectivamente. De este modo la movilización popular de aquel periodo devino, no en huelga general o paro cívico, sino en una forma creativa, en una performance novedosa con un nuevo liderazgo, el colectivo-indígena, no hegemónico, sino dialogante con todas las expresiones en lucha, para un fin común, que se cumpla la Constitución, y se garantice la paz con justicia social, frente, a la violencia, la represión y el asesinato selectivo de líderes como de Cristóbal Secué, ex-presidente del CRIC, quien, junto a un equipo de trabajo investigaba la masacre del *Naya*.

⁴⁰⁸ Ibid. Pg 325

⁴⁰⁹ La masacre, fue cometida por el denominado Bloque Calima de los paramilitares de las Autodefensa Unidas de Colombia, AUC. Acusando a los indígenas de ser auxiliares de la guerrilla del ELN. La cifra de muertos, asciende a 27. Varios de los cuales fueron mutilados y descuartizados. Y al menos 3000 desplazados. <https://verdadabierta.com/los-origenes-de-la-masacre-de-el-naya/>

⁴¹⁰ Hernández (2012). Óp. cit. pg. 326

Esta primera Minga, no emergerá sola, junto a ella otros procesos venía dándose, otra mutación de las formas tradicionales, daría un paso cualitativo hacia lo político. Al igual que la primera Minga. Su motivación central fue la masacre del Naya. Frente a este ataque de los paramilitares, el CRIC, decidió que; sus Guardias tradicionales, normalmente de carácter cívico, pasasen a ser una formación de otro tipo, que en adelante sería conocida como *Kiwe Thegna*, (Cuidadores del Territorio) o *Guardias Indígenas*, “armadas” con un elemento tradicional, una vara de madera de chonta, pero esta vara, al igual que las usadas por los Mayores y Mayoras (autoridades tradicionales) no serían los que cualquier indígena podía usar y portar. Estas varas de chonta, también mutaron, hicieron su propia emergencia, en *Bastones de Mando* ritualizados y armonizados por las autoridades espirituales y sabedores, los *Thê Walas*. Esto es que, no cualquiera podía ser de la nueva *Guardia* y por tanto no cualquiera podía hacer y portar un *Bastón de Mando*.

Este nuevo asesinato selectivo, otro magnicidio para las comunidades nasa del norte del Cauca, produjo la convocatoria de un congreso extraordinario de cabildos de la zona, en el cual se decidió activar la *Guardia Indígena* como un cuerpo permanente para el control de los territorios de resguardo. De esta manera, una antigua práctica consistente en designar a algunos comuneros para la supervisión ocasional de concentraciones y actos masivos, incorporó nuevas funciones y adquirió nuevo perfil. A partir de allí la Guardia se convirtió en una institución a la cual se incorporan con orgullo jóvenes y adultos, hombres y mujeres, para realizar una función que todos consideran clave: controlar y defender el territorio, proteger la población en marchas y concentraciones, sin armas.⁴¹¹

La *Minga* y la *Guardia*, en tanto, expresiones políticas del CRIC, son como otros complementos duales de la cosmogonía indígena caucana. Es decir, una deviene de la otra, pero la una no puede ser sin aquella. Y a pesar de tal complementariedad dual, lo cierto, además, es que, no se requiere una Minga, para que la Guardia opere, en cambio, desde 2001, no hay desarrollo de ninguna Minga, sin la presencia de la Guardia. Esto, incluye el proceso de las denominadas *Mingas hacia adentro*⁴¹². Que tampoco son las Mingas tradicionales, sino las formas colectivas de organización en defensa del territorio la autonomía y la vida, pero renovadas con el

⁴¹¹ Hernández (2012). Óp. cit. pg. 328

⁴¹² Este proceso denominado Mingas hacia adentro, data del año 2016, como resultado de la Junta Directiva Regional de Cabildos del CRIC. En el numeral 7° de las conclusiones de la Junta se señala: “Fortalecer las Comunidades desde los programas del CRIC realizando la minga hacia adentro para consolidar el Gran Territorio CRIC. Cf. <https://www.cric-colombia.org/portal/conclusiones-de-la-junta-directiva-de-cabildos-del-cric/>

“espíritu” político. Desde la primera Minga realizada, el CRIC, ha impulsado otras Mingas, como las Mingas de Pensamiento, o las artísticas o más recientemente la *Minga Internacional*, con motivo de los 50 años del CRIC.

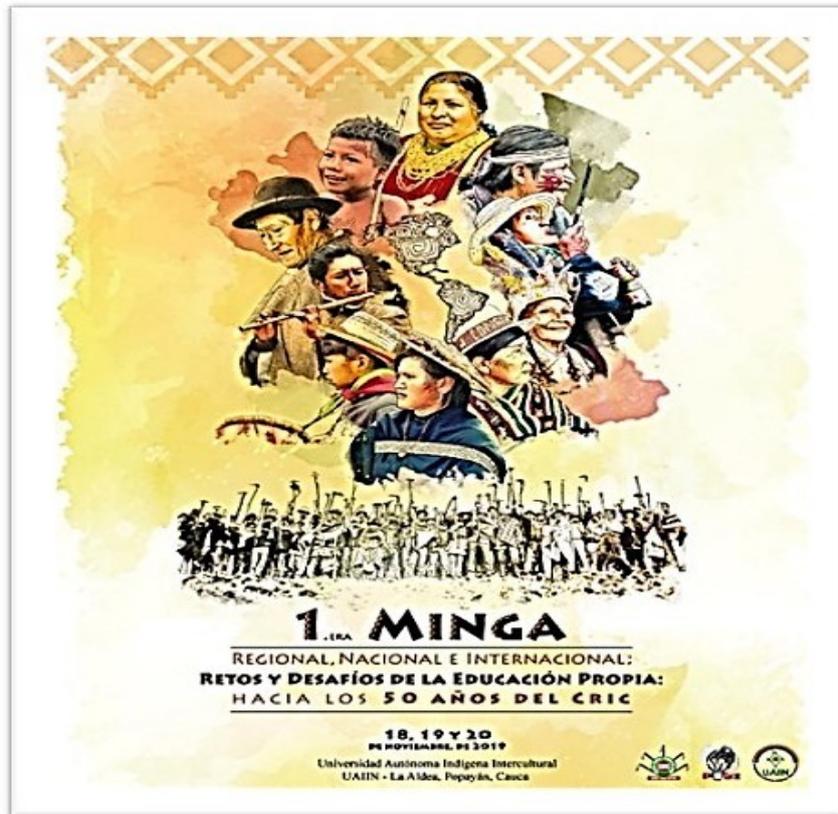


Imagen tomada de: documento_orientador_minga_internacional.pdf

Las grandes Mingas políticas con presencia de la Guardia Indígena, además de la primera de 2001 han sido; Minga de *Caminado la Palabra*, en el año 2004. La *Minga de Resistencia Social y Comunitaria*, en el año 2008 (estas dos mingas tuvieron la característica de confrontar la administración Uribe). La *Minga de Liberación de la Madre Tierra*, en el año 2017 y la última Minga que tuvo que enfrentar el presidente Iván Duque, la denominada *Minga por la defensa de la vida, el territorio, la democracia, la justicia y la paz*, en el año 2019.

¡A las ciudades!

Las Mingas impulsadas por el CRIC, como ya se señaló, recogen en su seno muchas de las expresiones en lucha de los colombianos. Y una de sus máximas formas de acción política ha sido desde 2001, la toma de las ciudades, bien sea Popayán, Cali o la capital del país, Bogotá. En otras ocasiones, es lograr cambiar el centro político de una particular situación y hacer emerger la periferia como centro o eje de la política, así, sea momentáneamente. Esta forma de acción, no es exclusiva del movimiento indígena colombiano, igualmente ha sido una for-

ma de acción de los Zapatistas desde 1992, con la toma simbólica de San Cristóbal de las Casas. O las Movilizaciones Mapuche hasta Santiago, capital de Chile.

Las ciudades, y en particular, las ciudades capitales, son sin duda el máximo emblema del liberalismo y de la modernidad, sin importar el nivel de desarrollo, de tal modernidad, lo cierto es que la ciudad concentra el poder político en sus instituciones y edificios, clásicos, o de arquitectura moderna, casi siempre concentrados alrededor de alguna plaza principal. La capital de la República, y las ciudades intermedias cobran valor, además, porque son ejes económicos fundamentales para los países, por eso, un corte de vía, natural (derrumbe, por ejemplo) o político (movilización) bien puede paralizar la economía de todo un país, o cuando menos, generar un golpe económico al bolsillo de algún sector política y económicamente poderoso. Normalmente, las “tomas” de las ciudades, en situaciones de huelgas, o paros cívicos, vienen de adentro. Protagonizadas por sindicalistas y obreros o por el estudiantado, situados, por su condición laboral o educativa en los centros urbanos. Pero al menos a partir de 1992, a estas formas tradicionales de movilización se le han venido sumando, los indígenas. En un tiempo-espacio intermedio, otros sectores, como el campesinado, ANUC, en Colombia, o los Sin Tierra de Brasil, avanzaron hacia las ciudades. Pero desde el último decenio del siglo XX, los indígenas imprimieron otro tono a las luchas, venían desde las periferias a los centros políticos a disputar poder, con poder. Señala Dávalos (2001), “dentro del mundo indígena, la marcha hacia la capital, hacia la ciudad, que moviliza a los comuneros hacia la «toma» de la ciudad, hacia la apropiación de ese centro lejano, que evoca en su imaginario social resquemores y aprehensiones, quizás esa «toma» ritual y política al mismo tiempo, tenga todos los contenidos dados por el universo simbólico, de la fiesta y la ceremonia ritual”⁴¹³.

En efecto, la “toma” de la ciudad y sus plazas, por parte del movimiento indígena, además de ser una acción política, normalmente de alto impacto; unas veces por la misma potencia que el movimiento estampa en la movilización, otras por los manejos que los gobierno suelen dar a esta forma de protesta, calificando de “ilegal” o amenazando de no permitirla, o de que esta infiltrada, como en Colombia o Chile por supuestos agentes del terrorismo. Otra más por la expectativa, normalmente negativa, que los medios de comunicación dan a la movilización indígena, y finalmente, por la perspectiva, igualmente negativa, afincada en discriminación y racismo de los pobladores de la ciudad, independiente del lugar que ocupen en la escala so-

⁴¹³ Dávalos, P. (2001). El ritual de la “toma” en el movimiento indígena, en: Nada solo para los indios: El levantamiento indígena de 2001, análisis, crónicas y documentos. Quito, Ecuador: Abya-Yala.

cial. Esto es que, incluso sectores populares, desconfían de la movilización, si sus principales protagonistas son indígenas, venidos del “más allá”. La “toma” de la ciudad y sus plazas, se convierte así, en una verdadera *invasión bárbara*.

Cuando la ciudad siente que los indios bajan desde las montañas, desde sus comunidades, la ciudad cierra sus puertas. Avizora la calle con miedo y aprehensión. Siente un latido en el aire que es aquel de la angustia ante lo desconocido. La ciudad se estremece por esa presencia diferente. Se hace más hostil. Se siente violentada en sus códigos más íntimos. Por ello toma sus precauciones. Esconde sus objetos de valor, sus pertenencias. Cierra las ventanas, atisba en los postigos, escruta haciendo a un lado un pliegue de su cortina. Allí están ellos, esa presencia insondable, ese grupo humano desconocido, esos seres que rondan el espacio de la culpa. La ciudad exige represión. Exige violencia. Una violencia que la purifique de esa presencia, que le devuelva sus códigos intactos. Exige y clama por la expulsión violenta y radical de esa presencia indeseable. Desea retornar a la pasible cotidianidad de lo establecido⁴¹⁴.

Más allá del “temor” real o imaginario del ciudadano. Para el indígena, la movilización a la ciudad, posee su carga, no solo de acción política, lo es igualmente en el sentido cultural y social. El indígena, no solo se moviliza, como otros sectores única y exclusivamente por la cuestión del poder político. Además, lo hace en fiesta, en ritualidad, lleva en la movilización su memoria ancestral, su futuro en pasado, pero presente en la acción de la “toma”. Traslada, por decirlo así, su terruño, a la selva de cemento. Apropia, para sí y su comunidad el espacio, la plaza, la calle, la carretera. Como dice Dávalos, los vacía del contenido de poder oficial y de racismo y discriminación, para llenarlos, para ocuparlos, con su fiesta, que en este caso no es una fiesta ceremonial, pero si una ceremonia política. Es otra forma de fiesta, con sus músicas, sus trajes tradicionales, sus colores, imitación de la Pacha Mamá, sus médicos tradicionales, sus medicinas, sus dialectos y hasta su comida. La ciudad y la plaza, son literalmente tomadas, reeditadas, re inventadas, por unas horas o días, la plaza emerge en otra forma de plaza. La plaza tomada y transitada con otros pasos y otras palabras, como el *caminar preguntado* de los zapatista, o la *palabra que camina* del CRIC.

⁴¹⁴ Dávalos (2001). Óp. cit. págs. 38-39

Vaciando para llenar



Imágenes tomadas de <https://otrasvoceseneducacion.org/archivos/tag/ezln>

En marzo de 2001, la Caravana zapatista proveniente de la Selva Lacandona, y toda su comandancia en pleno, hizo presencia en la emblemática Plaza del Zócalo, en pleno centro de la Capital de la República Mexicana, en el Distrito Federal. Esta marcha que rechazaba la presentación de los “acuerdos” de San Andrés, ante el Congreso de la Unión, para su ratificación. Lo que no aceptaban los zapatistas, era que los acuerdos fueron cambiados, no eran los pactados con Zedillo durante las negociaciones de paz. La gigantesca movilización sobre la capital federal, no recogía únicamente este reclamo y su rechazo a la ley indígena del gobierno de Vicente Fox. Recogía las demandas históricas del movimiento zapatista, pero en ellas se identificaban, campesinos, sindicatos, y estudiantes y pobres en general.

El Zócalo, símbolo de la historia mexicana y desde el triunfo de la Revolución, símbolo del poder estatal y hegemónico del PRI, otros partidos e instituciones, como la iglesia. Desde febrero, se empezó a vaciar, la sola idea de que los zapatistas con sus capuchas y sus banderas rojinegras, llegasen a elle, generó el debate, los a favor y los en contra, la alegría de un lado y el temor de otro. Esta marcha, denominada por los zapatistas como la de la *Dignidad*, ya había dado sus primeros pasos en el Zócalo desde 1996, cuando la Comandanta Ramona, la atravesó a pie para dirigir su voz y sus demandas. Allí sentencio: “Yo soy la comandante Ra-

mona del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. Soy el primero de muchos pasos de los zapatistas al Distrito Federal y a todos los lugares de México. Esperamos que todos ustedes caminen junto a nosotros. Esta es nuestra palabra, hermanos y hermanas mexicanos”⁴¹⁵

La segunda toma del Zócalo, se sucedió en 1997, en septiembre, un grupo de comandantes y una delegación de aproximadamente mil combatientes y bases de apoyo, salieron de Chiapas, pasando por diferentes municipios y ciudades intermedias, así lo anunciaron el 22 de agosto:

Al pueblo de México:

El Ejército Zapatista de Liberación Nacional, en demanda del cumplimiento de los acuerdos de San Andrés y en contra de la militarización de las zonas indígenas marchará a la ciudad de México con 1,111 pueblos zapatistas. Esta gran marcha zapatista e indígena se llevará a cabo en el mes de septiembre de este año, [...]

A lo largo de la marcha nos iremos uniendo a otros contingentes de hermanos y hermanas indígenas, con quienes entraremos a la ciudad de México para exigir el fin de la militarización en las regiones indígenas del país, para protestar por el incumplimiento de los acuerdos de San Andrés, y para demandar, para todos, un México con democracia, libertad y justicia⁴¹⁶.

De manera tal que la movilización a la capital, de 2001, no era ni la primera del zapatismo, ni por supuesto la última, pero si fue la más monumental de todas. A nivel de acontecimiento, fue en definitiva un paso más. Un paso que indicaba la potencia del zapatismo. La movilización puso en jaque a la administración de Fox, pero más que al presidente, al sistema, que aún no se renovaba, para abrir paso a un México nuevo. El poder oligárquico y neoliberal de México, no había cambiado antes de 1994, y tampoco posteriormente. 7 años después, del levantamiento, salvo la Ley indígena de Fox, nada había cambiado, o mejor, todo había cambiado para seguir igual. Ya no gobernaba el PRI, pero el poder seguía intacto, negando el conflicto. Discursando que los derechos de los pueblos indígenas estaban, como ciudadanos, garantizados. Pero negados a los zapatistas en tanto indígenas chiapanecos. Asumiendo, que la” cuestión zapatista” era un problema local de unos cuantos indígenas manipulados por mestizos.

⁴¹⁵ Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la celebración del 12 de octubre de 1996. 12 de octubre de 1996. Desde el Zócalo D. F. en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos>

⁴¹⁶<https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/08/22/ruta-de-la-marcha-a-la-ciudad-de-mexico-con-1111-pueblos-zapatistas/>

Por su parte, con su acción de guerra y las posteriores formas de acción política desarmada, el EZLN, ha vaciado ese contenido, para llenarlo de sus propias razones, de las “razones de los vencidos”. Pero no solo con su discurso y su palabra propios, sino en la movilización. Llevando el conflicto al corazón del poder. En su declaración de guerra⁴¹⁷ el EZLN ordenaba a sus tropas; “Avanzar hacia la capital del país venciendo al ejército federal mexicano, protegiendo en su avance liberador a la población civil y permitiendo a los pueblos liberados elegir, libre y democráticamente, a sus propias autoridades administrativas”. Tal rebelión armada, no se desato, pero igual, los zapatistas avanzaron con su paso liberador y tomaron el Zócalo. Sus demandas, ya no son solo zapatistas, son del conjunto de los expoliados, de México. Que, como los indígenas zapatistas, tiene derechos ciudadanos, pero, al ser los No otros, simplemente no gozan de ellos. Por lo mismo su justo reclamo, se recoge en el reclamo zapatista, los sin rostro, no son solo los y las capuchas negras, con todos los carentes de derechos. Cuando los *sin rostro*, reclaman sus derechos. El poder los niega, porque son reclamos fuera de la institucionalidad, alegando que el derecho es para el ciudadano, no para quien rompe con ella. Negando así, no solo el derecho nunca garantizado sino el conflicto subyacente a tal reclamo.

La Coordinadora Aruco Malleco, también desarrolló desde su fundación acciones de calle. Desde 1992, hizo suya la conmemoración del 12 de octubre, no como celebración sino como día de la resistencia indígena. Un buen ejemplo de ello, además de relacionamiento y solidaridad entre movimientos indígenas de Nuestra América, es la publicación en la página oficial del CRIC (2014), de la convocatoria hecha por La organización *Meli Wixan Mapu* adscrita a la CAM.

⁴¹⁷ Primera Declaración de la Selva Lacandona. ¡Hoy decimos Basta!



Imagen tomada de <https://www.cric-colombia.org/portal/12-de-octubre-marcha-por-la-resistencia-mapuche/>

Además de esta tradicional manifestación, la CAM y sus militantes pusieron en escena, la toma de carreteras desarrollando bloqueo de vías y tomando las plazas de ciudades, al mismo tiempo que “tomaban” las cárceles. “Durante el año 2002, la CAM trabajó exigiendo la libertad de sus presos políticos. Marchas callejeras, tomas de espacios públicos y el traslado del conflicto mapuche a las ciudades fue la tónica de ese año”⁴¹⁸.



Imagen tomada de: Kaos en la Red: kaosenlared.net/chile-a-92-dias-de-la-huelga-de-hambre-de-presos-politicos-mapuche/

⁴¹⁸ Pairicán y Álvarez (2011.) Óp. cit. pg 60

El 2002, fue un año de crisis para la CAM, después de su rápido ascenso entre 1998 y 2001. Pero también fue el año, que generó al interior de la CAM y hacia afuera, nuevos acontecimientos. Quizá el más importante de todos, fue el emerger de los *Weichafe* o guerreros milenarios. Estos y estas guerreros/as ancestrales, pero modernos, devendrían a su vez en la conformación de los *Órganos de Resistencia Territorial*, ORT. El otro campo de acción, donde la CAM, desarrolló, en el decenio de los años 2000, su potencia, fue haciendo visible el cuerpo como artefacto de la resistencia. Las *huelgas de hambre*, marcaron un pulso, donde lo que se disputaba era el campo simbólico, y ético, del conflicto. Las cárceles de las ciudades de Temuco y Concepción, alojaron los hombres y mujeres Mapuche como “terroristas”. Pero pronto, las calles se llenaron exigiendo la libertad de los *Presos Políticos Mapuche*. Pronto, la cárcel, se convirtió en el epicentro del conflicto. Las cárceles y sus intramuros saltaron hacia la sociedad, y la pusieron en cuestión. Esa periferia urbana, tránsito, ni una sino muchas veces, en esa táctica de huelga, en centro y en poder, que cuestionaba el poder hegemónico. De este modo, y de acuerdo con Dávalos; la cárcel, –como la iglesia o la sede del poder político, llámese Casa de Nariño, La Moneda o el Palacio de Gobierno–, fue *vaciada* de su intensidad punitiva y se llenó de lucha y se trocó en tribuna para la lucha desatada por la CAM y sus aliados. De este modo:

La “toma” de la plaza, es también un acto de catarsis social, de regulación interna, tiene algo de lúdico, algo que atrae hacia ese centro de gravedad hecho de violencia. Apropiarse de la plaza, es apropiarse de la iglesia que también está en la plaza, de la sede del poder político. Es vaciar a la plaza de los contenidos dados por el poder, aquellos del control, de la vigilancia, del castigo, de la represión, para construir en un tiempo breve, un espacio propio, un espacio en el cual se ejerce una violencia que releva de lo sagrado, pero que libera, que otorga a sus actores una importancia que no la tienen el resto del año, que los convierte en médiums, en portavoces de una espiritualidad profunda, atávica, milenaria.⁴¹⁹

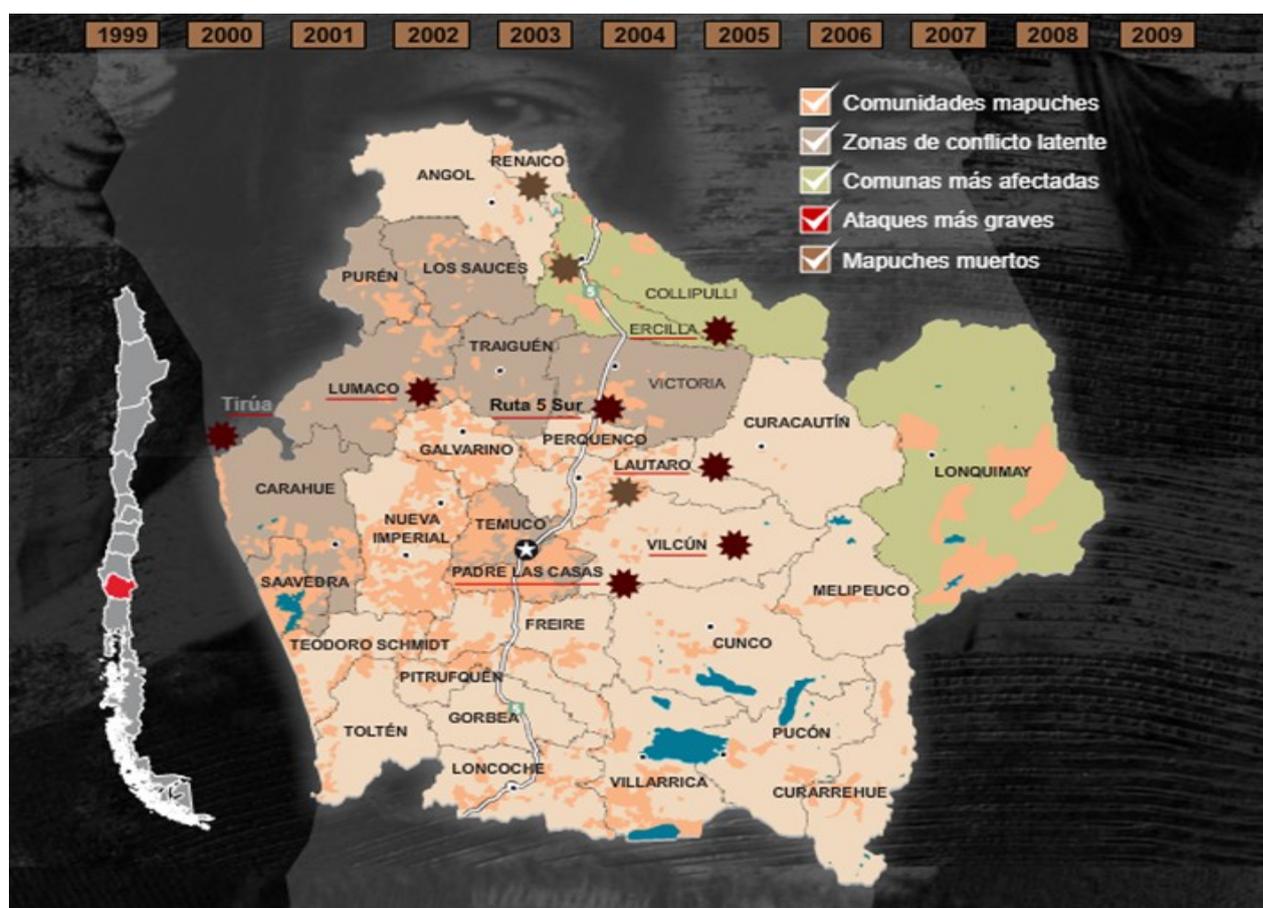
La huelga de hambre, ha sido usada muchas veces como arma política, uno de sus pioneros, en la lucha por la Liberación Nacional e Independencia de la India, fue, Mahatma Gandhi⁴²⁰. De manera similar, tanto para denunciar al régimen, como para exigir desde la periferia, desde

⁴¹⁹ Dávalos (2011). pg. 36

⁴²⁰ Gandhi, llevo a cabo diecisiete huelgas de hambre, las mayorías por la Independencia de India y las últimas por sostener su unificación, que a la postre no tuvo efectos. Pakistán se separó de la India. Sus huelgas o ayunos van desde los realizados en prisión, los realizados contra la violencia política, y por la unidad territorial. Cf. Centre D’ Estudios. Joan Bordina. <http://chalaux.org/nw/escrits/vilaweb-las-diecisieste-huelgas-de-hambre-de-gandhi-es.htm>

el afuera del sistema, la CAM desarrollo en el periodo estudiado, varias huelgas de hambre, lógicamente unas con más o menor impacto en la sociedad, pero, todas con un propósito político claro, confrontar la hegemonía. Más que la plaza, la cárcel, ha sido el medio simbólico, no predilecto, pero si obligado, que la CAM ha usado en razón de su lucha, la *Liberación Nacional de Wallmapu*.

El mapa, muestra la cronología desarrollada en el espacio-tiempo de 1999-2009, uno de los mas activos de la CAM



https://www.emol.com/especiales/2009/cobertura_especiales/conflicto_mapuche/cronologia.html



Imagen toma de: <https://docplayer.es/82541448-A-los-110-dias-termina-la-huelga-de-hambre-por-la-libertad-de-los-presos-politicos-del-pueblo-mapuche.html>

En las acciones de lucha política, el cuerpo, es tanto, el instrumento de lucha como el de la represión. El sujeto actúa en tanto su voluntad de acción política, pero lo hace por medio de su cuerpo. Cuerpo que soporta el trabajo que implica la acción que su sujeto ha asumido, cargar una mochila y un fusil y cubrirlo con un uniforme y un pasamontaña, como los zapatistas, en sus primeras luchas. O con un bastón de chonta, que apenas es un simbolismo, que se opone, entre el cuerpo que reprime y el cuerpo que soporta la agresión estatal, como en la Guardia Indígena. Caso similar es el de los militantes de la CAM, que, de acuerdo al momento histórico, asumen la capucha y el fusil, o el cuerpo que resiste y que es violentado en tal resistencia. Así; “[...] se evidencia una politización del cuerpo, un acto de rebeldía y resistencia al transgredir el orden de lo establecido y otras formas de lo político que se constituyen desde la otredad, la subjetividad y lo individual, en las cuales se usa el cuerpo como medio y fin”⁴²¹

Unas de las Huelgas de Hambre que más conmocionó a Chile y al mundo, donde, líderes Aymara del *Pachakuti*⁴²², y hasta el mismo premio Nobel, José Saramago, se vieron involucrados fueron las desarrolladas como continuidad una de otra, las de 2006-2007. Esta “nueva”

⁴²¹ Jaramillo Taborda, Jhon Fernando (2021) transitar: cuerpos y resistencia, una mirada micropolítica a la experiencia trans. En: *Razón Crítica*, 10, 171-209. <https://doi.org/10.21789/25007807.1680>

⁴²² El Pachakuti, es un partido político indígena de origen boliviano, fundado en el año 2000, en el seno de las comunidades Aymaras. Pachakuti, es al cambio de ciclo, la transformación necesaria para renovar la vida. Cf. Mignolo, Walter (2006). *La opción descolonial: el Pachakuti conceptual de nuestro tiempo*. UNAM. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/411trabajo.pdf

confrontación, que reiteradamente haría converger, la cárcel y la movilización callejera, la toma de carreteras y ataques a predios de las forestales, se vio escalada, en el que se suponía sería el gobierno más progresista de la *Concertación* en aquel momento, el primer mandato de la presidente Bachelet.

Dos días después de su posesión, el 13 de marzo de 2006, varios presos políticos de la CAM, iniciaron una nueva huelga de hambre, el objetivo era continuar la denuncia por los procesos amañados y las condiciones penitenciarias, pero sobre la lógica, de que el gobierno “progresista” si atendería las peticiones. Esto no ocurrió, se fue dilatando, ante los cual y en su paso por España, durante un homenaje en Casa América, y como invitado de honor, Saramago, quien en su intervención señaló:

"Quiero pedirle una mirada hacia los mapuches(...) Hablo de su condición de mapuches y de chilenos, y de cómo los derechos de chilenos no los alcanzaban(...) Estos habitantes originarios que han estado alejados de estos derechos, ahora se ven atacados por las multinacionales que vienen a quitarles sus tierras para construir industrias", y siguió... "Yo le pido que lo que le voy a decir no se lo diga a ninguna autoridad, pero hace un tiempo fui a Chile y mantuve una reunión clandestina con una comunidad de mapuches, y cuando salí de Chile, después me enteré que esos mapuches habían sido detenidos y estaban en la cárcel...". Más adelante se refirió a la democracia y sus valores para proteger a los seres humanos⁴²³.

Aunque el acto del nobel, fue bochornoso para la delegación chilena, surgió sus efectos, se entablo el diálogo y los presos depusieron la huelga. No obstante, la solución dada por el gobierno progresista, fue el denominado acuerdo de *Nueva Imperial II*. A construir este acuerdo de orden nacional sobre lo indígena fueron invitados todas las organizaciones mapuches, que en efecto asistieron, a pesar de ello, la CAM, fue marginada por el gobierno. En todo caso, en enero de 2007, los Mapuche, sin la CAM, hicieron entrega formal a la presidenta de su propuesta sobre la situación indígena. Entre las exigencias estaba que, el Estado chileno, hiciera realidad, el Acuerdo 169 de la OIT, firmado por Chile, pero no cumplido. Es decir, el énfasis, estaba puesto en la autonomía. Que creían, el gobierno progresista podría, si no garantizar, al menos dar pasos hacia ello⁴²⁴. Para el segundo semestre de 2007, el gobierno, publico el “Acuerdo”, pero, de manera similar a lo ocurrido con Fox y los zapatistas, el borrador inicial,

⁴²³ Periódico La Jornada. Marcos Roitman Rosenmann *Saramago defiende a mapuches, Bachelet a multinacionales*. Cf. <https://www.jornada.com.mx/2006/05/20/index.php?section=opinion&article=026a2pol>

⁴²⁴ Pairican (2016). Óp. cit. pg. 374

había sido modificado, por un texto asistencialista, que en el fondo dejaba intacto el sistema de cosas que oprime a los Mapuche, desde antaño. Ante esta nueva decepción, uno de los líderes Mapuche, citado por Pairican (2016), Gustavo Quilanqueo, señalaba: “Uno se pregunta entonces si esto no será reflejo de la incapacidad crónica de la Concertación gobernante y de la clase política en general, de comprender a cabalidad el trasfondo histórico de nuestra demandas como pueblo”⁴²⁵

Esta situación, dejó sin sustento, al menos del lado Mapuche el “Acuerdo”. Motivo por el cual, el conflicto, se tensó una vez más, y la CAM reincidió sus acciones en los territorios de las forestales. El Estado respondió, como era costumbre con más represión y una nueva oleada de detenciones, lo que forjó una nueva y masiva huelga de hambre, que dio inicio el 12 de octubre de 2007. “[...] exigiendo la libertad de los presos políticos, la desmilitarización del territorio Mapuche, la retirada de las fuerzas policiales de Lleu Lleu, y el fin del hostigamiento a las comunidades Yeupeko y Temucuicui”⁴²⁶

A pesar de la huelga, el gobierno guardaba silencio procurando aislar a la CAM, esta, se movilizó una vez más hacia lo internacional. Tras más de 40 días de huelga, llegó a Chile, asumiendo el llamado de solidaridad, el líder Aymara Felipe Quispe Huanca, quien citado por Pairican (2016) señaló: “la lucha de los Mapuche, no es solo de ellos, implica también al pueblo Aymara y otros lugares de Latinoamérica [...]. Ellos no están solos y vamos a hacer el trabajo político para internacionalizar el conflicto Mapuche”⁴²⁷

El último ciclo, de huelgas de hambre, de aquel periodo, se inauguró con otro gobierno de la Concertación, en esta ocasión un gobierno de derecha. El primer gobierno de Sebastián Piñera. Quien debió enfrentar una de las movilizaciones más radicales de la CAM y en general del Movimiento Mapuche. El 12 de julio de 2010, daría inicio, a una nueva huelga masiva, que cobijó a los penales de las ciudades de Concepción, Temuco, Valdivia, Lebu y Angol. El líder histórico de la CAM, Héctor Llaitul, sentenciaba, desde la cárcel: “Nuestro cuerpo, es lo único que nos queda para protestar [...] no nos queda más que arriesgar nuestras vidas, para luchar por la vida”.⁴²⁸

Para el mismo periodo histórico, los cuerpos en rebeldía, se manifestaban en Colombia. Los indígenas del Cauca, sus Mingas, y su Guardia, orientados por el CRIC, para enfrentar la vio-

⁴²⁵ Óp. cit. pg 375

⁴²⁶ Óp. cit. pg. 376

⁴²⁷ Óp. cit. pg. 378

⁴²⁸ Óp. cit. pg. 384

lencia social, cultural y política, impulsaban las Mingas políticas. Estas emergieron en un recambio de gobierno y de régimen en el país. Hasta el 2003, en términos generales Colombia había sido gobernada por la derecha tradicional (partidos Liberal y Conservador), pero a partir del 2002 y hasta 2010, el país fue gobernado por sectores de la ultraderecha, en cabeza del presidente Álvaro Uribe Vélez.

En el año, 2004, el CRIC, convocó al presidente Uribe al Cauca, particularmente a la María-Piendamó. El objetivo de tal invitación era evaluar con el gobierno central, las exigencias y acuerdos de 2001, durante la primera Minga política. La dilación, del gobierno en atender las demandas del CRIC, se enmarcaron en el plan gubernamental de hacer partícipe al país, del Tratado de Libre Comercio, con Estados Unidos y Canadá y este a su vez en el marco del objetivo operado desde los Estados Unidos con el Acuerdo de Libre Comercio para las Américas, ALCA. A este proyecto continental se le oponía, liderados desde Venezuela, Bolivia, Ecuador y Argentina, la *Alianza Bolivariana para los Pueblos de Nuestra América*, ALBA.

En este contexto, local, nacional y regional, y ante la negligencia gubernamental para atender a los pueblos indígenas, la ONIC, la ACIN y el CRIC, convocarían una nueva Minga para forzar al Estado y al gobierno a dialogar. Alen Castaño (2013) al respecto señalaba:

Del mismo modo, en esta parte de los principios de los que parte la Minga por la Vida, la Justicia, la Alegría, la Autonomía y la Libertad, se asegura que se está viviendo en un escenario de vulnerabilidad a lo largo del territorio colombiano, y que se debe de movilizar de inmediato, para hacerle frente a la estrategia neoliberal del gobierno colombiano en su intento por realizar el acuerdo del TLC (Tratado de Libre Comercio) y a las lógicas establecidas por el ALCA (Área de Libre Comercio de las Américas). A partir de estas problemáticas, en este comunicado se observa la intención por parte de las organizaciones sociales que la convocaban, de que este proyecto de movilización social se estableciera como una etapa importante dentro del proceso de construcción de un país alternativo y democrático; un país que pudiera ser construido de manera conjunta, a través del diálogo y construcción de modelos alternativos de vida entre todas las organizaciones sociales que viven en carne propia la realidad de la implementación del modelo neoliberal colombiano⁴²⁹.

Esta Minga, a pesar de las grandes movilizaciones indígenas, no contó excepto en jornadas de solidaridad y algunas manifestaciones en las ciudades principales, con un apoyo sostenido,

⁴²⁹ Castaño, A. (2013). La minga de resistencia social y comunitaria construcción de un proyecto de movilización popular bajo lógicas de articulación intersectoriales. Cali, Colombia: Universidad ICESI. Pg. 33

pese a ello, los indígenas se movilizaron en todo el país. Pero el epicentro de la confrontación se dio en los territorios del CRIC, que bloqueó la importante vía *La Panamericana*, en el tramo Popayán-Cali. En el año 2006. Y ante la arremetida de represión en todo el país y el aumento o escalonamiento de la guerra con las guerrillas, y la acción paramilitar, amplios sectores sociales iniciaron un rápido proceso de movilización y convergencia. En tal sentido se desarrolló la denominada *Cumbre Nacional Itinerante de Organizaciones Sociales*. De acuerdo con Castaño (2013). En mayo, en la María-Piendamó, en el Cauca, se desarrolló la Cumbre con la participación de al menos 30 mil personas que reclamaban exigencias incumplidas desde 20 años atrás. Y Exigían la revisión del TLC⁴³⁰.

Este encuentro sería el devenir de la Minga de 2008, quizá, la Minga de Resistencia más importante desarrollada por el Movimiento Indígena colombiano si consideramos el momento histórico. Esto es, confrontar el autoritarismo, representado en sus aparatos más represivos como el *Escuadrón Móvil Anti Disturbios*, ESMAD. El neoliberalismo en su fase de acuerdos con los Estados Unidos y la impunidad en torno al accionar paramilitar, además de la guerra, negada como conflicto, y calificada como guerra contra el terrorismo. Esta movilización, que emergió en forma de Minga, haría su tránsito en acontecimiento, por la performance que se puso en juego. Badiou (1999) al respecto, denominará; “sitio de acontecimiento a un múltiple semejante, total mente a-normal, es decir; tal que ninguno de sus elementos está presentado en la situación. El sitio está presentado, pero <<por debajo>> de él, nada de lo que lo compone lo está, al punto de que el sitio no es una parte de la situación. Diré también que un múltiple de este tipo (el sitio de acontecimiento), está al borde del vacío, o es fundador”⁴³¹.

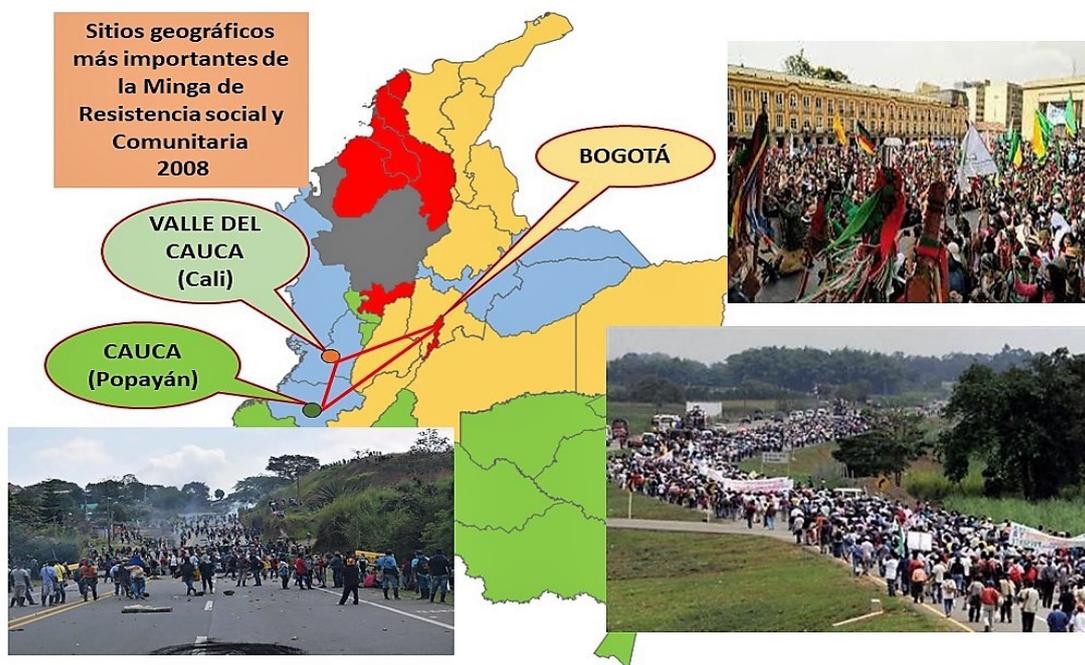
De acuerdo con Badiou, diremos, que, si bien el sitio físico de un hecho histórico es central en el acontecimiento. Lo que le da su carácter situacional, no es el lugar. Podría serlo, en tanto, es el espacio que brinda los ambientes en que se desenvuelve la acción, que bien puede ser la ciudad de Popayán o un resguardo indígena del Cauca. Lo que sitúa el acontecimiento es la amalgama o convergencia de hechos o acciones. En la Minga de 2008, lo fueron la experiencia de la Minga de 2001 y la de 2004, y la Cumbre de 2006, que permitieron una confluencia de razones que devinieron en la Minga de 2008, pero que, por sus características, fue una movilización que marcó, para ese momento histórico un antes y un después de la Minga, de hecho, dos años después y pese a sus intenciones y de los sectores hegemónicos que le acompañaban, Uribe, no pudo aspirar a un tercer periodo y en su reemplazo, el poder estatal lo reto-

⁴³⁰ Óp. cit. pg. 37

⁴³¹ Badiou, Alain (1999). *El ser y el acontecimiento*. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial SRL. Pg. 197

mo la derecha tradicional con el presidente Santos, que ente otras cosas, logró una negociación de paz con las FARC. La Minga de 2008, sin duda colaboró en el recambio de gobierno, sin que ello, significara un cambio sustancial para el Movimiento Indígena.

A pesar de ello, la Minga Social y Comunitaria de 2008, en la que confluyeron, además del Movimiento Indígena, sindicatos, maestros, estudiantes, el movimiento campesino, el movimiento barrial, el movimiento LGTBI, entre muchos más, logro tensar el poder hegemónico con el poder, demostrado por la Minga. La *Minga de Resistencia Social y Comunitaria*, fue convocada en octubre de 2008, ante la negativa del presidente Uribe y su gabinete para atender las demandas, no solo indígena, sino del movimiento social colombiano.



Imagen, mapa de Colombia intervenido. Elaboración propia, a partir de la información obtenida en: Agencia prensa rural: <https://prensarural.org/spip/spip.php?article2078>; Revista Cien días: <https://www.revistaciendiascinep.com/home/la-minga-como-horizonte-politico>; Con Nuestra América: <https://connuestraamerica.blogspot.com/2008/10/colombia-movilizacion-indigena-en-todo-el.html>

Esta Minga, presentó una performance política y una geopolítica interna (a nivel nacional) que se disputó varios escenarios, donde centros y periferias se pusieron en acción. Los teatros de la acción fueron; el Resguardo La María-Piendamó y Bogotá. La carretera Panamericana, vía Popayán-Cali, y por supuesto estas dos ciudades, capitales de los Departamentos del Valle del Cauca, y Cauca. Además de escenarios de apoyo a la movilización en varias ciudades y poblaciones del país. Geopolíticamente emergió una especie de triangulación del poder, que de acuerdo a los hechos se iba desplazando de un punto a otro. Donde al final, el punto que

empezó siendo periferia, se convirtió en el centro, es decir, desplazó u obligó al centro del poder a cambiar de escenario de la ciudad capital al resguardo.

Durante su primer mandato, el presidente Uribe hizo oídos sordos a las exigencias indígenas. En 2008, y nuevamente se le convocó a que, junto con su gabinete, asistiera a la María-Piendamó. El mandatario se negó una vez más a asistir. Como consecuencia a mediados de octubre se inició la toma de la Panamericana, la respuesta la represión. Los líderes y lideresas de la Minga, deciden, llevar la *Palabra que camina*, a la ciudad de Cali, esta marcha, pone en acción a buena parte del resto del Movimiento Social Colombiano, lo que genera que se tense políticamente la situación. La respuesta del gobierno a esta segunda fase de la Minga, fue conceder el diálogo, pero no en Cali, sino en la ciudad de Popayán, esto significaría obligar a la movilización indígena a desandar sus pasos estando a portas de capital del Valle. La Minga ingreso a Cali, el 25 de octubre en medio de una impresionante movilización solidaria y política. La Minga se concentró en los predios de la Universidad del Valle, para desde allí, en marcha por la ciudad, llegar a su centro administrativo, para sesionar públicamente, y siendo custodiada por la *Guardia Indígena*. En respuesta, el presidente Uribe, que finalmente se desplazó a Cali, propuso como lugar de encuentro el canal de televisión pública regional, con un grupo representante de los indígenas, cuyo fin era realizar los Cabildos Comunitarios, que formaron parte de la manera como el gobierno “escuchaba” a los pobladores. Esta propuesta no fue aceptada por los Mingueros. El presidente, fijó unos plazos para asistir a la universidad, pero al incumplirlos. La Minga retorno a sus territorios. Donde la vía Panamericana y las movilizaciones de apoyo por todo el país, obligaron al presidente, finalmente a emprender rumbo al Cauca y llegar a la María-Piendamó.

El momento cumbre de esta Minga de 2008, es el encuentro de *poderes* entre el poder demostrado por la Minga y el Movimiento Social, de ese entonces, con el poder estatal, representado en ese momento por el presidente Uribe.

[la Minga] se puso en marcha, llegando hasta Cali donde se invitó de nuevo al presidente de la República a reunirse en esa ciudad. El domingo 25 de octubre la Minga instaló sus sesiones en la plazoleta del Centro Administrativo Municipal CAM y reservó una silla vacía en la tarima principal para que fuera ocupada por el presidente Uribe, mientras éste se hizo presente en los estudios de Telepacífico a la espera de que fueran hasta allá unos delegados de la Minga. El desencuentro se prolongó durante todo el día hasta que a eso de las 5 p.m. la Minga decidió regresar al Cauca y, entonces,

el presidente corrió afanado por las calles de la ciudad hasta el lugar en que lo habían estado esperando durante ocho horas, para encontrar que ya no quedaba nadie. Se subió a un puente peatonal, megáfono en mano, cuando caía la noche, a gritar desesperado frases provocadoras para tratar de lograr que los indígenas del último bus escalera en salir de sitio se devolvieran.⁴³²

El 2 de noviembre, el presidente Uribe, y su séquito, incluidas la policía y el ejército, arribaron a la María-Piendamó. Ese día, el centro político del país, fue el emblemático Resguardo, donde más de treinta mil indígenas, y muchos otros representantes del movimiento social, esperaban al presidente. Las fuerzas militares del Estado, debieron compartir guardia y la organización de la seguridad del evento, con la Guardia Indígena. Para tal fin se establecieron varios cordones de seguridad, donde los asistentes se acreditaban. El otro escenario que se disputó fue, el de los símbolos, en este caso, los himnos, el Nacional y el de la Guardia, en un claro desafío al establecimiento representado por el presidente Uribe, y no necesariamente como un intento de deshonorar al país. Castaño (2013) al respecto recordaba:

Esta reunión comenzó con grandes tensiones, desarrollando grandes acciones simbólicas por parte de la MRSC que causó impacto en el mandatario nacional. La primera de ellas fue lo sucedido con el himno nacional. Como toda reunión protocolaria, el primer paso de apertura son los himnos, donde al reproducir el del CRIC y el de la guardia indígena, la MRSC la recibió con gran entusiasmo, y al escuchar el de Colombia, ninguna persona integrante de la MRSC se paró ni lo recitó. Así, el expresidente Uribe se exaltó argumentando que era un irrespeto hacia los símbolos patrios el no cantar el himno nacional.⁴³³

El gobierno, se comprometió en la María-Piendamó, a realizar una serie de acciones inmediatas. “Los temas fueron: a) resarcimiento del buen nombre del CRIC y del movimiento social y respeto de los DH b) ocupación territorial por la FP, c) liberación de la madre tierra c) acatamiento de la declaración de la ONU sobre pueblos indígenas d) Normatividad lesiva para los pueblos e) acuerdos incumplidos con organizaciones y movilizaciones sociales”; que para el 21 de ese mes no habían dado inicio o muestras de que se pensaban desarrollar, ante lo cual la Minga, decidió la toma de Bogotá. Esta acción política, cerraría el ciclo de Mingas de ese periodo histórico, que no fue una Minga, más, sino, el tránsito de las importantes Mingas regionales a la primera Minga Nacional en particular contra un gobierno autoritario. El escena-

⁴³² Hernández (2012). Óp. cit. Pg. 353

⁴³³ Castaño (2013). Óp. cit. pg 46

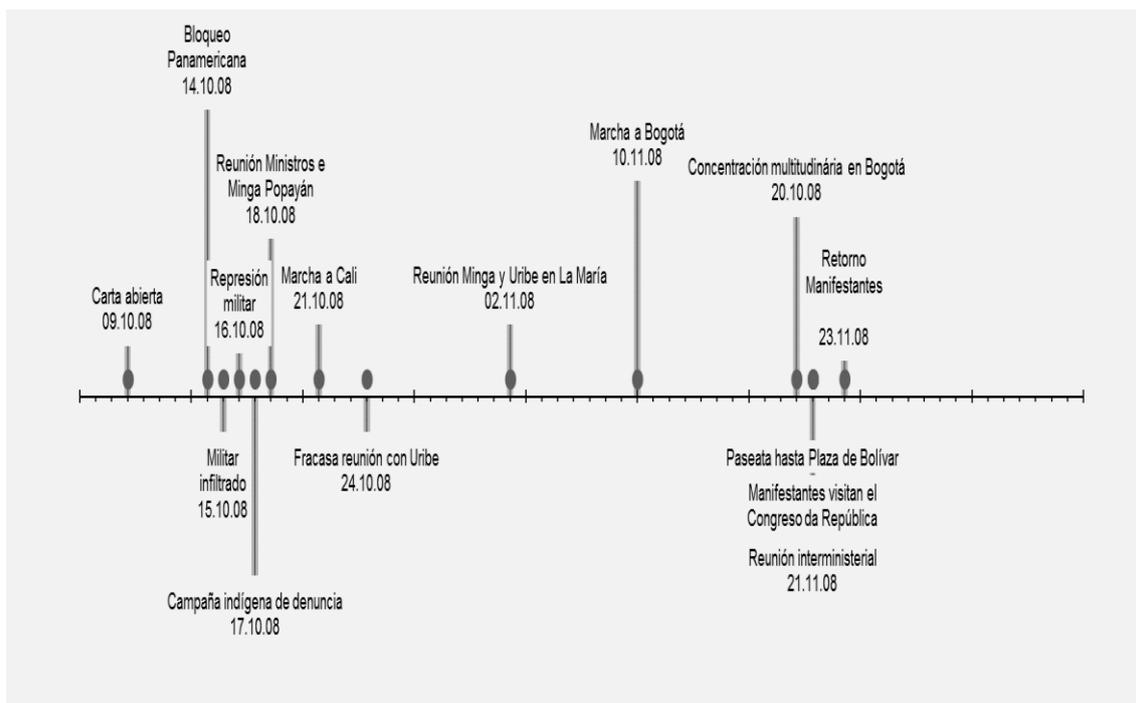
rio que se desplegó fue multiverso en este sentido, las palabras de Dávalos cobran sentido cuando señala que:

La “toma” de la capital de la república, como acto político, como movimiento estratégico, se inscribe de esta manera dentro de un orden de códigos simbólicos que le otorgan una dimensión nueva, un contenido diferente, unas consecuencias insospechadas desde las lecturas del poder. No es solamente un recorrido por chaquiñanes, carreteras, caminos ignotos, hacia una ciudad hostil que representa el centro del poder, y, por lo mismo, la conjunción del racismo, la exclusión, la violencia, en un solo locus geográfico, y poblacional. No es solamente el recurso político derivado de una estrategia de resistencia y que obliga a una visualización de lo indio. Es algo más...Es la recreación de un espacio diferente, a aquel de la plaza, pero que en virtud de su presencia lo re-estructura, lo re-adeúa dándole sus propios contenidos simbólicos y lo transforma en plaza, en sitio público a ser tomado, reinventado, reasumido desde su presencia y por lo tanto sitio simbólico, sagrado.⁴³⁴

El 21 de noviembre, miles de indígenas, con la Guardia a la cabeza ingresan a Bogotá, se instalan en la Universidad Nacional. Y desde allí inician la “toma”. Sobre este aspecto, Elizabeth del Socorro Ruano (2019)⁴³⁵ realiza un interesante análisis desde el cubrimiento que los medios de comunicación dieron a la Minga. Entre sus análisis presenta una línea cronológica, que aquí reproducimos por considerarla de interés en nuestro estudio.

⁴³⁴ Dávalos (2001). Óp. cit. pg 38

⁴³⁵ Ruano Ibarra, Elizabeth del Socorro (2019). *Protesta Indígena y Medios de Comunicación: análisis de la Minga de resistencia social y comunitaria*. En: Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas V.13 N.1. ISSN: 1984-1639



La Minga de 2008, no solo puso de epicentro al Resguardo la María-Piendamó, sino que des-centro el poder institucional llevándolo de la Capital de la República a una capital regional, Cali, y cuando el poder hegemónico, buscó, centrar la situación a su favor, entonces el Movimiento, tomó las ciudades y las plazas, que, aunque geográfica y físicamente centradas, al ser copadas por los poderes emergentes su centro, se hizo excéntrico. Momentáneamente el poder, “cambio de manos”. La Minga en esa “invasión” salió de la María-Piendamó, llegó a Popayán. Fue a Cali, una vez más, de allí a la ciudad intermedia de Palmira. Luego arribaría a Armenia, Capital del Departamento del Quindío, para días después, llegar a Ibagué, Capital de Departamento del Tolima y sesionar en la Plaza Murillo Toro (aunque allí, por no permanecer sino pocas horas, por emergencia con el volcán Machín). Pasarían con su *Palabra que camina*, por la población del Chicoral (emblemática por el pacto terrateniente contra la reforma agraria). El último tramo, antes de su gran ingreso a la Capital, fue la ciudad intermedia de Fusagasugá, y las poblaciones de Sylvania, Subía y Granada y finalmente, la ciudad de Soacha, en las denominadas goteras sur de Bogotá⁴³⁶.

Esta minga de 2008, que comenzó en un proceso propiamente indígena (CRIC, ACIN, ONIC), y su carácter Social y Comunitario, tránsito a una Gran Minga nacional que sacudió los cimientos del aparato estatal, definió, las agendas del gobierno, tanto como las agendas del

⁴³⁶ González Gamba, Lina María (2016). (Tesis) La Acción política no-violenta como respuesta al conflicto armado colombiano. Estudio de caso: indígenas del Cauca minga de 2008. Bogotá. Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario. Facultad de Ciencia Política y Gobierno.

resto del movimiento social. Esta vez la vanguardia, no fueron las de siempre, afincadas en las luchas de izquierda. La apertura hacia el debate interno en el seno de las luchas del pueblo colombiano, permitieron que la *Gran Minga Nacional de Resistencia Indígena y Popular*, como se denominó desde que se inició el caminar de la palabra, tomar la Capital de la República, generando, un diálogo poco productivo, pero inédito, entre el movimiento indígena y todo el gabinete ministerial. Si bien, no hubo ganancia en los acuerdos, que el gobierno y sucesivos incumplieron, porque no hay una política de Estado en relación a lo indígena que no se asistencialista o represiva. Lo cierto es que se produjo un acontecimiento que marco la lucha política de ese momento en el país.

Conclusiones generales

Si consideramos, que el Doctorado en Estudios Sociales, se sustenta en la triada; crítica, ficción y experimentación. Donde, la crítica, es la capacidad analítica a partir de elementos teóricos que el investigador usa para la comprensión de un realidad concreta y en la cual el elemento ficcional obliga a comprender desde otras orillas no convencionales y especialmente rupturistas con la hegemonía de producción de conocimiento de la cultura occidental y donde la experimentación es un desafío a construir otras formas de abordar metodológicamente la investigación social, podemos concluir que la investigación desarrollada le apostó a sustentarse a sí misma sobre estos tres ejes.

La crítica la asumimos desde la comprensión de la realidad histórica de los pueblos indígenas de Nuestra América y con autores poco reconocidos en la academia occidental o poco convencionales tanto en sus teorías como en sus métodos analíticos. Ejemplo de ello, las y los intelectuales indígenas, como, por ejemplo: Silvia Rivera Cusicanqui (2015), en *Sociología de la imagen, miradas ch'ixi desde la historia andina*. O la compilación presentada por Xochitl Leiva Solano y Rosalba Icaza (2019) en *Tiempos de muerte; Cuerpos, Rebeldías, Resistencias*. Tenemos también entre mucha otra literatura usada, los textos de Federico Navarrete (2016) *México racista, una denuncia* y de Reyes Mate (2008) *Razón de los vencidos*. Estos y otros textos, como *Huaco retrato*, de la intelectual indígena peruana Gabriela Wiener (2021) guiaron nuestra postura crítica en la comprensión de la historia indígena y sus luchas.

Si bien la ficción, no fue el centro de nuestro análisis, tampoco fue un tema que dejamos de lado, por el contrario a partir justamente de la crítica y de poner en juego elementos como la

epistemología indolente, expuesta por Boaventura de Sousa Santos (2000) logramos comprender, en particular, en el capítulo dedicado al análisis simbólico; como, elementos que aparentemente son simples dentro de la naturaleza, cobran una importancia monumental de todo orden al interior de las comunidades indígenas, incluso en el ámbito político. Nos referimos al uso, por ejemplo, de las maderas. En el caso de Colombia, es ampliamente conocida la vara de chonta que la *Guardia Indígena* llama bastón de mando. Con esta madera, ritualizada, por los sabedores de la comunidad, han enfrentado a todos los actores armados que desarmonizan sus territorios. Sin duda, allí emerge toda una ficción, donde un trozo de madera, con la voluntad de paz de un pueblo, derrota las armas de ejército y policía, de paramilitares y guerrilleros, incluso del narcotráfico.

En el caso de México, las “guerra” solo duro 12 días, tiempo después, el EZLN, si bien no entregó las armas, no volvió a hacer uso de ellas, pero, las cambio para ejercer control territorial, por un trozo de madera, igualmente denominado bastón de mando. Los Mapuche, por su parte, han hecho de un juego de pelota, el Palín, un instrumento de madera que en muchas ocasiones deja de lado el juego para ser instrumento de lucha, con el cual se confronta todo el andamiaje militar y represivo de los carabineros de Chile. Es sin duda, una ficción, que un madero, siempre ritualizado, logre derrotar el poder estatal en territorios indígenas.

La experimentación, como ya lo señalamos más arriba, es la apuesta metodológica que para nuestro particular caso, analiza las comunidades indígenas y sus organizaciones políticas del EZLN, CRIC y CAM y que denominamos *Epistemologías Situadas*, en el entendido, de que no solo se describen unos lugares, sino fundamentalmente la relación de las comunidades con tales lugares permitiendo la emergencia de conocimientos no reconocidos por la cultura occidental como válidos, lo que implica una razón indolente, que no solo niega, sino que al negar invisibiliza a los productores de tal conocimiento, del mismo modo a como a partir de la invasión de 1492, se usó el concepto de *Terra Nullius* para señalar, aunque no fuese cierto, que las tierras estaban vacías, no porque no hubiese allí habitantes, sino porque, no se les consideraba humanos.

De acuerdo a lo anterior y a los 9 capítulos que constituyen el cuerpo de la tesis, podemos señalar como conclusiones también las siguientes:

- Sobre los territorios, que José Martí llamó Nuestra América, desde 1492, se infligió una ideología de superioridad, sobre los habitantes originarios de la antigua Abya-Yala, que desde ese 12 de octubre del tiempo occidental perdió su autonomía y autodeterminación territorial.

Tal ideología, no se transformó con el tiempo y el desarrollo de nuevas posturas filosóficas, como la ilustración y el humanismo, por el contrario, se han sostenido en el tiempo, permitiendo que el conflicto entre sociedad estatal y comunidades indígenas, se mantenga sin solución hasta nuestros días.

- Qué el problema de las tierras (para cultivo) y los territorios ancestrales, nunca se ha resuelto, contribuyendo de este modo a sostener el conflicto en tiempo y espacio.

- Las sociedades y sus formas organizativas posteriores a las Revoluciones de Independencia, se forjaron sobre el ideal de la Revolución estadounidense, francesa e inglesa (industrial), es decir, las nuevas sociedades y sus Estados acogieron la Ilustración y el liberalismo como derrotero, pero tal camino implicó dejar por fuera del progreso, que tal ideología promocionaba, a cientos de miles de personas, entre ellos a las comunidades indígenas.

- Sobre la base anterior, se impuso la ideología (impostura) del mestizaje, que, si bien es cierto, biológicamente hablando; el ideal de mestizaje no era el que los cruces raciales ofrecían, sino que, era el del hombre blanco, educado bajo los parámetros de la cultura occidental y económicamente pudiente. Obviamente, grandes sectores de población no encajaron en tal mestizaje, y se consideró que el proceso era irrevocable, y lo indígena simplemente desaparecería, y al no ser así, se aplicó sobre las poblaciones el mestizaje obligado, como la Guerra de los Estados chileno y argentino contra los Mapuche. O usando la idea de lo bárbaro asociada a lo indígena.

- Frente a estas situaciones, la resistencia emergió desde el primer momento de múltiples formas. En el periodo comprendido entre 1994 y 2014, la resistencia de hecho, vía armada, jugó un papel de visibilizar las luchas indígenas, pero mucho más importante ha sido la resistencia política y simbólica, que encontramos, por ejemplo, en los himnos y cantos de lucha, que no son himnos convencionales, sino son historias (narrativas) cantadas que dan cuenta de la historia y los por qué, de la resistencia.

- En tal sentido, la resistencia, no es la del “aguante” o la del taponamiento (obstrucción o corte) de carreteras. O movilizaciones hacia los centros urbanos, que también las ahí por supuesto. Fundamentalmente nos encontramos ante resistencias creativas, que dan cuenta de sin número de procesos como los Caracoles Zapatistas y las Juntas de Buen Gobierno. O Procesos educativos como la Escuelita Zapatista o los emprendidos en el Cauca por el CRIC, desde 1971 con una educación bilingüe. O el sostenimiento de los Resguardos y Cabildos como formas de ejercer la autodeterminación. En el mismo sentido, la cromática de la resistencia se

hace presente, en, por ejemplo; la Wenufoye, que es la bandera elaborada colectivamente por toda la comunidad Mapuche que cobija los dos lados de la frontera, puesto que los Mapuche luchan en Chile y Argentina por la Liberación de su territorio ancestral, esto es la restitución de la antigua Nación Mapuche, cuando estos Estados aun no existían.

BIBLIOGRAFIA

Libros

- Ángel Osario, Julialba (2016) Caminos de re-existencia en América Latina. Universidad Nacional Abierta y a Distancia (UNAD), Bogotá. ISBN 978-958-651-609-9 e-ISBN 978-958-651-610-5
- Ávila, Rafael (2007) La formación de subjetividades, un escenario de luchas culturales. Bogotá. Editorial Antropos. 2007. ISBN: 978-958-9307-67-0
- Badiou, Alain (1999). El ser y el acontecimiento. Buenos Aires, Argentina: Ediciones Manantial SRL
- Bárcenas, López Francisco (2006). Autonomía y derechos indígenas en México. Universidad de Deusto. Instituto de Derechos Humanos. Bilbao. ISBN: 978-84-9830-589-0
- Baschet, Jérôme (2014). La escuelita zapatista y el contagio de la autonomía. Aprender preguntando, de corazón a corazón. San Cristóbal de las Casas, México. Ed. Junetik Conatus. CIDECI. Universidad de la Tierra
- Barnsley, Julie (2008). El cuerpo como territorio de la rebeldía. Caracas-Venezuela. Gaceta Oficial, Gaceta Oficial Nro. 362.860. Ediciones Unearte.
- Benasayag, Miguel y Del Rey, Angélique (2021). Elogio del conflicto. Bogotá. Ediciones Desde Abajo. ISBN: 978-958-5555-55-6.
- Benjamin, Walter (2008). Tesis sobre la historia y otros fragmentos. Traducción e introducción, Bolívar Echeverría. México. D.F. Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Editorial Ítaca. ISBN: 13: 978-968-7943-95-4
- Bobbio, Norberto (1998). Diccionario de Política. México. Siglo XXI
- Boggs, Carl (1978) El marxismo de Gramsci. México, D.F. Premio Editora. ISBN: 968-434-012-5
- Baronnet, Bruno; Mora Bayo Mariana y Stahler-Sholk, Richard (Coord.) (2011). Luchas “muy otras” zapatismo y autonomía en las comunidades indígenas de Chiapas. Xochimilco Universidad Autónoma Metropolitana UAM. ISBN: 978-607-477-506-8
- Braidotti, Rosi (2015) Lo Posthumano. Barcelona. Editorial Gedisa S.A. ISBN: 978-84-9784-811-4
- Bresciani, Carlos. sj., Fuenzalida, Juan. sj., Rojas Pedemonte, Nicolas y Soto, David. sj. (2019). Mitos chilenos sobre el pueblo mapuche. Santiago de Chile. Ediciones Universidad Alberto Hurtado. ISBN: 978-956-375-182-0
- Cabnal, Lorena (2010). Feministas siempre. Feminismos diversos: el feminismo comunitario. Guatemala. ACSUR-Las Segovias
- Carlos, Monsiváis y Elena, Poniatowska. *EZLN, Documentos y Comunicados 1*. (México. D.F., 1994
- Castaño, A. (2013). La minga de resistencia social y comunitaria construcción de un proyecto de movilización popular bajo lógicas de articulación intersectoriales. Cali, Colombia: Universidad ICESI
- Chihuailaf Nahuelpán, Elicura (1999) Recado confidencial a los chilenos. Santiago de Chile. LOM (Sol) Editorial. ISBN: 956-282-208-7
- Clavero, Bartolomé (2019) *Terra Australis Nullius, jurisprudencia, historiografía, antropología, memoria, ficción y rock bajo el signo de Mabo*. Quaderni Fiorentini XLVIII. Ed. Guiffre Francis Lefebvre.
- Dávalos, P. (2001). El ritual de la “toma” en el movimiento indígena, en: Nada solo para los indios: El levantamiento indígena de 2001, análisis, crónicas y documentos. Quito, Ecuador: Abya-Yala
- De Miguel, Ana y Romero, Rosalia (editoras) (2003) Flora Tristan: Feminismo y Socialismo. Antología. Colección: Clásicos del Pensamiento Crítico - Editorial La Catarata.

- Debray. *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada en Occidente* (España. Editorial Paidós. 1998
- Dussel, Enrique (1977) *Introducción a una filosofía de la liberación Latinoamericana*. México. Editorial Extemporáneos.
- Dussel, Enrique (1996) *Filosofía de la liberación*. Bogotá, Nueva América. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales (CLACSO) ISBN: 958-9039-33-2.
- Escobar, Arturo (2014) *Sentipensar con la tierra. Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*. Medellín: Ediciones UNAULA. ISBN: 978-958-8869-14-8
- Fals, Borda. Orlando (1979) *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*, Bogotá, Tercer Mundo
- Forero Vargas, Andrea y Plazas Galindo, Raúl (2019). *Emiliano Zapata el gran insurrecto*. Bogotá. Universidad Distrital Francisco José de Caladas. UD Editorial. ISBN: 978-958-787-096-1
- Freire, Paulo (1975) *Pedagogía del oprimido*. México: Siglo XXI
- Freire, Paulo (2004) *Pedagogía de la autonomía: saberes necesarios para la práctica educativa*. México: Siglo XXI
- Freire, Paulo (2005) *La educación como práctica de la libertad*. México: Siglo XXI.
- Fride Juan (2020). *El indio en la lucha por la tierra. Historia de los resguardos del macizo central colombiano*. Popayán. Editorial Universidad del Cauca. ISBN: 978-958-732-045-9
- Galeano, Eduardo (1997). *Las venas abiertas de América Latina*. Colombia. Tercer Mundo Editores. ISBN: 958-601-581-5
- Galtung, Johan (1985) *Sobre la paz*, Barcelona, Fontamara. ISBN: 978-84-7367-246-7
- Gargallo Celentani, Francesca (2006). *Ideas feministas latinoamericanas*. México. Universidad Autónoma de la Ciudad de México UACM
- Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en Nuestra América*. México. Editorial Corte y Confección.
- Gavilán, Pinto, Víctor. Manuel (2012) *El pensamiento en espiral, el paradigma de los pueblos indígenas*. Santiago de Chile. Ed. Ñuke Mapuförlaget. ISBN: 91-89629-44-2
- Gómez Nadal, Paco (2017). *Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe*. Quito-Ecuador. Ediciones Abya Yala. ISBN: 978-9942-09-464-3
- Gómez Nadal, Paco (2017). *Indios, negros y otros indeseables. Capitalismo, racismo y exclusión en América Latina y el Caribe*. Quito-Ecuador. Ediciones Abya Yala. ISBN: 978-9942-09-464-3
- Habermas, Jürgen (1999) *Teoría de la acción comunicativa, I. Racionalidad de la acción y racionalización social*. Madrid. Taurus. ISBN: 84-306-0339-5 (Tomo I
- Hannah Arendt (2003) *La condición humana*. Buenos Aires. Ed. Paidós. ISBN: 950-12-5414-3
- Haraway, Donna J. (1988) *Ciencia, cyborgs y mujeres La reinención de la naturaleza*. Madrid. Ediciones Cátedra. Universitat de Valencia. Instituto de la mujer.
- Hardt, Michael y Negri, Antonio (2004) *Multitud*. Random House Mondadori.
- Hobsbawm, Erik (1974) *Las Revoluciones Burguesas*. Madrid. Ediciones Guadarrama. ISBN: 84-250-2981-3
- Hobsbawm, Erik (1998) *Historia del Siglo XX*, Barcelona. Editorial Grijalbo.

- Hugo Zemelman y Marcela Gómez. (2001) *Pensamiento, política y cultura en América Latina*. Cuernavaca: UNAM, Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias. ISBN: 968-36-9426-8
- Immanuel Wallerstein (1979), *El moderno sistema mundial*, tomo I, México, Siglo XXI Editores
- La Boétie, Étienne de (2016) *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona. Ed. Virus
- La Boétie, Étienne de (2016). *Discurso de la servidumbre voluntaria*. Barcelona. Virus editorial y distribuidora. ISBN: 978-84-92559-73-2
- Lame Chantre, Manuel Quintín (2004) *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Popayán. Universidad del Cauca. Universidad del Valle. ISBN: 958-9475-57-4.
- Lancharo, Eduar J. (2000) *El caminar de la resistencia: una búsqueda histórica*. Editorial Codice
- León-Portilla, Miguel (2006). *La filosofía Náhuatl, estudiada en sus fuentes*. México. UNAM. ISBN: 970-32-3176-4
- Lemaitre, Julieta (2013) (Comp.). *La Quintiada (1912-1925). La rebelión indígena liderada por Manuel Quintín Lame en el Cauca*. Recopilación de fuentes primarias. Bogotá. Universidad de los Andes. ISBN: 9778-958-695-876-9
- Manacorda, Mario. A. (2007) *La alternativa pedagógica; Antonio Gramsci*. México. Ed. Fontamara, S.A. ISBN: 968-476-572-X
- *Manual de la Escuelita zapatista N° 1. La libertad según los zapatistas (2016)*. compilado por Pantaleón Riquelme. - 1ª ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires: Red de Solidaridad con Chiapas; América Libre; Tinta Limón; El Colectivo, ISBN: 978-987-24644-1-7
- Marcos Subcomandante Insurgente (1998). *Relatos del Viejo Antonio*. San Cristóbal de Las Casas. Chiapas-México. ISBN: 968-5112-00-2
- Martínez Montoya, Orlando (2013) *en España*. Universidad de Salamanca
- Martínez, Montoya Orlando. (2018) *Lecciones de praxeología*. Bogotá, Universidad Distrital Francisco José de Caldas
- Martínez, Montoya Orlando. (2020) *Ensayos de filosofía, lingüística y economía es parte vital e importante del proyecto de investigación*. Editorial: Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas
- Martínez, Torrejón, José Miguel (2006) *Bartolomé de las Casas. Brevisima relación de la destrucción de las Indias*. Editorial Universidad de Antioquia. ISBN: 978-958-714-466-6
- Mate Rupérez, Reyes (2008). *La razón de los vencidos*. Barcelona-España. Editorial Antropos. ISBN: 978-84-7658-861-1
- Matos, Mar, José (Comp.) (1976) *Hacienda, comunidad y campesinado en el Perú*. Lima-Perú. Ed I.E.P.
- Tönnies, Ferdinand (1947). *Comunidad y Sociedad*. Buenos Aires. Ed. Lozada S.A.
- Mircea, Eliade (2000). *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición* Buenos Aires: Emecé.
- Mircea, Eliade (2000). *El mito del eterno retorno: arquetipos y repetición* Buenos Aires: Emecé.
- Mircea, Eliade. (1991) *Mito y realidad*. (Barcelona, España: Editorial labor
- Navarrete, Federico (2016). *México racista. Una denuncia*. Ciudad de México. Penguin Random House Grupo Editorial.
- *Nuestros tejidos son los libros que la colonia no pudo quemar. El camino del Movimiento Nacional de Tejedoras Mayas de Guatemala (2020)* AFEDES. ISBN: 978-9929-752-07-8
- Pairican Padilla, Fernando (2016). *Malón, la rebelión del Movimiento Mapuche 1990-2013*. Chile. Editorial Pehuén.

- Paredes, Julieta. (2010). Hilando fino, desde el feminismo comunitario. La Paz-Bolivia: Mujeres Creando Comunidad.
- Pinto, Rodríguez, Jorge (2003) La formación del Estado y la nación y el pueblo mapuche. De la inclusión a la exclusión. Dirección de Bibliotecas, Archivos y Museos. Santiago de Chile. ISBN: 956-244-156-3
- Rauber, Isabel (2006). Sujetos políticos. Bogotá. Editorial Desde Abajo.
- Robert, Jean (2013). En el espejo de la escuelita Zapatista. Por un sentido común controversial. San Cristóbal de las Casas, México. Ed. Junetik Conatus. CIDECI. Universidad de la Tierra
- Salazar, Bondy Augusto (1969) Iniciación filosófica. Lima-Perú. Editorial Arica.
- Scott, James C. (2004) Los dominados y el arte de la resistencia, discursos ocultos. (Reimpresión en español) Ediciones ERA, México D.F. México. ISBN: 968.41L478
- Santos, Boaventura de Sousa (2000). Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia. Colección Palimpsestos. España. Ed. Desclée De Brouwer, S.A. ISBN: 84-330-1768-3
- Santos, Boaventura de Sousa (2009) Una epistemología del sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social. México, Clacso-Siglo XXI
- Santos, Boaventura de Sousa (2012) De las dualidades a las ecologías. Serie: Cuaderno de Trabajo No. 18. La Paz – Bolivia. Ed. Red Boliviana de Mujeres Transformando la Economía REMTE-OXFAM.
- Santos, Boaventura de Sousa. (1998) De la mano de Alicia. Lo social y lo político en la postmodernidad. Siglo del Hombre-Uniandes: Santafé de Bogotá
- Sarmiento, Domingo Faustino (2018) Facundo, o civilización y barbarie. Buenos Aires. Biblioteca del Congreso de la Nación. ISBN: 978-950-691-104-1
- Sartre, Jean- Paul (1984) El ser y la nada. Madrid. Alianza Ed.
- Stein, Stanley J. y Stein, Barbara H. (2016) La herencia colonial de América Latina. México. Siglo Veintiuno Editores. ISBN: 968-23-0157-5.
- Torres del Río, Cesar Miguel (2021). Historia: verdad, tiempo y acontecimiento. Bogotá. Ediciones Desde abajo. ISBN: 978-958-5555-52-5
- Un viento sur...Corridos Zapatistas, Chiapas 1994-1996. Bogotá-Colombia. Ediciones Vientos del Sur.
- Wiener, Gabriela (2021). Huaco retrato. Barcelona. Grupo Editorial: Penguin Rondon House.
- Zavala Cepeda, José Manuel (editor) (2015) Los parlamentos hispano-mapuches, 1593-1803: textos fundamentales. Temuco. Universidad Católica de Temuco Ediciones. ISBN: 978-977-9489-01-3
- Zemelman, Hugo. (2011). Conocimientos y sujetos sociales. Contribución al estudio del presente. La Paz-Bolivia. Ed. Instituto Internacional de Integración del Convenio Andrés Bello (III-CAB) ISBN: 978-99954-735-7-0

Capítulos de libros

- Algranati, Clara, Seoane, José y Taddei, Emilio (2004). *América Latina, neoliberalismo y conflicto social: las configuraciones de los movimientos populares*. Págs. 139-169 En: Amin Samir y Houtart, François (Editores) (2004). Mundialización de las resistencias. Estado de las luchas 2004. Bogotá. Ediciones Desde Abajo. ISBN: 9962-645-02-6.
- Alonso, de Ercilla. *La Araucana*. (España, Universidad de Nuevo León, 1888) 39-40
- Alvarado Bedoya, Omar Alejandro (2014) El conflicto fronterizo entre Colombia y Nicaragua: Recuento histórico de una lucha por el territorio. <http://www.scielo.org.co/pdf/hisca/v9n25/v9n25a09.pdf>

- Bethel, Leslie (ed.) (1990) Historia de América Latina Editorial Crítica, Barcelona. ISBN: 84-7423-436-0 tomo 1
- Bonilla-Castro, Elssy y Rodríguez Sehk, Penélope (2005) Más allá del dilema de los métodos. La investigación en ciencias sociales. Colombia. Ed Norma.
- Castro Gómez, Santiago y Grosfoguel, Ramón (Eds.) (2007) El giro decolonial, reflexiones para una diversidad epistémica más allá del capitalismo global. especialmente el capítulo 4 Decolonizando los universalismos occidentales (páginas 63-78)
- Colmenares, German (1989). La economía y la sociedad coloniales 1550-1800. Pg. 149. En la Nueva Historia de Colombia. Volumen 1. Colombia. Editorial Plantea. ISBN: 958-614-252-3 (este volumen)
- Diaz Villa, Mario (1993). El campo intelectual de la educación en Colombia. Cali, Universidad del Valle: ISBN: 958-9047-76-9.
- Dussel, Enrique (1994). (Conferencias de Frankfurt, 1992). 1492, El encubrimiento el otro. Hacia el origen del “mito de la modernidad”. La Paz-Bolivia. Plural Editores-USMA.
- Fernández Sotelo, Rafael Diego (1987) Mito y Realidad en las leyes de población de Indias. En, De Icaza Dufour, Francisco (coordinador) Recopilación. De leyes de los reynos de las Indias. Volumen: Estudios histórico-jurídicos. Escuela libre de Derecho. Primera edición: México. ISBN: 968-842-091-3
- Galeano, Eduardo (1997) Las venas abiertas de América Latina. El signo de la cruz en las empuñaduras de las espadas. Colombia. Tercer Mundo Editores ISBN: 958-601-581-5
- Génesis 1:26-31
- Gramsci, Antonio (1984) Cuadernos desde la Cárcel. Libro 3, Tomo 4, Cuaderno 11. (XVIII) 1932-1933 Introducción al estudio de la filosofía. Edición en Español. México. Ediciones Era.
- Hernández Lara, Jorge (2012) la consolidación de un proyecto propio como forma de resistencia, en Nuestra vida ha sido nuestra lucha resistencia y memoria en el Cauca indígena, Centro de Memoria Histórica, Bogotá.
- Jelin, Elizabeth (2001). Exclusión, memorias y luchas políticas, en Estudios Latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización. CLACSO. Buenos Aires.
- Jimeno Santoyo, Myriam (1989). Los procesos de colonización, siglos XX. En: Nueva Historia de Colombia. Tomo III
- José, Martí. *Nuestra América*. Obra dirigida por Juan Marinello. Fundación Biblioteca Ayacucho, República Bolivariana de Venezuela, 2005.
- Laura Kropff (2005). Pueblos indígenas, estado y democracia. (Capítulo de Libro). En: Pueblos indígenas, estado y democracia. Buenos Aires. CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
- López, Palma Helena (2016). Enciclopedia de Lingüística Hispánica vol. 1. Routledge.
- Martínez Peria, Juan Francisco (2012) *La universalización de los derechos del hombre. El ideario político de los esclavos rebeldes de Haití*. En; La Patria Grande Insurgente: Dignidad soberana del pensamiento plebeyo. CIPPLA-Centro de Investigaciones en Pensamiento Político Latinoamericano UPMPM Universidad Popular Madres de Plaza de Mayo. Clacso.
- McLuhan, Marshall (1969) El medio es el mensaje, un inventario de efectos. Buenos Aires. Editorial. Paidós
- Pairicán Padilla, Fernando y Álvarez, Vallejos Rolando (2011). La Nueva Guerra de Arauco La Coordinadora Arauco-Malleco y los nuevos movimientos de resistencia mapuche en el Chile de la Concertación (1997-2009). En: Una década en movimiento: luchas populares en América Latina en el amanecer del siglo XXI / Julián Rebon y Massimo Modonesi. - 1a ed. - Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - CLACSO

- Palacios, Preciado Jorge (1989). La esclavitud y la sociedad esclavista. Pg. 168. En la Nueva Historia de Colombia. Volumen 1. Colombia. Editorial Plantea. ISBN: 958-614-252-3 (este volumen)
- Parra, Dussán Carlos y Rodríguez, Gloria Amparo (editores) (2005) Comunidades étnicas en Colombia, cultura y jurisprudencia. Bogotá. Centro Editorial Universidad del Rosario. ISBN: 958-8225-52-3
- Peirce, Charles Sanders (1974). La ciencia de la semiótica. Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Perspectiva y observación (capítulo 7) en: Sistemas de representación geométrica. Catedra Arq. Prof. Javier García Cano. Universidad de Buenos Aires. 2019. <http://www.catedragarciacano.com.ar/wp-content/uploads/2019/04/2019-07-Perspectivas-y-Observacion-A.pdf>
- Rappaport, Joane (2004). Manuel Quintín Lame hoy. En: Manuel Quintín lame, los pensamientos del indio que se educó en las selvas colombianas. Biblioteca del Gran Cauca. Popayán. Universidad del Cauca.
- Rivera Cusicanqui, Silvia (2014) La noción de ‘derecho’ o las paradojas de la modernidad postcolonial: indígenas y mujeres en Bolivia. En: Tejiendo de otro modo: Feminismo, epistemología y apuestas decoloniales en Abya Yala. Popayán. Ediciones Universidad del Cauca. ISBN: ISBN: 978-958-732-151-7
- Sousa Santos, Boaventura (2006) Capítulo I. La Sociología de las Ausencias y la Sociología de las Emergencias: para una ecología de saberes. Buenos Aires. Clacso
- Taylor; R. Bodgan (1984). La observación participante en el campo. Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados. Barcelona: Paidós Ibérica.
- Torres Carrillo, Alfonso (1998) Estrategias y técnicas de investigación cualitativa. Bogotá: Afán gráfico.
- Vega, Cantor Renan (2002) Gente muy rebelde. Tomo 2. Indígenas, campesinos y protestas agrarias (1909-1929). Pp. 38-52. Bogotá. Ed. Pensamiento crítico. ISBN (Este volumen): 958-97224-2-3.

Revistas

- Alban, Álvaro (2011) Reforma y contra reforma agraria en Colombia. Revista de Economía Institucional, vol. 13, núm. 24, pp. 327-356. Bogotá. Universidad Externado de Colombia.
- Álvarez, Luciana (2009). La cuestión indígena en Argentina: de la efectividad a los contextos de producción. En: Perfiles latinoamericanos. vol.17 no.34 México jul./dic. ISSN 0188-7653
- Amador Ospina, Marcela (2017) *Un fantasma recorre el norte del Cauca: el fantasma del (los) feminismo(s). Encrucijadas del género y la investigación solidaria sobre las experiencias de violación sexual de las mujeres nasa del norte del Cauca, Colombia.* Em: Corpus, Archivos virtuales de la alteridad americana VOL. 7, NO 1 |Enero / Junio
- Araya, Millapan Christopher y Manquilepe, Fuentes Lissette. (2014) "Inclusión de la cultura Mapuche como acción política educativa en la ciudad". Contexto de la educación intercultural chilena y urbana. Educación y Ciudad No26 Enero - Junio de 2014 - pp. 29-38 ISSN 0123-0425. / Impreso - 2357-6286 / Web-Online. Bogotá. IDEP
- Boccarda, Guillaume y Seguel-Boccarda Ingrid (1999) Políticas indígenas en Chile (siglos xix y xx) de la asimilación al pluralismo -El Caso Mapuche- Revista de Indias, Vol. LIX, n°217, 1999, p. 741-774 ISSN: 0034-8341
- Bock, Susan (2019) III El mundo bárbaro. Antigüedad y cristianismo, 89-106. En: Revista Antigüedad y cristianismo. Monografías históricas sobre la antigüedad tardía IX N.º 9. Universiada de Murcia ISSN:1989-6182. <https://resvistas.um.es/ayc/article/view/3912>
- Bonilla, Helia y Lecouvey, Marie (2015). Los indígenas: ¿víctimas o actores de la construcción del Estado-Nación? Imágenes y teorías mexicanas en torno a la Independencia y a la Revolución. En Mundos Nuevos, Nuevos Mundos. <https://doi.org/10.4000/nuevomundo.67992>
- Buenacasa Pérez, Carles (2011) La «conversión» de Constantino I y su aproximación al cristianismo. En: Tamayo Errazquin, José Ángel (ed.) (2011) Cristianismo y mundo romano V y VI ciclos de conferen-

cias sobre el Mundo Clásico Área de Derecho Romano Facultad de Derecho de la UPV/EHU. Universidad del País Vasco. ISSN: 978-84-9860-588-4

- Charles David Tilley Bilbao (2016). *Serpientes, espíritus y hombres: el relato mapuche de treng-treng y kay-kay TRIM, 10 (2016), pp. 23-34*
- Co-herencia vol.11 no.21 Medellín July/Dec. 2014. Print version ISSN 1794-5887
- Cuevas, María Fernanda (2018). En –El proceso de la abolición de la esclavitud en la Nueva Granada (1780-1860). Tiempos y contratiempos de una transición significativa, entre la Revolución y la República– En Nuevo Mundo Mundos Nuevos [En ligne], Extraits de thèses, mis en ligne le 14 juin 2018. URL: <http://journals.openedition.org/nuevomundo/72382>
- Cultura y Droga, 20, (22), 86-101 ISSN 0122-8455 y <https://www.gaiamazonas.org/noticias/2019-05-31-la-maloca-el-mundo-de-la-casa-grande/>
- Chasqui, revista latinoamericana de comunicación. N.º 40 octubre-diciembre 1991
- Del Valle Rojas, Carlos Felimer y Osorio Solano, Susana Alejandra (2019). El conflicto estado-pueblo Mapuche en Chile. Análisis crítico, argumental y descolonial del discurso del diario El Mercurio. Chasqui, Revista Latinoamericana de comunicación. diciembre 2018-marzo 2019 / Monográfico 247. Págs. pp 247-268. ISSN 1390-1079 / e-ISSN 1390-924X
- Duquesnoy, Michel (2015) *Mujeres mapuche williche del Sur Austral chileno: política y resiliencia en la construcción de un feminismo sui géneris*. En Nueva Antropología. vol. XXVIII, núm. 82 México, enero-junio.
- Eidos: Revista de Filosofía de la Universidad del Norte ISSN: 1692-8857 idos@uninorte.edu.co Universidad del Norte Colombia
- Fowler, Will (2009). El pronunciamiento mexicano del siglo XIX. Hacia una nueva tipología. En: Estudios de historia moderna y contemporánea de México. versión impresa ISSN 0185-2620
- Gascón, Margarita (2013). Quillín: rito araucano y paz interétnica en el contexto de una crisis ambiental. En: Revista TEFROS – Vol. 11 N° 1-2
- González Zarandona, José (2018) *De la iconoclasia como motor histórico*. En: La iconoclasia Un motor histórico. Istor, revista de Historia Internacional Año XIX, número 74
- Jares Rodríguez, Xesús (2001) Educar para la paz y la convivencia: tarea de todas y todos. En: Educar per a una cultura de pau i convivència: actes. Palma de Mallorca; p. 72-86
- Jares, R. Xesús (2002) Revista Interuniversitaria de Formación del Profesorado, N° 44, agosto. pp 79-92
- Jaramillo Taborda, Jhon Fernando (2021) transitar: cuerpos y resistencia, una mirada micropolítica a la experiencia trans. En: Razón Crítica, 10, 171-209. <https://doi.org/10.21789/25007807.1680>
- Kant y su proyecto de una paz perpetua (en el bicentenario de su muerte) Revista Digital Universitaria. 10 de diciembre 2004 • Volumen 5 Número 11 • ISSN: 1067-6079
- Konetzke, Richard (s.f.) Los mestizos en la legislación colonial. Dialnet <https://dialnet.unirioja.es> › descarga › Artículo en Mundo hispano
- Luis Guillermo Vasco Uribe, (2008) “Quintín Lame, resistencia y liberación” Tabula Rasa. Bogotá - Colombia, No.9: 371-383, julio-diciembre. Igualmente, Martha Elena Corrales Carvajal, (2005) “Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas”. Revista Colombiana de Educación, Bogotá, Colombia, No. 48: pp. 204-213, junio de 2005O
- Marcos, Martínez. «Definiciones del concepto campo en semántica: antes y después de la lexemática de E. Coseriu». Odisea, no 3, Universidad Complutense de Madrid (2003)
- Martínez, Marcos. (2003) «Definiciones del concepto campo en semántica: antes y después de la lexemática de E. Coseriu». Odisea, no 3, Universidad Complutense de Madrid. 101-130

- Meli, Anahi y Brion Laura (2018) Kimeltuwvn y Educación autónoma Mapuche. Sistematización de la experiencia Trawvlein en Fvske Menuco. En Mesa Temática N° 36
<https://es.scribd.com/document/474129002/MELI-y-BRION-KIMELTUWVN-y-Educacion-Autonoma-Mapuche>
- O’Neil, Megan E. (2018) *Violencia, transformación y renovación: La naturaleza variopinta de la iconoclasia maya*. En: La iconoclasia Un motor histórico. Istor, revista de Historia Internacional Año XIX, número 74
- Platt, Tristan (1984). Liberalismo y etnocidio en los Andes del sur. Autodeterminación N° 9
- Redondo Cardeñoso, Jesús-Ángel (2017). Conflictos campesinos e indígenas en el sur de Chile (la provincia de Cautín, 1967-1973). Historia Crítica, núm. 63, pp. 159-179. Departamento de Historia, Facultad de Ciencias Sociales, Universidad de los Andes
- Régis, Debray. *Vida y muerte de la imagen: Historia de la mirada en Occidente* (España. Editorial Paidós.
- Romero Sotelo, María Eugenia y Jauregui, Luis (2003). *México 1821-1867. Población y crecimiento económico*. En: Iberoamericana III, 12.
- Rodríguez Gama, German David (2017) Del paramilitarismo a las bandas criminales (bacrim) en Colombia: causalidad económica. En: Revista Electrónica Iberoamericana ISSN: 1988 – 0618.
<http://www.urjc.es/ceib/> Vol. 11, N° 1.
- Rodríguez, García, José Manuel (2000) Espacio, Tiempo y Forma, Serie III, H.» IVIedieval, t. 13, 2000, págs. 341-395
- Rojas, Donat Luis (1999) Derecho político y derecho natural en América, la Junta de Burgos y el requerimiento (1512). Revista de Derecho, Criminología y Ciencias Penales N.º 1 (123-137). Universidad de San Sebastián-Chile. ISSN: 0717-5027
- Rozenal, Manuel (2009) ¿Qué palabra camina la Minga? En Deslinde N° 45. Noviembre-Diciembre.
- Ruano Ibarra, Elizabeth del Socorro (2019). Protesta Indígena y Medios de Comunicación: análisis de la Minga de resistencia social y comunitaria. En: Revista de Estudios e Pesquisas sobre as Américas V.13 N.1. ISSN: 1984-1639
- Samaniego M., Augusto (2014). Chile, mirada histórica desde el cambio de gobierno: pueblo mapuche, territorio, autonomía. En: Revista Izquierdas, núm. 21, octubre, pp. 206-217. Santiago, Chile. Universidad de Santiago de Chile
- Salvador Rueda Smithers, “Emiliano Zapata, entre la historia y el mito” (p. 251-264). En Históricas Digital UNAM: http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/374/heroe_mito.html.
- Silva Del Solar, Maricel (2010). Kimeltuwün mapuche (conocimiento mapuche) como base en la definición de senderos educativos con enfoque ambiental y cultural en el lof Epu Rewe, comuna de Loncoche, región 1 de la Araucanía, Chile. En: Revista Investigaciones en Educación, Vol. X, N° 2: 153-171.
- Silva Montes, César ((2019). La escuela zapatista: educar para autonomía y la emancipación. En Alteridad. Revista de Educación, vol. 14, núm. 1. Universidad Politécnica Salesiana, Ecuador. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=467757705009>
- Toledo, U. 1998. La epistemología según Feyerabend. *Cinta moebio* 4: 102-127. Cinta de Moebio: Revista de Epistemología de Ciencias Sociales.
- Torres Carrillo, Alfonso (2009) Acción colectiva y subjetividad. Un balance desde los estudios sociales. Revista Folios, núm. 30, julio-diciembre, 2009, pp. 51-74 Universidad Pedagógica Nacional Bogotá, Colombia
- Velásquez, Enrique (1985). Comunidad: ¿una imagen o un concepto? Revista Procesos y políticas sociales # 22, Bogotá, PROBISOC.

- Zapata, Guillermo (2006). La condición política en Hannah Arendt. Pap.polit. vol.11 no.2 Bogotá July/Dec
- Zavala Cepeda, José Manuel; Díaz Blanco, José Manuel y Payàs Puigarnau, Gertrudis (2014) Los parlamentos hispano-mapuches bajo el reinado de Felipe III: la labor del padre Luis de Valdivia (1605-1617). En: Estudios Ibero-Americanos, PUCRS, v. 40, n. 1, p. 23-44, jan.-jun.

Documentos y tesis

- ACNUR-colbo (2005) Enfoque diferencial étnico de la oficina del ACNUR en Colombia estrategia de transversalización y protección de la diversidad. Población Indígena y Afro colombiana.
- Acuña Castillo, Álvaro y Schuster Pineda, Tomás (2012). Análisis sobre la concentración demográfica de Chile en Santiago. Una perspectiva desde la Teoría Económica y los Procesos Económicos Históricos. Universidad de Chile Facultad de Economía y Negocios Escuela de Economía y Administración.
- BOE núm. 185, de 3 de agosto de 1991, páginas 25737 a 25739 (3 págs.). Sección: I. Disposiciones generales. Departamento: Ministerio de Asuntos Exteriores. Referencia: BOE-A-1991-19827 Permalink ELI:<https://www.boe.es/eli/es/rd/1991/08/02/1253>
- Canal, Jordi y Gonzales Callejas Eduardo (Dir) (2012) Guerras civiles en Europa en el siglo XIX o guerra civil europea. En: Collection de la Casa de Velázquez. Madrid. EAN. <https://books.openedition.org/cvz/1086>
- Carta de Jamaica. Comisión Presidencial para la Conmemoración del Bicentenario de la Carta de Jamaica. Impreso en la República Bolivariana de Venezuela ISBN: 978-980-419-005-6
- Centre D' Estudis. Joan Bordina. <http://chalaux.org/nw/escrits/vilaweb-las-diecisiete-huelgas-de-hambre-de-gandhi-es.htm>
- CEPAL (2000). Etnicidad, "raza" y equidad en América Latina y el Caribe.
- CEPAL (2012). Desigualdades territoriales y exclusión social del pueblo mapuche en Chile: Situación en la comuna de Ercilla desde un enfoque de derechos. Santiago-Chile. Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) y Alianza Territorial Mapuche, ATM.
- Chiapas: El sureste en dos vientos, una tormenta y una profecía. Departamento de Prensa y Propaganda, EZLN. Selva Lacandona. Producido en 1992, publicado en enero de 1994
- Código penal colombiano, (artículos 467 a473).
- Contreras Painemal, Carlos "Los Tratados celebrados por los Mapuche con la Corona Española, la República de Chile y la República de Argentina" Universität Berlin, 2010 (Tesis)
- Declaración de la Selva Lacandona, 2 de enero de 1994. Después conocida como Primera Declaración
- Diccionario de la lengua Mapuche (s.f.). Unidad de coordinación de Asuntos Indígenas del Ministerio de Desarrollo Social y Familia. Gobierno de Chile.
- El Instituto Cervantes, cronología de la lucha por la Independencia, https://www.cervantes.es/lengua_y_ensenanza/hispanismo/monograficos/independencia_americana/bicentenario_independencia_calendario.htm
- EZLN, documentos y comunicados 2. 15 de agosto/29 de septiembre de 1994. México. Editorial Era. ISBN: 968-411-379-X
- Fernández Abará, Joaquín (2017). *Las guerras civiles en Chile*. En libro: Historia política de Chile, 1810-2010. Tomo 1: Prácticas políticas Volumen 1. (pp.53-82). Editorial: Editado por Iván Jaksic (ed. general) y Juan Luis Ossa (ed. del tomo). Fondo de Cultura Económica/Centro de Estudios de Historia Política-Universidad Adolfo Ibáñez. Santiago

- Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas. Noveno período de sesiones. Nueva York, 19 a 30 de abril de 2010. Temas 4 y 7 del programa provisional.
- García de León, Antonio (1995) en: EZLN, documentos y comunicados 1º de enero/8 de agosto de 1994. México. Editorial Era. ISBN: 968-411-368-4
- González Gamba, Lina María (2016). (Tesis) La Acción política no-violenta como respuesta al conflicto armado colombiano. Estudio de caso: indígenas del Cauca minga de 2008. Bogotá. Universidad Colegio Mayor Nuestra Señora del Rosario. Facultad de Ciencia Política y Gobierno.
- Gonzalo Luengo Castro y Axel Molina Apablaza (2011) *Construcción de espacio y educación mapuche: una perspectiva desde el conocimiento ancestral*. Universidad Academia de Cristianismo Humanista-Escuela de Educación, Santiago de Chile
- Grenni, Héctor (S.f.) Las Leyes de Indias: un intento por considerar a los indígenas como personas con derechos. Teoría y Praxis 4. http://www.redicces.org.sv/jspui/bitstream/10972/808/1/leyes_de_indias.pdf
- La constitución de Chile, en sus artículos 9º
- Las ciencias sociales, un conocimiento abierto pags. 18-26. En: Serie lineamientos curriculares Ciencias Sociales (1998) Ministerio de Educación Nacional, Colombia. <http://roychacon/lineamientos/sociales/todo.asp>
- LEY 135 DE 1961. (Diciembre 15) “Sobre reforma social agraria”. EL CONGRESO DE COLOMBIA
- Martínez del Campo, Gloria Araceli; León Ochoa, Marcelino; Marín Hernández, Leticia. (2015) Historia de México II. Ciudad de México. Secretaria de Educación Pública. Versión digital en: <https://libros.conaliteg.gob.mx/20/TB4HA.htm#page/2>
- Memoria Chilena. Biblioteca Nacional de Chile: El proceso de mestizaje en Chile. <http://www.memoriachilena.gob.cl/602/w3-article-100617.html>
- México, El artículo 136, y sus artículos transitorios como del decimoquinto, son explícitos en prever la posibilidad de la rebelión.
- Muñoz Millán, María del Carmen (2013). Mujeres Nasa: tejedoras de vida y de resistencia. Tesis Maestría. Flacso – Ecuador. Programa de Antropología
- Naciones Unidas. América Latina es la región del mundo con la mayor proporción de indígenas en la pobreza extrema. En: <https://news.un.org/es/story/2020/02/1468982>
- Nasa u'junxin thegnxi: *Leyendo la vida nasa*. Docentes de la comunidad Nasa. (Bogotá, Ministerio de Educación Nacional. Texto bilingüe: nasa yuwe- español. 2014)
- Olea Rosenbluth, Catalina (2010). La mujer en la sociedad mapuche siglos XVI a XIX. Chile. Servicio Nacional de la Mujer SERNAM.
- ONU_Declaración_Derechos_Pueblos_Indígenas_2007_ES.pdf
- Paramilitarismo (2018). Balance de la contribución del CNMH al esclarecimiento histórico. ISBN: 978-958-5500-05-1
- Primera Declaración de la Selva Lacandona. ¡Hoy decimos Basta!
- Proclamación de Autonomía Mapuche, 2009, Coordinadora Mapuche Arauco Malleco – Órganos de Resistencia Territorial CAM-ORT
- Programa Mujer. Consejo Regional Indígena del Cauca. Noveno Congreso. En: <https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-politico/programa-familia/programa-mujer/>
- Quinto Centenario del Encuentro de Dos Mundos: llamamiento del sr. Federico Mayor, director general de la Unesco. París, 13 de marzo de 1989. https://unesdoc.unesco.org/ark:/48223/pf0000082400_spa

- ¿Qué pasaría si la escuela? 30 años de la construcción de una educación propia (2004). Popayán. Consejo Regional Indígena del Cauca.
- REQUERIMIENTO QUE SE HA DE LEER A LOS INDIOS (1513) (Transcripción por D. Javier Barrientos Grandon), en: Instituto de Historia del Derecho Juan de Solórzano y Pereyra, Santiago de Chile, 2004, <http://www.solorzano.cl/requerimiento.htm>
- Resolución de Jambaló: por la autonomía de los pueblos indígenas frente a los conflictos que atentan contra nuestro proyecto de vida, jámbalo, cauca, marzo de 1999. pp. 58-61 en: compilación y selección de los fallos y decisiones de la jurisdicción especial indígena. (2006). Consejo Superior de la Judicatura, Consejo Regional Indígena del Cauca. Colombia. Ed. Legis. ISBN: 958-653-550-2
- Resolución de Vitoncó. Resguardo de Vitoncó, Cauca, febrero de 1985. Pp. 46-48 En: Compilación y selección de los fallos y decisiones de la jurisdicción especial indígena. (2006). Consejo Superior de la Judicatura, Consejo Regional Indígena del Cauca. Colombia. Ed. Legis. ISBN: 958-653-550-2
- Constitución Política de Colombia 1991. Bogotá, Colombia. Editado por CANAPRO. 2003
- Tratado de Tordesillas (s.f.) Ministerio de Educación y Ciencia. Dirección General de Archivos y Bibliotecas. Edición facsimilar. España.
- Tanck, Dorothy (s.f.) La Educación indígena en el siglo XVIII. El Colegio de México. http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_22.htm

Prensa

- https://elpais.com/diario/1995/02/10/internacional/792370818_850215.html,
- https://www.bbc.com/mundo/america_latina/2010/08/100805_chile_mapuches_farc_pea
- https://caracol.com.co/radio/2008/11/12/nacional/1226505120_709368.html.
- BBC, News (2013) Grupo mapuche declara "la guerra" a Argentina y Chile. https://www.bbc.com/mundo/ultimas_noticias/2014/11/141113_ulnot_mapuches_chile_argentina_jgc
- DIARIO OFICIAL. AÑO CXV. N. 35101. 21, septiembre, 1978. PÁG. 1. jacevedo.imprenta.gov.co/buscador-diario-oficial
- Periódico UNAL. Indios, negros y mestizos en la Independencia. Septiembre 6 de 2019 Bogotá D.C. <https://unperiodico.unal.edu.co/pages/detail/indios-negros-y-mestizos-en-la-independencia/>
- Periódico La Jornada. Marcos Roitman Rosenmann Saramago defiende a mapuches, Bachelet a multinacionales. Cf. <https://www.jornada.com.mx/2006/05/20/index.php?section=opinion&article=026a2pol>

Webgrafía

- Biografía Emiliano Zapata, plusesmas.com;
- Cajardo Alarcón, René (s.f.) (Capitán de fragata IM, Armada de Chile). Tratado de Tordesillas 7 de junio de 1494. <https://revistamarina.cl/revistas/1976/4/rgajardoa.pdf>.
- Cumes Simón, Aura. (2021) Feminismo indígena: "El patriarcado no se puede entender sin el colonialismo". Entrevista con DW. <https://www.dw.com/america-latina>
- Dietrich, Briesemeister (2000) Las cartas de Amerigo Vespucci sobre el Nuevo Mundo. Memoria Académica. Universidad Nacional de La Plata Buenos Aires. Año 1 Nro. 1, p. 43-64. Disponible en: http://www.fuentesmemoria.fahce.unlp.edu.ar/art_revistas/pr.2878/pr.2878.pdf.
- Espinar, Moreno Manuel (2020) El Islam en la Edad Media. Granada. Libros EPCCM. ISSN: 1575- 3840, ISSN: e-2341-3549 Digibug <http://hdl.handle.net/10481/>.

- <http://herzog.economia.unam.mx/profesores/blopez/valoracion-swamish.pdf>
- <http://ri.uaemex.mx/bitstream/handle/20.500.11799/63396/secme-28824.pdf?sequence=1&isAllowed=y>
- <http://www.cidh.org/indigenas/indigenas.sp.01/articulo.XV.htm>
- <http://www.gobernacionarauco.gov.cl/geografia/#:~:text=Arauco%2C%20limita%20al%20norte%20con,rensa%20la%20Cordillera%20de%20Nahuelbuta.>
- <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1993/12/31/ley-revolucionariamujeres.>
- <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1994/11/17/comandante-tacho-siete-mensajes>
- [https://radialistas.net/serie-500-enganos/.](https://radialistas.net/serie-500-enganos/)
- <https://www.cric-colombia.org/portal/el-baston-de-kiwe-thegna-nos-motiva-a-unirnos-en-la-resistencia/>
- [https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/.](https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/)
- <https://www.cric-colombia.org/portal/i-encuentro-de-mujeres-que-luchan-retazos-de-incomodidad-y-trazos-de-gratitud/>
- <https://www.lavozdemichoacan.com.mx/michoacan/cara-a-cara/mi-obra-no-ofende>
- <https://www.museomapuchecanete.gob.cl/colecciones/palin-un-encuentro-espiritual-social-y-politico>
- <https://www.politocracia.com/feminismo/olas-del-feminismo/>
- [https://www.proclamadelcauca.com/etiqueta/manuel-quintin-lame/;](https://www.proclamadelcauca.com/etiqueta/manuel-quintin-lame/)
- <https://www.vice.com/es/article/59vvxx/vamos-a-defender-lo-que-hemos-construido-un-cuarto-de-siglo-del-movimiento-zapatista>
- Lautaro, biografiayvidas.com
- Mensaje del Ejército Zapatista de Liberación Nacional en la celebración del 12 de octubre de 1996. 12 de octubre de 1996. Desde el Zócalo D. F. en: <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1996/10/12/comandanta-ramona-soy-el-primero-de-muchos-pasos>
- <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/1997/08/22/ruta-de-la-marcha-a-la-ciudad-de-mexico-con-1111-pueblos-zapatistas/>
- Molano, Bravo. Alfredo (2009). La gente no habla en conceptos, a menos que quiera esconderse. Publicado en: <https://problemasrurales.files.wordpress.com/2013/07/molano-la-gente-no-habla-en-conceptos.pdf>
- Santos, Boaventura de Sousa (2018) Construyendo las Epistemologías del Sur Para un pensamiento alternativo de alternativas, Volumen I. Clacso- Fundación Rosa Luxemburgo. <https://www.jstor.org/stable/j.ctvt6rmq3.9>
- Tanck, Dorothy (s.f.) La Educación indígena en el siglo XVIII. El Colegio de México. http://biblioweb.tic.unam.mx/diccionario/htm/articulos/sec_22.htm
- Mignolo, Walter (2006). La opción descolonial: el Pachakuti conceptual de nuestro tiempo. UNAM. http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/411trabajo.pdf
- <https://www.cric-colombia.org/portal/conclusiones-de-la-junta-directiva-de-cabildos-del-cric/>
- <https://verdadabierta.com/los-origenes-de-la-masacre-de-el-naya/>
- [https://nasaacin.org/territorioautonomo/#:~:text=LA%20LEY%20DE%20ORIGEN&text=Estos%20son%20los%20hijos%20mayores, llamado%20Nasa%20\(el%20hombre\)%20.](https://nasaacin.org/territorioautonomo/#:~:text=LA%20LEY%20DE%20ORIGEN&text=Estos%20son%20los%20hijos%20mayores, llamado%20Nasa%20(el%20hombre)%20.)
- [cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/consejeria/estructura-politica-del-cric/](https://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/consejeria/estructura-politica-del-cric/)

- <https://www.chiapasparalelo.com/opinion/2019/09/cercos-y-caracoles-desafios-de-la-geopolitica-zapatista>
- <https://enlacezapatista.ezln.org.mx/2003/08/09/subcomandante-marcos-palabras-por-el-nacimiento-de-las-juntas-de-buen-gobierno/>

Documentales

Sobre la CAM

- Informe Especial: Habla en exclusiva la Coordinadora Arauco Malleco | 24 Horas TVN Chile <https://youtu.be/ZwTGJ50vZ8o>
- #SonarActual | Héctor Llaitul: "Todo el Estado es responsable de criminalizar al pueblo mapuche" https://youtu.be/5KYrj9fB_1k
- Entrevista con Héctor Llaitul, vocero de la Coordinadora Arauco Malleco (CAM) https://youtu.be/_fFhrKPYKaU
- Üxüf Xipay - El Despojo - Documental (2003) <https://youtu.be/lASbTsG8qxM>

Sobre el CRIC

- Consejo Regional Indígena del Cauca, 45 años de resistencia <https://youtu.be/KNkTF8RFf2A>
- Capítulo 1 y 2 la Unidad. <https://youtu.be/NsttcUJ2Qo> <https://youtu.be/xuhKcS8UTFU>
- [Capítulo 4 "Autonomía"](https://youtu.be/w-0IR7kSqbM) <https://youtu.be/w-0IR7kSqbM>

Sobre el EZLN

- Los 25 años del EZLN: la vigencia de sus demandas <https://youtu.be/DUokeEy73is>
- Convención Nacional Democrática. EZLN (1994) <https://youtu.be/mVMIC04XWhw>
- Documental: El Fuego y la Palabra (EZLN, México) <https://youtu.be/Ysne5iPFfJQ>