



Año 14-15, Tercera Serie, número doble 28/29, Septiembre 2017 - Agosto 2018

Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura

40 PESOS



Número Doble
Tercera Serie

Contrahistorias

Pensamiento Crítico y Contracultura

NÚMERO

28/29



SUBCOMANDANTE
INSURGENTE MOISÉS

CARLOS GONZÁLEZ

SERGIO RODRÍGUEZ
LASCANO

CARLOS ANTONIO
AGUIRRE ROJAS

EDELIBERTO CIFUENTES
MEDINA

FABIOLA JESAVEL
FLORES NAVA

MALELY LINARES
SÁNCHEZ

CARLO GINZBURG

DOSSIER:

***La cuestión Indígena
en América Latina***



Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura

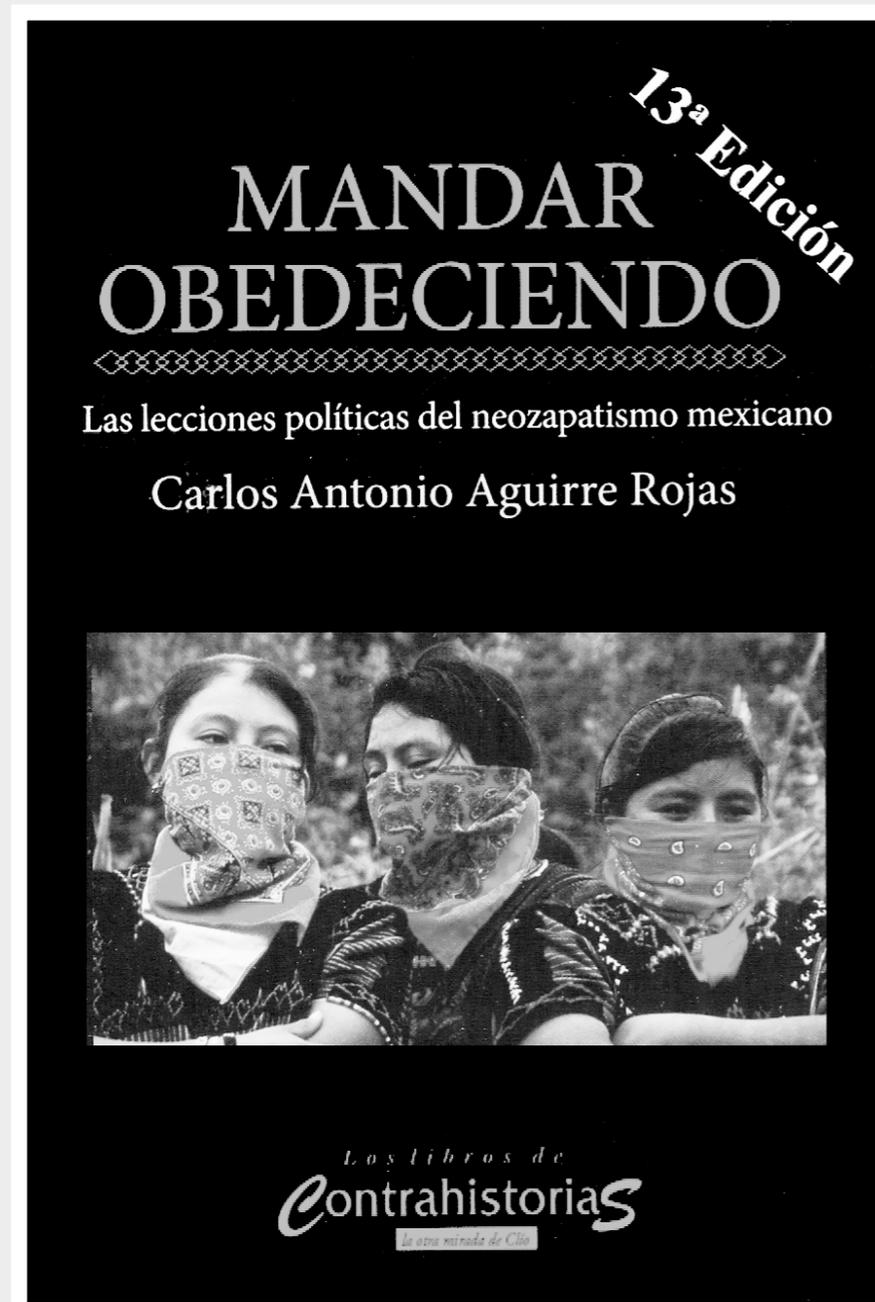
www.revistacontrahistorias.blogspot.com

www.issuu.com/revistacontrahistorias

<http://www.contrahistorias.com.mx>

contrahistorias@hotmail.com

facebook: www.facebook.com/contrahistorias



ContraHistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura
se imprime en: **Jimenez Editores. S.A. de C.V.**
Callejón de la Luz #32-20, Col. Anáhuac, 11320
Tel. y Fax: 5399 4711 y 5527 7340

- NÚMERO 1. *La microhistoria italiana* (2003)
NÚMERO 2. *Corriente de los Annales* (2004)
NÚMERO 3. *Historiografía mundial* (2004)
NÚMERO 4. *México y América Latina* (2005)
NÚMERO 5. *Chiapas y las nuevas resistencias latinoamericanas* (2005)
NÚMERO 6. *La Otra Campaña* (2006)
NÚMERO 7. *Retorno al paradigma indiciario* (2006)
NÚMERO 8. *Autonomía, Contrapoder y Otro Gobierno* (2007)
NÚMERO 9. *Escuela de Frankfurt* (2007)
NÚMERO 10. *Hacia el Programa de La Otra Campaña* (2008)
NÚMERO 11. *Discurso Crítico y Modernidad* (2008)
NÚMERO 12. *Perspectivas Subalternas* (2009)
NÚMERO 13. *Cómo se fabrica una revista crítica* (2009)
NÚMERO 14. *¡Bienvenidos al 2010!* (2010)
NÚMERO 15. *Bolívar Echeverría: In Memoriam* (2010)
NÚMERO 16. *Experiencias de Autogobierno Popular* (2011)
NÚMERO 17. *Tradiciones Revolucionarias* (2011)
NÚMERO 18. *2011: Planeta Tierra Rebelde* (2012)
NÚMERO 19. *Historia, Crítica y Poder* (2012)
NÚMERO 20. *Historia del EZLN: Raíces de la Dignidad Rebelde* (2013)
NÚMERO 21. *Historias Rebeldes: el Neozapatismo en 2013* (2013)
NÚMERO 22. *Izquierdas Revolucionarias en América Latina* (2014)
NÚMERO 23. *Carlo Ginzburg y el estudio de las culturas subalternas* (2014)
NÚMERO 24. *El Neozapatismo y La Sexta en 2015* (2015)
NÚMERO 25. *¿Qué es el Pensamiento Crítico?* (2015)
NÚMERO 26. *Homenaje a Bolívar Echeverría Andrade* (2016)
NÚMERO 27. *Un Arte que se CompArte* (2017)
NÚMERO 28/29. *La cuestión Indígena en América Latina* (2017/2018)





Director:

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS

Comité de Redacción:

MARTÍN ÁLVAREZ FABELA
FABIOLA JESAVEL FLORES NAVA
MALELY LINARES SÁNCHEZ
BENITO MÉNDEZ CASTRO
NORBERTO ZÚÑIGA MENDOZA

COMITÉ CIENTÍFICO INTERNACIONAL:

Bolívar Echeverría Andrade (†) (Universidad Nacional Autónoma de México), Carlo Ginzburg (Scuola Normale de Pisa), Immanuel Wallerstein (Yale University), Edelberto Cifuentes Medina (Universidad de San Carlos de Guatemala), Miguel Ángel Beltrán (Universidad Nacional de Colombia en Bogotá), Jurandir Malerba (Pontificia Universidad Católica de Río Grande do Sul), Claudia Wasserman (Universidade Federal de Rio Grande do Sul), Darío G. Barrera (Universidad Nacional de Rosario), Pablo Pacheco(†)(Cuba), Francisco Vázquez (Universidad de Cádiz), Ofelia Rey Castelao (Universidad de Santiago de Compostela), Ricardo García Cárcel (Universidad Autónoma de Barcelona) Massimo Mastrogregori, (Revista *Storiografia*), Steffen Sammler (Leipzig Universitaet), Maurice Aymard, (Ecole des Hautes Etudes en Sciences Sociales), Lorina Repina (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de Rusia), Chen Qineng (Instituto de Historia Universal, Academia de Ciencias de China).

Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura
Revista semestral, Tercera Serie, No. 28-29,
Septiembre 2017 - Agosto 2018.
www.contrahistorias.com.mx
www.revistacontrahistorias.blogspot.com
www.issuu.com/revistacontrahistorias
Correo electrónico: contrahistorias@hotmail.com
facebook: www.facebook.com/contrahistorias

ISSN: 1665-8965

Contrahistorias es una Reserva para uso exclusivo otorgada por la Dirección de Reservas del Instituto Nacional del Derecho de Autor, bajo el número: 04-2004-041411062500-102

Se autoriza la reproducción de los materiales con el simple permiso de la Dirección y del Comité de Redacción de Contrahistorias.

●
C
O
N
T
E
N
I
D
O
●
C
O
N
T
E
N
I
D
O
●

Imago Mundi

- 7 SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS
Palabras del EZLN el 1 de enero de 2017.
- 11 SUBCOMANDANTE INSURGENTE MOISÉS
Discurso de Clausura en el Seminario 'Los muros del capital, las grietas de la izquierda'.
- 15 CARLOS GONZÁLEZ
Discurso en el Seminario 'Los muros del capital, las grietas de la izquierda'.
- 19 SERGIO RODRÍGUEZ LASCANO
Crónica de una pequeña tarea de los zapatistas.
- 27 SERGIO RODRÍGUEZ LASCANO
Takiekari/Yurameka. ¡Vamos por Todo!
- 31 CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS
La cuestión indígena en México y en América Latina. Una visión desde la Larga Duración histórica.
- 52 CARTA DE LA CONAIE SOBRE MARICHUY

EL HIL DE ARIADNA

- 55 EDELIBERTO CIFUENTES MEDINA
El debate político e ideológico sobre el Indio y lo Indígena en Guatemala, en los años cincuenta y sesenta del siglo XX.
- 67 FABIOLA JESAVEL FLORES NAVA
Visiones e Imágenes del Indio en Bolivia durante el siglo XIX.
- 83 MALELY LINARES SÁNCHEZ
Radiografía del movimiento indígena colombiano en 2018.

memorabilia

- 103 CARLO GINZBURG
Etnofilología. Dos casos de estudio.
- 119 NOTICIAS DIVERSAS

Edición, Diseño de Portada e Interiores
LDG. Luis Enrique Pérez Parra
Tel.:5203 · 1219 Cel.: 04455 · 1790 · 8731
E-mail: luisenrique7011@hotmail.com

Imago



Mundi

Imágenes del Mundo, Weltanschauung, Concepciones del Mundo, Cosmovisiones, Visiones del Mundo, Percepciones del Universo, Maneras de Ver y Entender la Realidad... En esta sección, queremos multiplicar todo el tiempo las distintas miradas que admite el análisis de los problemas realmente importantes y fundamentales que hoy enfrentan la historiografía mundial en general, y las historiografías latinoamericana y mexicana en particular, pero también la historia y la sociedad en México, en América Latina, y en el Mundo entero. Recoger siempre las miradas críticas, abrir nuevas entradas a los problemas, explorar incesantemente explicaciones nuevas e inéditas de viejos temas, a la vez que ensanchamos todo el tiempo la nueva agenda de los asuntos que hace falta debatir en el plano historiográfico, pero también en los ámbitos sociales, políticos y de todo orden en general.

*Porque una 'Imagen del Mundo', cuando es realmente crítica, heurística y compleja, sólo puede serlo a contracorriente de los lugares comunes dominantes, y por ello sólo como cómplice obligada de las miles de **Contrahistorias** que cada día tocan con más fuerza a la puerta del presente, para liberar radicalmente los futuros de emancipación que esas mismas **Contrahistorias** encierran.*



Palabras del EZLN el 1 de enero de 2017 en la Clausura de la Segunda Etapa del Quinto Congreso del CNI

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

EJÉRCITO ZAPATISTA DE LIBERACIÓN NACIONAL. MÉXICO.

Primero de enero del 2017.

Hermanas y hermanos del Congreso
Nacional Indígena:

Compañeras, compañeros y **compañeros**
de la SEXTA nacional e internacional:

Pueblos de México y el mundo:

Hace 23 años nos alzamos en armas contra el olvido. La indignación y la desesperación nos obligaron a disponernos a morir para vivir. Para vivir de la única forma que vale la pena vivir, con libertad, con justicia, con democracia. El pueblo de México nos miró y nos habló, nos dijo que nuestra lucha y nuestras demandas son justas, pero que no está de acuerdo con la violencia. Conforme se fueron conociendo las condiciones inhumanas de nuestra vida y nuestra muerte, en todas partes se estuvo de acuerdo en que las causas de nuestro alzamiento no se podían cuestionar, aunque sí la forma en que se manifestó nuestra inconformidad.

Ahora las condiciones del pueblo de México en el campo y la ciudad están peor que hace 23 años. La pobreza, la desesperación, la muerte, la destrucción, no son sólo para quienes poblaron originalmente estas tierras. Ahora la desgracia alcanza a todas y a todos. La crisis afecta también a quienes se creían a salvo y pensaban que la pesadilla era sólo para

quienes viven y mueren abajo. Gobiernos vienen y van, de diferentes colores y banderas, y lo único que hacen es empeorar las cosas. Con sus políticas, lo único que hacen es que la miseria, la destrucción y la muerte lleguen a más y más gente.

Ahora nuestras hermanas y hermanos de las organizaciones, barrios, naciones, tribus, y pueblos originarios, organizados en el Congreso Nacional Indígena, han decidido gritar su YA BASTA. Han decidido que no van a permitir que se siga destruyendo nuestro país. Han decidido no dejar que el pueblo y su historia mueran por la enfermedad que es el sistema capitalista. Un sistema que, en todo el mundo, explota, despoja, reprime y desprecia a los seres humanos y a la naturaleza.

El Congreso Nacional Indígena ha decidido luchar para sanar nuestros suelos y nuestros cielos. Y lo han decidido hacer por los caminos civiles y pacíficos. Sus causas son justas, innegables.

¿Quién les cuestionará ahora el camino que han elegido y al que nos están llamando a todas, a todos, a **todos**? Si no se respeta, si no se saluda, si no se apoya su lucha y el camino que siguen, entonces ¿qué mensaje dan como sociedad?, ¿qué caminos le dejan a la indignación?

Hace 23 años iniciamos nuestro alzamiento, pero nuestro camino era excluyente, no podían participar todas, todos. Ahora, el Congreso Nacional Indígena nos llama a una lucha en que

podemos participar todos, todas; sin importar la edad, el color, el tamaño, la raza, la religión, la lengua, la paga, el conocimiento, la fuerza física, la cultura, la preferencia sexual. Quienes viven, luchan y mueren en el campo y en la ciudad, tienen ahora un camino de lucha donde se unen con otras y otros.

La lucha a la que nos llama y nos invita el Congreso Nacional Indígena es una lucha por la vida con libertad, con justicia, con democracia, con dignidad. ¿Quién se atreve a decir que es una lucha mala? Es la hora de que todo el pueblo trabajador, junto con los pueblos originarios, cobijados por la bandera del Congreso Nacional Indígena, que es la bandera de los originarios, se unan en esta lucha que es para quienes no tienen nada, más que dolor, rabia y desesperación. Es la hora de los pueblos, de todos, del campo y de la ciudad.

Eso es lo que nos está diciendo el Congreso Nacional Indígena. Nos está diciendo de que ya basta de esperar que otros u otras quieran decirnos qué hacer y cómo, que nos quieran mandar, que nos quieran dirigir, que nos quieran engañar con promesas y mentiras descaradas. Nos está diciendo que cada quien en su lugar, con su modo, con sus tiempos, se mande a sí mismo, o misma; que los mismos pueblos se dirijan a sí mismos, que no más mentiras, que no más engaños, que no más políticos que sólo ven su trabajo de gobierno como una riqueza de robar, de traicionar, de venderse. Nos está diciendo que hay que luchar por la verdad y la justicia. Nos está diciendo que hay que luchar por la democracia, que quiere decir que mismo pueblo manda. Nos está diciendo que hay que luchar por la libertad.

Son sabedoras y sabedores quienes están en el Congreso Nacional Indígena. Llevan siglos resistiendo y luchando por la vida. Saben de resistencia, saben de rebeldía, saben de lucha, saben de vida. Saben quién es el responsable de los dolores que azotan a

todas y a todos, en todas partes, todo el tiempo.

Al Congreso Nacional Indígena, por esta lucha que hoy emprende, lo van a atacar, lo van a calumniar, lo van a querer dividir, lo van a querer comprar. Van a buscar por todos los medios que se rindan, que se vendan, que claudiquen. Pero no van a poder.

Llevamos más de 20 años de conocernos personalmente, y más de 500 años de conocernos en destrucción, en muerte, en desprecio, en robo, en explotación, en historia. Su fortaleza, su decisión, su compromiso, no viene de sí mismos, de sí mismas. Viene de las organizaciones, barrios, naciones, tribus y pueblos originarios en los que nacieron y se formaron. Nosotras, nosotros, zapatistas, nos preparamos 10 años para iniciar nuestra lucha un primero de enero hace 23 años. El Congreso Nacional Indígena se preparó 20 años para llegar a este día y mostrarnos un buen camino. Si lo seguimos o no, ya será decisión de cada quien.

El Congreso Nacional Indígena va a hablar con verdad, va a escuchar con atención. No es juego su lucha del Congreso Nacional Indígena.

Ellas y ellos nos han dicho que van por todo, para todas y para todos. Y eso quiere decir que:

- Van por el respeto de los derechos humanos.
- Van por la liberación de todas y todos los presos políticos.
- Van por la presentación con vida de las desaparecidas y desaparecidos.
- Van por la justicia para quienes han sido asesinados,
- Van por verdad y justicia para los 46 ausentes de Ayotzinapa.
- Van por apoyo a los campesinos y respeto a la Madre tierra.
- Van por una vivienda digna para todos los de abajo.
- Van por alimentación suficiente para todos

los desamparados.

Van por trabajo digno y salario justo para los trabajadores del campo y de la ciudad.

Van por salud completa y gratuita para todos los trabajadores.

Van por educación libre, gratuita, laica y científica.

Van por la tierra para quien la trabaja.

Van por las fábricas para los obreros y obreras.

Van por las tiendas y bancos para los empleados y empleadas.

Van por el respeto al comercio ambulante, y al pequeño y mediano comercio.

Van por el transporte público y comercial para quienes conducen los vehículos.

Van por el campo para los campesinos.

Van por la ciudad para los ciudadanos.

Van por el territorio para los pueblos originarios.

Van por la autonomía.

Van por la autogestión.

Van por el respeto a toda forma de vida.

Van por las artes y las ciencias.

Van por la libertad de pensamiento, de palabra, de creación.

Van por la libertad, la justicia y la democracia para el México de abajo.

A eso nos están llamando.

Cada quien podrá decidir si esa lucha es buena, si es buena esa idea, si responde o no al llamado que hacen. Nosotras, nosotros

como zapatistas que somos, respondemos: sí

vamos con ustedes, sí vamos con el Congreso

Nacional Indígena.

Veremos las formas de

apoyarlos con toda

nuestra fuerza. Los

apoyaremos porque la

lucha que ustedes

proponen, hermanas y

hermanos del Congreso

Nacional Indígena, es tal

vez la última oportunidad

de que estos suelos y estos

cielos no desaparezcan en

medio de la destrucción y

la muerte.

Así que sólo

tenemos que decirles:

Escuchen el

corazón, el dolor y la rabia

que hay en todos los

rincones de este país.

Caminen y que retiemble

en sus centros la tierra con

sus pasos. Que se asombren estos suelos

mexicanos. Que los cielos los miren con

sorpresa y admiración. Que los pueblos del

mundo, en la decisión y firmeza de ustedes,

aprendan y se animen. Y sobre todo, no

importa qué pase ni todo lo que tienen en

contra, no importa que los ataquen de todas

las formas, como quiera no se rindan, no se

vendan, no claudiquen.

¡LIBERTAD!

¡JUSTICIA!

¡DEMOCRACIA!

Desde las montañas del Sureste Mexicano.

A nombre de las mujeres, hombres, niños y ancianos del EZLN.

Nosotras, nosotros como zapatistas que somos, respondemos: sí vamos con ustedes, sí vamos con el Congreso Nacional Indígena. Veremos las formas de apoyarlos con toda nuestra fuerza. Los apoyaremos porque la lucha que ustedes proponen, hermanas y hermanos del Congreso Nacional Indígena, es tal vez la última oportunidad de que estos suelos y estos cielos no desaparezcan en medio de la destrucción y la muerte.





Subcomandante Insurgente Moisés



Palabras de Clausura del Seminario de Reflexión Crítica “Los Muros del Capital, Las Grietas de la Izquierda”. (15 de abril de 2017)

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

¡Buenas noches!

Gracias compañeras y compañeros de México y del mundo.

Gracias hermanas y hermanos de México y del mundo.

Gracias les digo porque hicieron un gran esfuerzo por escucharnos estos días, y esfuerzo por llegar y esfuerzo por regresar, no es cualquier cosa eso.

Dijimos muchas palabras los ponentes, les toca cernir para ver cuál le sirve para organizarse, trabajar y luchar, allá donde viven.

Sólo les insistimos, El mundo lo van a convertir en sus fincas, el capitalismo. Eso nos está diciendo que tenemos que organizarnos, luchar y trabajar, nosotras y nosotros, los pobres en el mundo.

Ya vimos, ya entendimos y ya dijimos tantas y tantas veces, como nos tiene el capitalismo, allá en nuestros pueblos donde vivimos cada quien, o sea, en el país donde vivimos, o sea, en el continente donde somos.

Hoy descubrimos lo que tenía oculto el capitalismo, de lo que nos van a hacer, y hasta descubrimos el nombre, que ya tienen de como se llamará y dicen “el mundo es mi finca”, y en él hay, y la tengo y la tendré, mis acasillad@s. Esto nos está diciendo que deberíamos ver y pensar ya de organizarnos, trabajar y luchar como mundo que somos los pobres, como guardianas y guardianes del mundo que somos, y decirle NO al

capitalismo.

Pensemos cómo organizarse, cómo luchar y trabajar en el mundo, que quieren sea su finca, el capitalismo. Se ve que ya no tenemos que luchar sólo para un país, sino en el mundo. Es lo que estuvimos escuchando aquí, es lo que estuvimos diciendo aquí, que lo que pasa en México y lo que les pasa en los otros países de América, y estamos seguros que así están los otros continentes, porque es el mismo capitalismo que está chingando ahí. No se necesita ser demasiado experto para saber si en los otros continentes explota ahí el capitalismo, creemos que sí, y debemos ser expertos de como destruir el capitalismo, para que ya no dejemos que vuelva a hacer esas maldades.

Todas y todos debemos estudiar. Pero no sólo debemos quedar en estudio, sino practicar lo que entendimos en el estudio, estudiar las historias para mejorar en la práctica, para avanzar. El estudio no sólo en los libros, que es bueno, también es estudio el pensar de cómo está la vida, o de pensar de cómo será hacer un bien, o de cómo estuvo tan mal la vida, y porque así, y cómo debería ser.

Todos decimos la palabra revolución o cambio. Ese cambio o revolución debe ser para todas y todos los hombres y mujeres del mundo, no es revolución o cambio si es solo para unos cuantos hombres y mujeres, es como la justicia, la democracia y la libertad, es para todos y todas y no para unos cuantos, pues así es en todo.

Hoy, nos están llamando los compañeros y compañeras del Congreso Nacional Indígena, a organizarnos para luchar, del campo y la ciudad, en contra del capitalismo. No nos están llamando de buscar voto, nos están llamando, nos están buscando a los millones de pobres del campo y de la ciudad, para organizarnos y destruir al capitalismo en el mundo.

Así que no se preocupen compañeras y compañeros, votes o no votes no es el problema, el problema se llama capitalismo, se llama explotación, en la que nos tienen y que padecemos. Lo que queremos y quieren los compañeros y compañeras del Congreso Nacional Indígena, es que en todo México estemos organizados, campo y la ciudad y anticapitalistas.

No hay otro camino. El remedio de estas maldades que padecemos por culpa del capitalismo, es organizarnos. De eso se trata el recorrido del llamado Candidata y Consejo Indígena de Gobierno, es como una Comisión que va a hacer su gira nacional, para llamarnos a ORGANIZARNOS.

A escuchar directamente a las mujeres y hombres del campo y de la ciudad, o sea, ese Consejo Indígena de Gobierno y la Candidata, son nuestros oídos y nuestros ojos. ¿Para qué? Pues es para que nos digan cómo no ha podido resolver esas necesidades el mal sistema capitalista hecho gobierno, en su viva voz de los pueblos. Y los pueblos saben cómo debe ser resuelto esas necesidades, pero no hay pueblo organizado que enfrente eso, porque en este sistema en que nos tienen, no somos tomados en cuenta. Es por eso que tenemos que organizarnos, sin que a nadie les pedimos permiso. Así como no nos pidieron permiso si nos van a explotar, pues así no hay por qué vamos a pedir permiso de cómo vamos a organizarnos en contra de esa explotación.

Nosotras y nosotros vamos a dirigirnos. No permitamos que alguien nos dirija. Escuchamos propuestas y no que nos

impongan, eso ya no, ya lo vivimos. Pueblo manda y gobierno obedece, decimos nosotras y nosotros los zapatistas. Es una oportunidad más para escucharnos, donde juntemos la rabia digna y la sabiduría y la inteligencia, nosotras y nosotros, el pueblo de México del campo y la ciudad, y marquemos nosotras y nosotros nuestro camino en donde debe de ir nuestro destino, y no que el capitalismo nos marque el camino donde debemos caminar y por donde va nuestro destino, que ya tanto hemos hablado de esas maldades.

De esto se trata el esfuerzo del Congreso Nacional Indígena, y es por eso que sale la Candidata y el Consejo Indígena de Gobierno. No de buscar voto, ya lo sabemos que va a haber pocos votos, y de esos pocos votos todavía te hacen fraude, y ellos, el mal sistema, lo revivirán los muertos para que voten para que ganen ellos. ¡Ya basta, ya eso!

Estamos buscando el camino de nuestro destino, eso es el encargo que tienen las compañeras y los compañeros del Consejo Indígena de Gobierno y la Vocera Candidata Independiente, de tejer la organización de los pueblos originarios, tejer la decisión de esos pueblos. Y también de los no indígenas.

El Congreso Nacional Indígena y el Consejo Indígena de Gobierno y la Vocera, siempre deben dirigir su mirada hacia abajo, su oído, atentos en lo de abajo, y ya no ver ni oír allá arriba, pues no vendrá la vida ahí, sólo muerte. Construyamos nosotras y nosotros el mundo donde habrá vida. Para eso hay que estar organizados y organizadas. Necesitamos organizarnos, no vamos a cansarnos de decirlo eso, porque sólo es lo que nos queda, organizarse es lo que nos queda, con inteligencia y sabiduría, como los del campo y de la ciudad.

Compañeras y compañeros, hermanas y hermanos de México y del mundo, implica organizarse, por cómo queremos una nueva justicia, por cómo queremos la verdadera democracia, por cómo debemos vivir y

trabajar nuestra libertad. Implica organización por cómo vamos a tomarnos en cuenta de cómo vamos a hacer las nuevas leyes nacidas de los pueblos. Implica organización, por cómo vamos a hacer para lograr nuestras 13 demandas: Tierra, Trabajo, Alimentación, Techo o Vivienda, Salud, Educación, Información veraz, Igualdad entre mujeres y hombres, Independencia, Libertad, Justicia, Democracia y Paz. Hay mucho que decir, el porqué nos tenemos que organizarnos, pero las que saben más son las mujeres y los hombres pobres del campo y la ciudad. Sólo decimos, y les decimos que tenemos que organizarnos.

Por todo esto, no nos resolverá el organizar

los votos, así que votes o no votes, no es el problema.

Sólo decimos, y les decimos que tenemos que organizarnos.

Por todo esto, no nos resolverá el organizar los votos, así que votes o no votes, no es el problema.

Organízate, lucha y trabaja, con resistencia y rebeldía.

Organízate, lucha y trabaja, con resistencia y rebeldía.

Organízate, pueblos originarios del mundo.

Organízate, ciudadanos pobres.

Nos organicemos, mundo pobre.

No se olviden eso, compañeras y compañeros del Congreso Nacional Indígena. No se olviden

eso, compañeras y compañeros del Consejo Indígena de Gobierno. No se olvida eso, compañera Vocera, Candidata Independiente, llamar los pueblos a organizarse, en el campo y la ciudad.

¡Gracias!





**Subcomandante Insurgente Moisés y
Subcomandante Insurgente Galeano**



Discurso en el Seminario “Los Muros del Capital, Las Grietas de la Izquierda”

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Muy buenas tardes compañeras, compañeros. Muchas gracias al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, por invitarnos a este Seminario.

El relatar los espejos del Congreso Nacional Indígena, es relatar imágenes de la guerra que el capitalismo neoliberal ha desatado en contra de los pueblos indígenas, guerra que llevada a sus últimas consecuencias significa la destrucción de nuestros pueblos, pero también la destrucción de México como nación, y desde una vista global, la destrucción de las condiciones para la vida humana en el planeta. Entonces, la guerra se convierte en la frontera entre la vida y la muerte, esa es la encrucijada que como pueblos originarios, como país y como humanidad tenemos delante de nosotros. La propuesta de un Concejo Indígena de Gobierno para gobernar este país, se enmarca en la construcción de salidas colectivas a dicha encrucijada. Luego entonces, la propuesta de un Concejo Indígena de Gobierno para gobernar este país es una propuesta para atajar la tormenta que ya nos arrastra, para enfrentar y resistir la guerra que busca nuestra destrucción. A continuación, vamos a tratar de explicar dicha propuesta en tres momentos. Primero, relatando cómo nació en el Congreso Nacional Indígena, no en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, pues esto ya nos lo platicaron ellos en un Comunicado de hace algunos meses. Segundo, desmenuzando sus características principales. Y tercero, adelantando algo de lo que viene en el futuro inmediato.

Primero, decíamos que la propuesta tiene como propósito atajar la tormenta que ya nos arrastra y enfrentar la guerra que busca nuestra destrucción. Ayer Luis Hernández hizo una descripción a vuelo de pájaro de la tormenta que se va creciendo, y estamos seguros que los resplandores más siniestros de esta tormenta, que apenas empieza a caminar, son difíciles de describir. Esclavitud en invernaderos y narcoplantaciones, asesinatos masivos de migrantes, robo de niños y niñas para el tráfico de sus cuerpos y de sus órganos vitales, la guerra y la enfermedad como condiciones indispensables para la reproducción del capitalismo, el asesinato y la desaparición por millares, de hombres y mujeres, la destrucción acelerada de la tierra. Es esta la guerra que tenemos enfrente, compañeras, compañeros. Desde hace muchos años los pueblos indígenas han enfrentado esta guerra, pero esta guerra ya envuelve al país entero. Esta desatada en contra de todos y todas.

En octubre nos reunimos para celebrar, para conmemorar veinte años del Congreso Nacional Indígena. Antes de que iniciara este Congreso, un grupo de compañeros y compañeras de distintos pueblos del Congreso Nacional Indígena nos reunimos con la Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, aproximadamente cuarenta Comandantes, Comandantas y los compañeros Subcomandantes Galeano y Moisés. En ese momento la Comandancia habló de lo que ha sido lugar común en el discurso del Congreso

Nacional Indígena desde hace varios años, la guerra que está presente en nuestros pueblos y en contra de nuestros pueblos. Y habló de cómo va a crecer, cómo se va a agigantar esta guerra en los próximos años, y habló del riesgo que existía y que existe de que desaparezca el Congreso Nacional Indígena, y de que desaparezcan, se extingan las condiciones mismas para realizar reuniones como la que estamos realizando ahorita, ante el crecimiento de esta guerra.

Nos platicaron de cómo el Congreso Nacional Indígena se había debilitado en los últimos años, de cómo la voz y las exigencias de los pueblos indígenas se han vuelto invisibles a los ojos de la sociedad nacional, como ocurría antes del levantamiento de 1994. Precisamente ese levantamiento histórico del Ejército Zapatista de Liberación Nacional hizo visible la existencia de la enorme pobreza y explotación de los pueblos indígenas. Con el paso de los años, de nuevo los pueblos indígenas, sus exigencias, sus problemas y sus luchas están en el mayor de los olvidos. Entonces platicamos y vimos que era necesario volver a articular una fuerza indígena frente al Estado y al capital, en el marco de esta guerra que se está creciendo. Una fuerza que tenga la capacidad de articularse con los pueblos y comunidades indígenas de todo el país, y aún más, con los sectores explotados, despreciados, que son despojados y que sufren la violencia del capital y su Estado.

Y la Comandancia del Ejército Zapatista de Liberación Nacional nos hizo la propuesta que ustedes ya conocen, de conformar un Concejo Indígena de Gobierno que contienda en las próximas elecciones federales como Candidato a la Presidencia de la República, a través de una Vocera, una compañera integrante del propio Concejo que lleve la voz del Concejo, y a través del Concejo la voz de los pueblos indígenas a lo largo y ancho del país. Esta propuesta se discutió primero en una sesión cerrada que duró todo un día, y en los siguientes tres días.

Una discusión que duró cuatro días, en la cual hubo diferencias, también hubo oposición, y que finalmente arrojó acuerdos, arrojó frutos. Es una propuesta que discutieron delegados y delegadas de distintos pueblos indígenas del país, más de cuarenta pueblos indígenas de aproximadamente trescientas, cuatrocientas comunidades a lo largo del país, y de organizaciones indígenas, propuesta que nos fue hecha por un grupo grande de Comandantes y Comandantas como les decía.

No es la propuesta, no es la ocurrencia de una persona, dirigida a una masa de hombres y mujeres que son manipulables con facilidad. Fue más bien una propuesta que nos hizo un colectivo, un Comité Clandestino Revolucionario Indígena, Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, a un grupo numeroso de hombres y mujeres de distintos pueblos y culturas de este país, y que se discutió y se analizó con todo cuidado, concluyéndose lo siguiente.

Proponer un Concejo Indígena de Gobierno para gobernar este país, a través de una mujer que será su Vocera, abre la posibilidad de generar una campaña a nivel nacional que nos permita avanzar en los siguientes objetivos: visibilizar la guerra capitalista desatada en contra de los pueblos indígenas, visibilizar la problemática y las luchas indígenas, y ponerlas en un lugar central de la discusión política nacional. Ante la represión que va a ir creciendo, dar cobertura al Congreso Nacional Indígena, para el fortalecimiento de sus resistencias y de su organización. Hacer crecer la fuerza política del Congreso Nacional Indígena y de los propios pueblos indígenas frente al Estado, y permitir su articulación con pueblos y comunidades indígenas que no participan en el mismo, y articularnos con los sectores explotados de la sociedad que estén dispuestos a impulsar una lucha anticapitalista desde abajo y a la izquierda.

Y paso entonces al segundo punto. ¿Cuáles son las características principales de la

propuesta? Es una propuesta anticapitalista, que tiene como propósito inmediato y final enfrentar la guerra capitalista, y como propósito a largo plazo desmontar al capitalismo como sistema. En ese sentido, la propuesta se aleja radicalmente de la clase política mexicana, incluso de la llamada izquierda institucional, los que no son, en palabras del Subcomandante Insurgente Moisés, más que caporales, capataces y mayordomos del finquero, dueño del país y del mundo.

Es una propuesta anticapitalista, que tiene como propósito inmediato y final enfrentar la guerra capitalista, y como propósito a largo plazo desmontar al capitalismo como sistema. En ese sentido, la propuesta se aleja radicalmente de la clase política mexicana, incluso de la llamada izquierda institucional...

Es una propuesta que se plantea la incursión formal en el proceso electoral de 2018, pero que no es electorera...

Es una propuesta que se plantea la incursión formal en el proceso electoral de 2018, pero que no es electorera, es decir, nos proponemos registrar formalmente a la Vocera del Concejo Indígena de Gobierno como Candidata Independiente a la Presidencia de la República, y realizar una extensa campaña de denuncia anticapitalista, pero no pretendemos competir con los partidos políticos, ni es nuestro propósito la conquista del poder político putrefacto. Tenemos la firme convicción de que es urgente desmontar el poder de los de arriba, no administrarlo. Vamos a llevar una campaña que convoque a los pueblos indígenas y a los explotados y explotadas a organizarse, y a construir autonomías y gobiernos propios.

Las elecciones son por excelencia la fiesta de los de arriba, el espacio y la forma como los finqueros de este mundo construyen y reconstruyen el consenso político que ocupan para seguir acumulando ganancias y poder hasta el infinito. Queremos colarnos en esa fiesta y queremos echárselas a perder hasta donde podamos. El riesgo no es menor, pues ya en la fiesta tal vez habrá más de alguno o

alguna de los nuestros que se emborrachen. Decía el compañero Subcomandante Galeano, de caer en la tentación de querer cargos, y de sumar votos.

Esta es una propuesta que nace en los pueblos indígenas, y de un proceso de lucha histórico, pero que va dirigida a toda la sociedad. O más bien, a aquella parte de la sociedad que es explotada, despreciada, despojada y violentada de mil formas por el capitalismo y su Estado. La propuesta de un Consejo Indígena de

Gobierno para gobernar este país no es otra cosa que, en medio de esta tormenta devastadora, proponer que existe otra forma de organizar y de gobernar al país. Por eso es Concejo con C. Esta propuesta es un reto que lanzamos a la sociedad, en medio de la destrucción provocada por el capitalismo, que México y el mundo entero pueden gobernarse de otro modo, y que los principios colectivos, comunitarios, comunales, de respeto a la Madre Tierra, a las niñas y niños, a los ancianos y ancianas propios de los pueblos originarios, pueden dar luz en medio de la tormenta.

Tercero, nuestro calendario inmediato. Los días 26, 27 y 28 de mayo realizaremos la Asamblea Constitutiva del Concejo Indígena de Gobierno. En esa Asamblea se va a constituir dicho Concejo y se discutirá lo siguiente:

- a) Propósitos y estrategias del Concejo Indígena de Gobierno.
- b) Funcionamiento y organización del Concejo Indígena de Gobierno.
- c) Vinculación del Concejo Indígena de Gobierno con otros sectores de la sociedad civil, y,

d) Nombramiento de la Vocera del Concejo Indígena de Gobierno.

Es posible que en dicho espacio se nombre a la Vocera del Concejo Indígena de Gobierno, es posible que se haga posteriormente. Eso lo decidirá la Asamblea ya reunida. Lo que sí tenemos claro es que esta Asamblea dará las pautas para fortalecer la organización del CNI con los pueblos indígenas de México, y de los pueblos indígenas con el resto de la sociedad.

¿Qué sigue después? También tenemos claro, y vale vomitarse sin salpicar al vecino, que los tiempos que marca la Ley General de Instituciones y Procesos Electorales, nos guste o no, marcarán algunos de nuestros tiempos. Pues dijimos que buscaremos el registro formal de la Vocera del Concejo Indígena de Gobierno. Entonces, de acuerdo al artículo 371 de dicha Ley, es la lista nominal de electores con corte al 31 de agosto de este año, la que servirá como base para el registro de Candidatos Independientes. Es decir que el registro de nuestra Vocera como aspirante a la Presidencia de la República en representación del Concejo Indígena de Gobierno, o de cualquier otro Candidato, va a ser posterior a dicha fecha. Para ir imaginando tiempos.

Probablemente entre septiembre y octubre, considerando que la instalación del Consejo General del Instituto Nacional Electoral, para la preparación del proceso electoral de 2018, debe instalarse en la primera semana de septiembre, de acuerdo con el artículo 40 fracción II de la Ley. Una vez inscrita nuestra Vocera como aspirante a Candidata, como aspirante, que es una primera etapa, a la Presidencia de la República, tendremos ciento veinte días, de acuerdo al artículo 369, fracción II, inciso A de la ley, para recabar lo que la ley denomina la obtención del apoyo ciudadano, que no es otra cosa que la firma de una cantidad de ciudadanos equivalente al 1% de la lista nominal de electores con corte al 31 de agosto del año previo al de la elección, y que debe estar integrada por electores de por lo menos 17 entidades federativas, que sumen

cuando menos el 1% de ciudadanos que figuren en la lista nominal de electores en cada una de ellas, de acuerdo al artículo 371 de la mencionada ley.

En caso de que logremos juntar las firmas requeridas, y de que cumplamos con todos los requisitos que se nos impongan, el registro formal de los Candidatos será del 15 al 22 de febrero de 2018, de acuerdo a los artículos 237, fracción I, inciso A y 382 de la ley que estamos citando. La campaña electoral sería de 90 días, de acuerdo al artículo 251, fracción I, iniciando los primeros días de marzo y concluyendo tres días antes de la elección, que será el domingo 3 de junio de 2018, de acuerdo al artículo 22 de la ley. Esos son algunos de los tiempos en el calendario de los de arriba.

En el tiempo nuestro, tendremos que ir construyendo nuestro propio programa, plataforma o como se llame, de manera horizontal y entre todos y todas, no solo pueblos indígenas, y que sea anticapitalista, de abajo y a la izquierda. Y eso es importante decirlo, compañeras, compañeros, porque sobre todo en las izquierdas hay un vicio terrible. A donde llegamos y hay activistas militantes de izquierda, nos preguntan cosas como quién va a dirigir la lucha, qué pasa con los trabajadores, qué le vamos a proponer a los campesinos, qué le vamos a proponer a los pescadores. Y no, el Congreso Nacional Indígena nunca ha funcionado así, y el Ejército Zapatista de Liberación Nacional menos. Se trata de construir entre todos lo que queremos. Y tendremos que ir articulando las luchas de nuestros pueblos con los sectores de la sociedad que decidan sumarse a esta propuesta, fortaleciendo nuestra unidad y organización anticapitalista. Porque lo tenemos claro, después del 3 de junio de 2018 la guerra capitalista se escalará mucho más, mucho más. Y nuestro coraje, nuestra decisión, nuestra dignidad y nuestra resistencia, también. ¡Gracias, compañeros, compañeras!



Crónica de una pequeña tarea de los zapatistas

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Una vez que la mayoría de los presos, injustamente encarcelados por el gobierno de Vicente Fox, en la terrible represión en contra del pueblo de Atenco y de algunos miembros solidarios de la Otra Campaña, lograron su liberación, la Comisión Sexta del Ejército Zapatista de Liberación Nacional reinició su recorrido por el norte del país. Cuando llegaron al rincón más lejano, Baja California, y después de tener reuniones con trabajadores de la maquila en Tijuana, lo mismo que con migrantes que viven en Estados Unidos, se llevó a cabo el traslado hacia Mexicali.

La primera reunión que se efectuó fue en territorio Cucapá, el 20 de octubre de 2006. Debajo de uno de los pocos árboles que ahí se encontraban se celebró el encuentro. Participaron un grupo de Cucapás y un puñado de Kiliwuas. Una de las primeras intervenciones la realizó un Kiliwua, el cual explicó que solamente quedaban con vida una treintena de miembros de ese pueblo, y que frente al saqueo, el olvido y el desprecio del que eran víctimas, habían decidido llevar a cabo un pacto de muerte y habían decidido ya no reproducirse.

En ese momento el Subcomandante Insurgente Marcos decidió suspender la reunión pública, y celebrar un encuentro en privado con los representantes de esos pueblos. Después informó que ahí le informaron que uno de los problemas principales que los habían llevado a tomar esa terrible decisión, era que las autoridades

federales, en especial la Marina y la Secretaría del Medio Ambiente y Recursos Naturales, les impedían pescar en los meses de abril y mayo. Esto, a pesar de que desde hace 9 mil años esas tribus se han dedicado a la pesca de la curbina.

Las autoridades federales acusaban a estos indígenas de que al llevar a cabo esa actividad, también pescaban totuabas, y que esta era una especie en peligro de extinción. Claro, a ellos no les importaba que dos tribus con una historia milenaria desaparecieran. Su acción de buena voluntad era "proteger" a las totuabas, a riesgo de que desaparecieran dos pueblos. La verdad era que a esas autoridades tampoco le importaban las totuabas, ya que en esas aguas, una serie de grandes barcos pesqueros norteamericanos y japoneses se dedican a la gran pesca. No era la tradición de esos pueblos de pescadores y cazadores la que había modificado el entorno natural, sino más bien la depredación, que en especial bajo el sistema capitalista, habían realizado los poderosos.

A los Cucapás y a los Kiliwas los habían despojado de sus tierras, sus ríos y sus mares. Incluso su montaña sagrada había sido mal vendida, por los diversos gobiernos, a la firma Ford para extraer minerales.

El Subcomandante les propuso una acción para que volvieran a llevar a cabo su actividad. Les dijo que a nombre de los pueblos zapatistas y de su Comandancia, él les proponía que la Comandancia del EZLN

se trasladaría hasta esa región para que pudieran llevar a cabo su trabajo, y para que juntos lucharan por impedir que se les siguiera reprimiendo, y así pudieran restablecer condiciones de vida más justas, que les permitieran dar marcha atrás a su pacto de muerte. Los representantes de ambos pueblos recibieron con entusiasmo su propuesta, y así se acordó que la Comandancia zapatista les comunicaría sobre su posible traslado desde las montañas del sureste mexicano hasta el golfo de California.

El Subcomandante siguió con su recorrido por el norte del país, hasta visitar todos los Estados de nuestra república. Mientras, como siempre, se inició la consulta con los pueblos zapatistas, que iba a culminar con la idea de que la Comandancia saliera a hacer el mismo recorrido por el norte de México, y que se concentrara, toda ella, en territorio Cucapá, en el momento en que se iniciaba la temporada de pesca. Incluso, se preparó un campamento en territorio sagrado de dicha tribu, en el campamento del Mayor, en donde viviría la Comandancia hasta que la temporada de pesca terminara.

Por esas fechas en Chiapas, el gobierno del Estado ponía en pie a nuevas y viejas organizaciones paramilitares. Las nuevas estaban conformadas por militantes de los partidos políticos, en especial el Partido de la Revolución Democrática, pero también del Partido Revolucionario Institucional y del Verde. O por organizaciones como la ORCAO, las cuales de una manera descarada, llevaron a cabo ataques en contra de las comunidades zapatistas, con el objetivo de despojarlos de la tierra que habían ganado después de la insurrección de 1994.

Y es indispensable llamar la atención sobre la pertenencia de la ORCAO a la organización Vía Campesina. Y también sobre el hecho de que nunca existió ni ha

existido, un deslinde público de parte de Vía Campesina México, ni de Vía Campesina Internacional, sobre las acciones criminales de sus socios.

En el mes de enero de 2007, el pleno de la Comandancia zapatista salió de sus territorios en los Altos, el Norte y la Selva de Chiapas, para trasladarse hacia la Ciudad de México y dar inicio a su recorrido, en lo que se conocería como la segunda etapa de la Otra Campaña.

La palabra zapatista se había empeñado, y ellos están acostumbrados a honrarla. De entrada, llama la atención el tamaño de la decisión para ir a apoyar a dos pueblos muy pequeños, para que sobrevivieran. Los zapatistas estaban en tales condiciones, que podrían haber dicho que la situación por la que se atravesaba en sus comunidades les impedía moverse hasta el Norte del país. Pero ellos tienen otro patrón de comportamiento y nunca los rige el interés particular. De modo que salieron desde los cinco Caracoles, se juntaron en San Cristóbal de las Casas, y partieron para atravesar todo el país y llegar a la desembocadura del Río Colorado.

Igual llama la atención que los zapatistas, que habían reunido a cientos de miles en la Marcha del Color de la Tierra, ahora optaran por no entrar a la disputa de “las masas”, sino que se pusieran una tarea aparentemente más pequeña, pero cargada de simbolismo. En la historia del zapatismo, creo yo, son las acciones “pequeñas”, en apariencia, las que han dado la fisonomía de su organización.

Y tampoco se trataba de apoyar a compañeros indígenas que hubieran optado por la Otra Campaña, pues de hecho los Cucapás estaban divididos. Existían dos grupos, uno formado por adherentes a la Sexta Declaración de la Selva Lacandona y otro que, no tan sólo no se habían adherido, sino que eran acusados por los primeros como priístas. Pero los zapatistas no

pusieron por delante apoyar a los que formaban parte del movimiento que ellos mismos habían generado. Consideraron que en una situación como esa, era indispensable generar una voluntad de lucha de todos los Cucapás y Kiliwas. No se trataba de analizar el pasado de cada quien, porque lo que estaba en juego no era la pugna entre grupos políticos, sino la sobrevivencia de esos pueblos en cuanto tales.

De modo que su movilización hacia territorio Cucapá no era para fortalecer una posición política sobre otra, sino para actuar como catalizador que provocara que la terrible decisión que se había tomado fuera revertida. Algunos compañeros de la Otra Campaña de Baja California no entendieron la dimensión de la tarea que los zapatistas se habían echado auestas, y o se marginaron, o trataron de aparecer como más zapatistas que los propios zapatistas.

Así, Comandantas y Comandantes zapatistas, junto con el Subcomandante Marcos, llegaron hasta territorio Cucapá el 10 de abril de 2007. Fueron recibidos por los miembros de las tribus, y se llevaron a cabo una serie de actividades particulares que forman parte de la cultura tradicional Cucapá. Inmediatamente una química se forjó, en especial entre las Comandantas y las mujeres Cucapás, las cuales, además, tenían la peculiaridad de ser las mejor organizadas y las más luchonas.

En la tarde se llevó a cabo el mitin de bienvenida. Hablaron varios de los Comandantes, explicando la importancia de la lucha y la organización, mientras las Comandantas zapatistas recordaron la importancia de la participación activa de las

Pero los zapatistas no pusieron por delante apoyar a los que formaban parte del movimiento que ellos mismos habían generado. Consideraron que en una situación como esa, era indispensable generar una voluntad de lucha de todos los Cucapás y Kiliwas.

mujeres en la lucha. De una manera sorpresiva, el Subcomandante Marcos realizó una intervención que, de manera diáfana y sencilla, contaba la historia del pueblo Cucapá, de su lucha contra el monstruo, y de su voluntad de permanencia, de continuidad. Estas fueron sus palabras:

" Buenos días compañeros y compañeras. Hace unos meses la Comisión Sexta pasamos por aquí, por la comunidad del Mayor, y fuimos recibidos por las autoridades tradicionales, por las mujeres; nos hablaron del dolor que se sentía porque no permitían al Cucapá y al Kiliwua que vivieran con dignidad; nos contaron el dolor de las agresiones que sufrían de parte de los malos gobiernos, que no existían cuando el Kiliwua y el Cucapá ya vivían en estas tierras; nos contaron de cómo las mujeres y los niños eran amenazados por las tropas del gobierno, mientras esas mismas tropas permitían que los grandes propietarios de los grandes barcos, se llevaran el pescado para otras partes, con bandera extranjera.

Nosotros les propusimos, también estaba el Licenciado, que pudiéramos hacer una especie de campamento para acompañar al Cucapá y al Kiliwua en su pesca y en su derecho a sobrevivir. Allá en Chiapas también estamos nosotros luchando por la dignidad del frente de los pueblos indios. Viene con nosotros una delegación de mis Jefes, son hombres y mujeres que son los mandos allá en las comunidades zapatistas indígenas, Tzotziles, Tzeltales, Choles, Tojolabales, Zoques y Mames. Nosotros pensamos que era bueno que se juntara la lucha de nosotros con la lucha de los

hombres y mujeres que hace más de nueve mil años habitaron estas tierras. Cuando escuchamos esa palabra que nos dieron las compañeras, como Mónica, como Susana, como los compañeros Kiliwua que nos recibieron aquella vez, fuimos a nuestras montañas a preguntar a nuestros muertos la historia del Kiliwua y la historia del Cucapá y nos contaron cómo se hizo esta tierra, cómo se hizo el mar, cómo se hizo el Río Colorado, cómo se hicieron estas montañas. Hoy en la tarde, en el homenaje que hagamos a Emiliano Zapata, vamos a contar la historia que nos **contaron** nuestros muertos sobre cómo nació el Kiliwua y cómo nació el Cucapá...

DESAFIAR Y DERROTAR AL MONSTRUO. (Cuento contado el 10 de abril del 2007, en la comunidad indígena Cucapá de El Mayor, Baja California, México).

Hace unos meses, cuando el mes de diciembre se dejaba caer en las hojas del calendario y enero amanecía frío de incertidumbres, subí a nuestras montañas en busca de nuestros muertos que viven, aquellos hombres y mujeres a quienes llamamos “Los Vigilantes”, para preguntarle a su corazón qué es lo que nuestro paso había encontrado abajo, pero a muchas lunas de camino de nuestro suelo.

Habíamos visto y escuchado el dolor del Cucapá, el Kiliwua había hecho palabra el sufrimiento de su gente, y el Kumiai había hablado de una injusticia matando su territorio. Muchas preguntas llenaban de borrones el maltrecho cuaderno del apunte primero del sexto camino del zapatista.

Callaron largo rato Los Vigilantes. Mientras la noche se abundó en sus sonidos y un silencio como campanada anunció la madrugada.

Habló entonces el más viejo, el más primero de Los Vigilantes, y así me dijo:

“Hay, por el rumbo por donde el sol camina y la estrella de arriba manda en el cielo, gente que creada fue del humo, y de los sueños de los dioses fue nacida.

Cuentan sus mayores de esta gente, que en el principio el mundo era agua y oscuridad, como una sombra húmeda, como un vientre en el que los dos dioses primeros se estaban. Se dieron estos dioses en fumar tabaco y, con el humo como fuerza, se salieron al mundo cuando el mundo no era mundo todavía. El uno veía, el otro era ciego.

Orden dieron estos dioses a las hormigas para que movieran la tierra y la separaran de las aguas. Los dos dioses esperaron a que la tierra se secara, y después empezaron a hacer a todos los hombres y mujeres del mundo de una vez. Hicieron a los indígenas, a los mexicanos, a los chinos, a los americanos. Uno de los dioses, el que veía, hacía a los hombres y mujeres a la carrera, sin pensar siquiera y sin cuidado. El otro, el dios ciego, con calma iba haciendo su trabajo y como no veía, hacía a los hombres y mujeres de acuerdo a sus sueños y al humo del tabaco que fumaba. Así fue que este dios hizo a los Cucapás.

De sueños y humo los hizo. Buenos los hizo.

No tenían ojos los primeros hombres y mujeres. El dios que veía dijo de ponerle los ojos en los dedos de los pies. Diez ojos tendrían los primeros hombres y mujeres. Pero el dios ciego pensó que es mala idea, porque al caminar se iban a llenar los ojos de lodo y polvo, y se iban a lastimar. Y pensó que es mejor en la cabeza, y que es mejor dos ojos, por si uno se lastima entonces puede ver con el otro. Entonces el Cucapá fue bien hecho, cabal lo hicieron, con sus dos ojos.

Pero de balde estaban los ojos porque todo estaba oscuro y nada se veía. Entonces el dios que sí veía quiso hacer el sol, pero como de por sí hacía las cosas a la carrera y sin cuidado, le salió muy pequeño y con la luz muy débil, como desmayada. Como que no alcanzaba a llenar de luz el mundo aquel primer sol. Entonces el

dios ciego soñó que no está bueno así, y empezó a hacer otro sol, poco a poco, primero una parte y luego otra parte, y así hasta terminar. Ya que lo tuvo completo, lo aventó al cielo de modo que empezara su camino en un lado y lo terminara en otro. Y “Este” le llamó adonde empezaba su camino el sol, y “oeste” adonde terminaba.

Y el dios que sí veía se puso bravo porque lo miró que está más bueno el sol que hizo el dios ciego, y se encabronó como quien dice, y lo fue a tirar a la basura el sol que él había hecho muy pequeñito y pálido. Y el dios ciego le dijo que no sirve que hace así, que de por sí tenía su trabajo ese sol pequeñito y lo agarró y lo aventó por el mismo camino del Sol grande, pero más después. Y le llamó “luna” y así los hombres y mujeres supieron cómo medir el día y la noche, y los meses y las estaciones.

Se fue después el dios ciego, enojado por las muchas travesuras que hacía el dios que sí veía. Y solito se quedó el dios que sí veía, y él les enseñó a los hombres y mujeres a hablar y a vivir. Y trajo muchas cosas y las repartió cabal entre todos los hombres y mujeres que eran como niños y niñas, porque el mundo estaba joven todavía y era como un pichito que ni caminar sabe. Y los niños americanos y mexicanos mucho lloraban porque querían todo para ellos, y los niños Cucapás se fastidiaron de oír la chilladera de los americanos y mexicanos, y entonces le dijeron al dios que sí veía que les diera todo a los mexicanos y a los americanos para que se callaran.

Así él hizo el dios que sí veía, pero para que no quedaran sin nada, les dio a los Cucapás arcos y flechas, redes para pescar, y tabaco para que tuvieran buenos sueños. Y cuentan los mayores que los Cucapás tienen bueno el sueño y que así se llamaba antes lo que ahora se llama dignidad.

Y cuentan que hay un lugar en la tierra del Cucapá que se llama “Cerro del Águila”. Y que fue ahí, cerca de la comunidad indígena de El Mayor, donde el monstruo fue desafiado por un joven y derrotado por una mujer, los dos del linaje de los Cucapás. Y cuentan que así fue

como pasó:

En el **Wí Shpa**, el Cerro del Águila, allá en la comunidad de El Mayor indígena, vivía una señora tía Cucapá y un su sobrino Cucapá. En ese entonces todo era muy grande, los indígenas eran como gigantes. No habían llegado los mexicanos ni los gringos, sólo los indígenas vivían esas tierras. No había mar ni Río Colorado, todo era tierra al pie del Cerro del Águila. Vivían también en ese entonces muchos monstruos gigantes en el mundo. Y el más grande, el más horrible y el más malo de todos vivía al sur del Cerro del Águila. Y todos le tenían mucho miedo. Y los Cucapás no podían ir por los borregos, los venados y las gallinas de monte para criar y comer en sus casas.

Entonces el sobrino Cucapá soñó que él iba a matar al monstruo que le hacía tanto daño a su gente. Y entonces fue con su tía Cucapá y le dijo que ya viene luego, que va a ir a matar al monstruo, que no tarda, que luego viene para que no esté con pendiente. Y la tía Cucapá se puso triste primero, pero luego se puso brava, y bien que lo regañó al sobrino Cucapá. Que si estaba loco, le dijo, que si no sabía que el monstruo era muy terrible y que seguro se lo iba a empacar de una sola mordida. Pero el sobrino Cucapá no muy le hizo caso, porque tenía su arpón para pescar, y su red, y su arco y sus flechas, y su plumero de plumas de águila, y su brazaletes.

Y de madrugada, cuando la tía Cucapá estaba dormida, se fue el sobrino Cucapá a matar al monstruo, y se llevó un su perrito pinto que tenía, muy bonitillo el perrito. Y se fueron, y tardaron caminando hacia el sur, pura tierra había. Y luego pues encontraron al monstruo que estaba bien dormido, y cuando roncaba temblaba la tierra. Y ahí el sobrino Cucapá lo miró que el monstruo tenía un huevo, que sea un testículo, de color azul, y el otro lo tenía de color colorado. Y el sobrino Cucapá se acercó despacito al monstruo y lo picó en sus huevos, que sea en sus testículos. Y ahí nomás empezó a salir un chorro de agua de los hoyos que hizo el arpón del sobrino Cucapá

en cada uno de los testículos del monstruo.

Y de un lado salía agua azul y se hizo el mar, ése que ahora se llama Golfo de California. Y del otro testículo salía agua colorada y se hizo el río que se llama Río Colorado.

Pero el monstruo no murió, sino que se encabronó porque mucho le dolían sus huevos, que sea sus testículos. Y lo empezó a perseguir al sobrino Cucapá para zampárselo de una mordida. Y el monstruo de por sí era feo, pero encabronado era más feo todavía, y ahora sí que, como quién dice, sí le entró su miedo al sobrino Cucapá y se echó a correr junto con su perrito pinto. Y se corrieron para el Cerro del Águila. Y el monstruo los persiguió y así el mar se fue metiendo en la tierra, por el agua azul que iba echando de su testículo azul el monstruo.

Y cada tanto, el sobrino Cucapá iba dejando cosas, como el arpón, la red, el arco y las flechas, el plumero, el brazaletes, para detener al monstruo que lo perseguía. Pero el monstruo sólo un ratito se detenía y se seguía en la persecución. Y el sobrino Cucapá hasta dejó al perrito pinto para detener al monstruo, pero no se detuvo el monstruo. Y entonces el sobrino Cucapá ya está muy desmayado porque se cansó de la corredera y siente que ya lo va a alcanzar al monstruo. Y entonces la llama a la tía Cucapá.

Salió la tía Cucapá a ver qué pasa y lo regañó al sobrino Cucapá, pero lo miró que el monstruo viene y lo va a comer a su sobrino Cucapá. Entonces la tía Cucapá se puso brava y se encabronó por lo que va a hacer el monstruo, y se sacó una bola de cerilla de la oreja y se hizo una piedra bien dura y lo aventó a la cabeza del monstruo, pero sólo lo atarantó. Y entonces sacó más cerilla de la oreja y se hizo otra piedra, y lo aventó al monstruo y ahora sí lo mató de una vez”.

El Vigilante más primero de todos, se puso silencio y prendió un su cigarro. Luego me dijo: “Vayan al norte, por donde el sol duerme. Vayan a El Mayor y al Río Colorado. Busquen

al Cucapá. Sus jóvenes les ayudarán a desafiar al monstruo y sus mujeres les ayudaran a derrotarlo”.

Así nos contaron *Los Vigilantes* la historia del Cucapá. Así nos dijeron. Por eso hemos regresado a estas tierras. Porque queremos su ayuda para desafiar al monstruo, porque necesitamos su apoyo para derrotarlo...

¡Muchas gracias!

Subcomandante Insurgente Marcos. 10 de abril del 2007. Comunidad indígena Cucapá de El Mayor, Baja California, México”.

El efecto fue inmediato. Unos días antes de que llegara la Comandancia, la prensa del Estado comenzó a hacer una campaña histórica sobre la llegada de indios mayas y además zapatistas a su Estado. Los Cucapás y los Kiliwas habían iniciado su pesca unas semanas antes de que llegaran los zapatistas. La Marina había amenazado de que si lo hacían serían requisadas su pangas y lanchas, y encarcelados ellos por “violar” la disposición de la SEMARNAT. Los Cucapás y los Kiliwas, con la confianza de que llegarían los zapatistas, salieron en sus pangas y comenzaron llenos de confianza y alegría su actividad. Los primeros días fueron molestados pero cuando llegó la Comandancia zapatista, pescaron sin ser molestados. Desde las naves de la Marina, los soldados solamente los veían con caras amenazantes pero nunca intentaron detener la pesca.

La Comandancia de un ejército indígena de los Altos, el Norte y la Selva del Estado de Chiapas, junto con el valor y la decisión de las tribus Cucapá y Kiliwa habían realizado la hazaña.

Casi nada se conoció sobre esta acción en el ámbito nacional. La atención estaba puesta en que si había un presidente oficial y otro legítimo, y los intelectuales de la izquierda institucional se habían autointoxicado, y escribían sobre la

existencia de una "dualidad de poderes" en México, sin entender que más allá de la justa indignación de una parte importante del pueblo mexicano por el fraude, mucho de lo que acontecía estaba ya pactado. Que no se trataba de radicalizar a la población sino de frenarla, de hacerle de bombero, porque en última instancia las instituciones no habían sido mandadas al diablo, sino que se actuaba al servicio de ellas.

¿Qué iba a importar en ese contexto, y para esa gente, que dos pueblos indios estuvieran amenazados por la extinción? Si uno estaba formado por menos de cuarenta personas y el otro apenas rebasaba las dos centenas. Pero lo que los zapatistas entendieron y enseñaron fue una premisa básica, fundamental. Que cuando un pueblo, una cultura, un idioma, una tradición, una forma de ver y entender la vida desaparecen, todos nos volvemos más homogéneos, y por lo tanto, nos hacemos más pobres.

Y esa pobreza no se resuelve con dinero o con bienes materiales, esa pobreza marca la evolución de nuestra especie. El darwinismo social implica que la diferencia vaya desapareciendo, y que las culturas dominantes se vayan comiendo a las dominadas. Los zapatistas lo saben, y de hecho, muchas veces han explicado que ahí reside una de las causas fundamentales de su levantamiento.

La problemática de los Cucapás o de los Kiliwas no aparece como parte de las preocupaciones del México de arriba, y muchas veces tampoco del mismo México de abajo. Ellos son parte del México que vive más abajo que el abajo, en el sótano de la

patria. La propuesta anticapitalista del EZLN, de la Sexta Declaración de la Selva Lacandona, abarca en su perspectiva a ese México que lo hace rico de verdad, diverso y multicolor.

El compromiso ético zapatista se encuentra profundamente vinculado al grito de ¡Viva la vida! Ese compromiso ético permite mirar hacia donde casi nadie mira, encandilados por los reflectores de la sociedad del espectáculo. No a partir de lo aparentemente más urgente sino de lo más necesario. De esta manera, la política deja de ser el reino de la oportunidad y del oportunismo (en el mejor y en el peor de los sentidos). No se rige por el concepto de lo redituable para sí mismo, o para un concepto abstracto de pueblo, sino por la idea de la necesidad para un pueblo concreto y para la humanidad.

De ese tamaño era aquello de lo que se estaba hablando con esa acción. Porque con la aniquilación de los pueblos Cucapá y Kiliwa, no se volvía más homogéneo únicamente el pueblo mexicano, sino también la humanidad en su conjunto. Frente a esto y con su acción, el EZLN fortaleció un horizonte de lucha para esos pueblos, rompiendo con los gérmenes de resignación que muchas veces existen en la dominación. Gérmenes que son alimentados por la acción del poderoso, pero también por la abulia de otros explotados y oprimidos, e incluso también por los que reivindicándose de izquierda, observan impasibles la aniquilación de culturas, idiomas, pueblos, porque dicen que así es el progreso, y ellos, no hay que olvidarlo, son cultores de ese concepto.

Ese fortalecimiento del horizonte de

Pero lo que los zapatistas entendieron y enseñaron fue una premisa básica, fundamental. Que cuando un pueblo, una cultura, un idioma, una tradición, una forma de ver y entender la vida desaparecen, todos nos volvemos más homogéneos, y por lo tanto, nos hacemos más pobres.

resistencia y organización permitió que los siguientes años esos pueblos salieran a pescar. Recuerdo que al siguiente año, la compañera Mónica, dirigente de los Cucapás, habló por teléfono y dijo que otra vez la Marina había salido a amenazarlos con detenerlos si continuaban pescando, y que ella les dijo que si se atrevían a detenerlos o reprimirlos quitándoles sus lanchas, ellos llamarían a la Comandancia zapatista para que volviera al golfo de California, para apoyarlos. Riendo, decía que esas palabras fueron como magia, y que inmediatamente los marinos se retiraron.

Y uno se pregunta de dónde sale tal fuerza. ¿Cómo es que la acción de unos indígenas rebeldes, que forman parte de los más pobres del país, puede doblegar a la Marina y a los gobiernos federales y estatales? El secreto no debemos buscarlo en tal o cual táctica política, sino en una postura basada en principios que envuelven toda su actuación. Esa fuerza se ubica en la voluntad de cambiar las relaciones de dominio ya, aquí y ahora, y no como una tarea que hay que dejarla a un futuro luminoso o a la acción de un individuo desde el gobierno. En potenciar la actitud de insumisión, que existe latente en todo pueblo que sufre la explotación, o el despojo o el desprecio o la represión.

En la confianza de generar la acción colectiva hacia un objetivo preciso, que permite la conformación de una experiencia que, a su vez, logra la consolidación de una conciencia social que rompe con el gremialismo o el sectorialismo. Generándose de esta manera una movilización con carácter constituyente, en

tanto que con la acción, dejan de ser objetos de la dominación y se autoconstruyen, se autogeneran, se autorganizan. En esa necesidad zapatista de luchar porque los pueblos tomen el control de sus destinos. No que una vanguardia tomé en sus manos esa tarea, ni un caudillo, sino algo mucho más profundo y duradero. Romper la sumisión por parte de los mismos que la sufren directamente.

Aquí se ubica la clave del problema y lo específico del accionar zapatista. Después de la acción, ellos no anduvieron pavoneándose sobre el resultado. Lo que hacían era explicar de lo que habían sido capaces los Cucapás y Kiliwas. Ellos habían sido sostenedores de la voluntad de lucha de ambos pueblos y lo que se debía destacar, no era lo que ellos habían hecho, sino el logro que habían alcanzado esos pueblos.

De lo que se trataba era de que los que siempre habían sido espectadores de su propio exterminio, se convirtieran en actores del inicio de su propia liberación. El EZLN no hizo de su acción un botón de muestra de lo que eran capaces, sino que en la sombra, se pusieron atrás de dos pueblos que se habían agigantado, y que con gran optimismo salían con sus lanchas a cumplir la misma tarea que habían llevado a cabo sus ancestros por 9 mil años, y que era la base de su existencia como pueblo dedicado a la pesca. Que salían con toda su fuerza a desafiar al monstruo y lo miraban a los ojos, sin agachar la cabeza, sabiéndose fuertes y, de alguna manera, incluso invencibles.

Mayo de 2009.





TAKIEKARI/YURAMEKA: ¡Vamos por Todo!

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Imago  Mundi

Imago  Mundi

En una intervención del Congreso Nacional Indígena, realizada por el compañero Cristian Chávez, en el “Encuentro L@s Zapatistas y las ConCiencias por la Humanidad”, se habló de la importancia de dos palabras en wirrarika: Takiekari (Nuestro Pueblo) y Yurameka (La Esencia de la Vida):

“TAKIEKARI: “Nuestro todo”. Cuidar la casa, la familia, la comunidad, el territorio completo, el pueblo, el mundo, el universo. Cuidarse a uno mismo como acto sagrado e irrenunciable.

YURAMEKA: Las esencias de la vida, como algo que crece desde el principio de la creación del mundo y se recrea cada vez que se cuida el territorio.

Desde los pueblos, desde abajo, desde el caminar constante del CNI, se sabe que la vida se construye permanentemente, se hacen rebeldías, autogobiernos, autodefensas, conservación de las semillas nativas. Se resguarda el takiekari y el yurameka. Se defienden las esencias de la vida, las formas de las resistencias y rebeldías que han florecido en todo el país. Son las ciencias propias que nacen de los pueblos”.

Así, cuidarse, cuidar su pueblo, su territorio, su mundo, su vida, se convierte en

la esencia de la vida, lo que hoy está vinculado con la necesidad de construir resistencias y rebeldías, y desde luego, de construir también organización.

Y estos conceptos de “Nuestro todo” y de “cuidar la vida”, nos recuerdan el concepto básico de lo que E. P. Thompson llamó la “economía moral de la multitud”. Porque ‘cuidar’ nuestro todo, y al pueblo y a la vida, es imposible sin definir claramente aquello que es correcto y aquello que es incorrecto, desde el criterio de la moral popular, desde el parámetro que se establece, precisamente, de acuerdo a la ‘esencia de la vida’, desde su defensa radical y su afirmación enérgica y consciente. Y es en la afirmación y defensa de esa esencia de la vida, que los seres humanos y los pueblos confrontan los múltiples agravios de las clases dominantes y de los poderosos, rebelándose y resistiendo para cambiar radicalmente el mundo, y para ordenarlo de nuevo, poniéndolo otra vez acorde a esa profunda ‘esencia de la vida’. Por eso, Thompson menciona que:

“Esto tiene la ventaja de desechar la idea de que la ‘economía moral’ debe siempre ser tradicional, ‘retrógrada’, etc.; al contrario, ella se regenera continuamente como crítica anticapitalista y como movimiento de resistencia”. (Edward Palmer Thompson, “La economía moral revisada”).

Se trata de esa economía moral de la multitud, que no sólo se opone a la economía de mercado y a "su mano invisible", sino que ha permitido que por siglos, las comunidades y los pueblos indígenas hayan podido resistir a la ofensiva del capital, y al mismo tiempo, rebelarse frente a los agravios realizados por los dueños del dinero, los cuales buscan no simplemente quitarles el control de su territorio y de la organización de sus relaciones sociales, sino, en paralelo, aniquilarlos como pueblos, es decir, arrebatarles "nuestro todo", "la esencia de la vida".

Pero entonces, ¿la esencia de la vida solamente es resistencia o rebeldía? Los compañeros zapatistas nos responden que NO. Porque una cosa es lo urgente y otra cosa es lo importante. De modo que la esencia de la vida no es la lucha por la mera sobrevivencia, porque esta lucha es sólo lo urgente, mientras que lo importante es no solamente *sobrevivir*, sino más bien ser capaces de realmente *vivir*. Y para vivir, lo único viable es destruir al capitalismo, que es un sistema de muerte, que despoja, explota, sofoca, destruye, exprime y reprime la vida, rebajándola a la condición de mera sobrevivencia. Por eso, defender la esencia de la vida nos obliga a enfrentar a la hidra capitalista en todas sus formas y expresiones, y a destruirla y aniquilarla en todos los rincones del Planeta Tierra. Pues estamos conscientes de que mientras no logremos eliminar totalmente al capitalismo, a lo más que podremos aspirar es a solamente sobrevivir.

Y sobrevivir es confrontarse cada día a la pesadilla de la destrucción capitalista. Al horror del aniquilamiento de la humanidad, por parte de un sistema que se encamina hacia un hoyo negro, ya que cada vez tiene más sed de ganancia, y para satisfacerla, no le importa si tiene que caminar no sólo sobre los cadáveres de los muertos, sino también sobre la destrucción progresiva y total de la

humanidad entera.

Por eso para poder realmente vivir, es indispensable que destruyamos al sistema capitalista, ya que a partir de ese momento dejaremos de sobrevivir en medio de la pesadilla y por fin podremos comenzar a soñar.

Pero ¿cómo destruir al capitalismo? Para responder a esta pregunta, los compañeros nos proponen volver al origen de la teoría de la emancipación, esa que nos decía que la liberación de los trabajadores sería obra de los trabajadores mismos. Y por eso los compañeros nos han dicho recientemente:

“No es juego su lucha del Congreso Nacional Indígena. Ellas y ellos nos han dicho que van por todo, para todas y para todos. Y eso quiere decir que:

Van por el respeto de los derechos humanos.

Van por la liberación de todas y todos los presos políticos.

Van por la presentación con vida de las desaparecidas y desaparecidos.

Van por la justicia para quienes han sido asesinados,

Van por verdad y justicia para los 46 ausentes de Ayotzinapa.

Van por apoyo a los campesinos y respeto a la madre tierra.

Van por una vivienda digna para todos los de abajo.

Van por alimentación suficiente para todos los desamparados.

Van por trabajo digno y salario justo para los trabajadores del campo y de la ciudad.

Van por salud completa y gratuita para todos los trabajadores.

Van por educación libre, gratuita, laica y científica.

Van por la tierra para quien la trabaja.

Van por las fábricas para los obreros y obreras.

Van por las tiendas y bancos para los empleados y empleadas.

Van por el respeto al comercio ambulante, y al pequeño y mediano comercio.

Van por el transporte público y comercial para quienes conducen los vehículos.

Van por el campo para los campesinos.

Van por la ciudad para los ciudadanos.

Van por el territorio para los pueblos originarios.

Van por la autonomía.

Van por la autogestión.

Van por el respeto a toda forma de vida.

Van por las artes y las ciencias.

Van por la libertad de pensamiento, de palabra, de creación.

Van por la libertad, la justicia y la democracia para el México de abajo.

A eso nos están llamando.

Cada quien podrá decidir si esa lucha es buena, si es buena esa idea, si responde o no al llamado que hacen.

Nosotras, nosotros como zapatistas que somos, respondemos: sí vamos con ustedes, sí vamos con el Congreso Nacional Indígena.

Veremos las formas de apoyarlos con toda nuestra fuerza.

Los apoyaremos porque la lucha que ustedes proponen, hermanas y hermanos del Congreso Nacional Indígena, es tal vez la última oportunidad de que estos suelos y estos cielos no desaparezcan en medio de la destrucción y la muerte". (Palabras del

¿Cuál fue el programa socialista que permitió el estallido de la Comuna de París? ¿Cuál el que permitió la Revolución Rusa de 1917, y su antecedente, la Revolución de 1905? ¿Cuál el de la Revolución Cubana?

El programa de una transformación social radical, sistémica, sólo será obra de lo que los mismos sectores, clases y comunidades decidan que sea. Será su creación heroica.

E Z L N en la Clausura de la Segunda Etapa del Quinto Congreso del CNI).

Esto tiene un nombre: se llama socialización de los medios de producción. No la estatización de los medios de producción, sino su verdadera socialización.

Los zapatistas y el CNI apuestan todo, no a la elaboración de un programa que alguien desde Marsella escribe, igual que escribe artículos

para un diario local, o a una organización política que quiso madrugar en esta coyuntura, o a aquellos que piensan que guardan en sus arcones el programa socialista, que es válido desde el siglo XIX y no merece ningún cambio.

Y frente a esto uno se pregunta: ¿Cuál fue el programa socialista que permitió el estallido de la Comuna de París? ¿Cuál el que permitió la Revolución Rusa de 1917, y su antecedente, la Revolución de 1905? ¿Cuál el de la Revolución Cubana?

El programa de una transformación social radical, sistémica, sólo será obra de lo que los mismos sectores, clases y comunidades decidan que sea. Será su creación heroica.

Y es claro que los compas zapatistas apuestan a que la cabeza de la hidra tiene que ver con la posesión sobre los medios de producción. Y a que esta posesión es hoy privada, e incluso cada vez más privada. Y si los que viven de su trabajo, sea en el campo o en la ciudad, están hoy excluidos de esa posesión, y en cambio son parte de los medios de producción mismos, de la misma manera que una máquina, una pala, un mostrador, un martillo, un machete, una

máquina-herramienta de control numérico o un robot, es decir, si son una cosa para los que dominan el mundo, entonces la clave del problema se ubica en cambiar esta injusta y absurda situación.

Así que no se trata simplemente de lograr que los que gobiernan roben menos, o que se rebajen el 50 por ciento de su salario, sino de modificar de manera radical (es decir desde la raíz) el problema de problemas.

Y tampoco se trata de distribuir un poco mejor el ingreso, y demandarle a los capitalistas que sean menos voraces, porque esto no sólo es utópico sino que es incluso ridículo. El capitalismo es como es.

En 1872, Carlos Marx escribió:

“La propiedad de la tierra es la fuente original de toda riqueza, y se ha convertido en el gran problema, de cuya solución depende el porvenir de la clase obrera”. Sin plantear la tarea de examinar aquí todos los argumentos de los defensores de la propiedad privada sobre la tierra —jurisconsultos, filósofos y economistas—, me limitaré nada más que a hacer constar, en primer lugar, que han hecho no pocos esfuerzos para disimular el hecho inicial de la conquista al amparo del «derecho natural». Si la conquista ha creado el derecho natural para una minoría, a la mayoría no le queda más que reunir suficientes fuerzas para tener el derecho natural de reconquistar lo que se le ha quitado. En el curso de la historia, los conquistadores han estimado conveniente dar a su derecho inicial, que se desprendía de la fuerza bruta, cierta estabilidad social, mediante leyes impuestas por ellos mismos. Luego viene el filósofo y muestra que estas leyes implican y expresan el consentimiento universal de la humanidad. Sí, en efecto, la propiedad privada sobre la tierra se basa

en semejante consentimiento universal, debe, indudablemente, desaparecer, en el momento en que la mayoría de la sociedad no quiera más reconocerla”.

Cuando los compas del CNI dicen ¡Vamos por todo!, esto se puede interpretar de dos maneras: como si significara ¡Vamos por la Presidencia!, o en cambio y más bien, como si planteara ¡Vamos por la construcción de un nuevo sistema, donde los trabajadores del campo y la ciudad sean los dueños de todo! Nosotros pensamos que la segunda interpretación sería la correcta. Por lo menos, es lo que nosotros desprendemos del texto de los compas zapatistas citado extensamente, es decir, cuando la mayoría de la sociedad (los de abajo), no quieren ya reconocer más la propiedad privada sobre la tierra, el subsuelo, y todos los otros medios de producción.

Y entonces sí, podremos lograr juntar las dos palabras wírrarikas: Takiekari/ Yurameka. Porque cuando los de abajo inicien la lucha por la radical abolición de esa propiedad privada de los medios sociales de producción, entonces sí será posible cuidar a nuestro pueblo (a los pueblos de todo el mundo), a nuestro territorio, a nuestra vida, a nuestro ser y nuestro estar, del carácter depredador del capitalismo, y será viable igualmente reconstruir nuestra economía moral, por medio de la insumisión y la rebeldía, rompiendo con los agravios que no sólo buscan imbuir miedo sino sobre todo resignación, frente al hecho de perder nuestro territorio y perder nuestra vida, y con ello podremos también comenzar a encontrar el sentido a la vida, al dejar de sólo sobrevivir, para poder comenzar a vivir y a soñar.

Entonces la pesadilla será una cuestión del pasado, y el sueño será lo que seamos capaces de ir construyendo todos los días. Y esto, por la simple y sencilla razón de que, después de tantos siglos de dominación, ya es hora de que merezcamos lo que soñamos.



La Cuestión Indígena en México y América Latina. Una Visión Desde la Larga Duración Histórica

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

Imago Mundi

“...La reivindicación del indio, y por ende, de su historia, nos viene insertada en el programa de una revolución”.

José Carlos Mariátegui *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, 1928.

INTRODUCCIÓN.

La reciente propuesta del Congreso Nacional Indígena de México, respaldada por el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, de proponer a una mujer indígena como Candidata Independiente a las elecciones presidenciales de 2018, representa una audaz e inteligente iniciativa política, muy propia y característica tanto del movimiento indígena mexicano más avanzado, como también del creativo movimiento indígena neozapatista. Y más allá del destino concreto que esta iniciativa pueda tener en el futuro inmediato y cercano —dado el muy alto grado de corrupción y de descomposición de toda la clase política mexicana, y del fallido Estado mexicano actual—, ella es importante porque revela el también muy elevado nivel de madurez que hoy han alcanzado los pueblos y los movimientos indígenas de México y de América Latina, en la definición de sus propios perfiles identitarios como pueblos y como movimientos, pero también en el

establecimiento de sus demandas, objetivos y reivindicaciones específicas fundamentales.

Gran madurez y elevado desarrollo del actor social indígena, que se explica por los profundos y radicales cambios, de verdadera larga duración histórica, que los pueblos indios y originarios de todo el planeta han vivido después de la irrupción de la cataclísmica revolución cultural mundial de 1968. Cambios que se desplegaron en múltiples registros temporales de la historia, y que nos remiten a procesos, situaciones y sucesos de corta, de mediana y de larga duración, involucrando lo mismo a los efectos inmediatos de esa revolución mundial de 1968, que a procesos complejos como los de la crisis de la hegemonía estadounidense, el colapso definitivo del liberalismo, los procesos de descolonización del mundo desarrollados en los siglos XIX y XX, o la crisis terminal del sistema capitalista mundial, pero también e incluso más allá, al resquebrajamiento de los milenarios fundamentos del racismo, o en otro caso del persistente y también secular temor y distanciamiento frente al “otro”, frente al diferente o diverso de uno mismo.

Cambios y mutaciones profundos de la condición del sujeto indígena en la sociedad, así como de su rol social y de su protagonismo político y social específicos, que además de expresarse ejemplarmente en la iniciativa mencionada de la Candidatura

de una mujer indígena, permiten también definir los perfiles particulares que hoy presenta la cuestión indígena en México y en América Latina. Cuestión indígena que engloba tanto al estatuto de los pueblos indios dentro de las actuales sociedades latinoamericanas, como también al papel actual y futuro de los movimientos indígenas de nuestro semicontinente, en toda su vasta gama de expresiones y posiciones hoy reconocibles.

Revisemos entonces, primero el sentido radicalmente *anticapitalista* que tiene esta iniciativa reciente del Congreso Nacional Indígena, para después analizar cómo es que ella refleja los resultados contemporáneos de esos cambios y mutaciones de mediana y de larga duración antes referidos, que han sido vividos y protagonizados por los pueblos originarios y por los movimientos indígenas de México y de América Latina, después de los acontecimientos-ruptura de 1968 y también del 1 de enero de 1994.

UNA INICIATIVA NI ELECTORAL NI LIMITADAMENTE POLÍTICA, SINO RADICAL Y ANTICAPITALISTA.

Si leemos con cuidado todos los Comunicados emitidos por el EZLN, por el CNI, y a veces por ambos, desde octubre de 2016 y hasta hoy¹, podremos comprender más fácilmente el sentido profundamente *anticapitalista* de la iniciativa de la Candidatura Independiente de una mujer indígena, de María de Jesús Patricio Martínez, a la presidencia de México en el año de 2018. Candidatura que a veces de

buena fe y por falta de información, y en otras ocasiones de mala fe y para tratar de deslegitimar al CNI y al EZLN, y legitimar a los distintos partidos de la degradada y corrupta clase política mexicana, ha sido mal comprendida o mal interpretada de distintas formas.

Pero frente a estas malas interpretaciones, basta recordar que los neozapatistas han dicho desde hace muchos años, y lo han repetido recientemente, que su lucha “no es por el poder”, que no lo buscan, y que lo que ellos están intentando cambiar no es a una persona ni a un partido en el poder, sino que su objetivo es cambiar el sistema social capitalista mundial que todos padecemos hasta hoy. Por eso, una de sus consignas principales ha sido, desde enero de 1994, la de que su lucha es para obtener “¡Para todos todo, para nosotros nada!”, y por eso, desde esa misma fecha han planteado sus once y luego trece demandas radicalmente *anticapitalistas*, que no son las demandas solo de los indígenas y ni siquiera solo del pueblo de México o de los pueblos de América Latina, sino que son en realidad las *demandas universales*, centrales y urgentes, de absolutamente todos los pueblos, las clases oprimidas y los sectores subalternos del planeta entero, como lo demostraron, por ejemplo, las distintas rebeliones de 2011 que poblaron la geografía de casi todo el mundo, con sus múltiples y diversas expresiones concretas².

Por eso ahora, el CNI y el EZLN han repetido que esta lucha, que se dará en 2017 y 2018, no es una lucha por la “búsqueda de votos y de cargos”, sino que es una lucha



CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO... CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...

¹ Nos referimos a los Comunicados que arrancan con el texto “Que retiemble en sus centros la tierra”, del 14 de octubre de 2016, y que se prolongan hasta hoy, todos consultables en el sitio en internet de *Enlace Zapatista*: <http://www.ezln.org.mx>.

² Sobre el carácter radicalmente anticapitalista de las once/trece demandas neozapatistas, y sobre su carácter como agenda universal de las demandas de todas las luchas antisistémicas actuales, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanual del buen rebelde*, Ed. El Viejo Topo, Barcelona, 2015.

radical anticapitalista en la que, los que la apoyamos, “Vamos por todo”, es decir vamos por las fábricas para los obreros, por las tierras para los campesinos que las trabajan, por los territorios para los pueblos originarios, y por las ciudades para los que las habitan, pero también por una vivienda digna para todos los de abajo, por alimentación suficiente para todos los desamparados y por salud completa y gratuita para todos los trabajadores, lo mismo que por autonomía, libertad, justicia y democracia para todo el México de abajo³.

En cambio, en la concepción de los compañeros del EZLN, y también del CNI, y tal y como lo ha afirmado el Subcomandante Insurgente Moisés, la lucha por la autonomía es la lucha porque ellos sean capaces de decidir por ellos mismos, y sin que nadie de fuera venga a decirles cómo hacerlo, la forma en la que van a construir toda su vida entera, el modo en que quieren edificar su propia sociedad, en absolutamente todas las dimensiones y realidades que la misma abarca...

modos específicos.

Lucha por este ambicioso objetivo anticapitalista, la conquista para todos de la *autonomía global integral*, que no se reduce a la limitada definición jurídica de la autonomía, como el hecho de autogobernarse de acuerdo a sus propias leyes, ni tampoco a la igualmente reducida autonomía sólo política, de ser independientes frente al Estado o de elegir por sí mismos a sus propias autoridades o formas de gobierno específicas. Ni tampoco a la también acotada y

reformista autonomía antropológica o identitaria, de reivindicar su lengua, sus usos y costumbres, o su cosmovisión del mundo particular, formas todas de autonomía que pueden fácilmente ser recicladas y absorbidas por el capitalismo, e integradas dentro de su lógica sin mayores problemas.

En cambio, en la concepción de los compañeros del EZLN, y también del CNI, y tal y como lo ha afirmado el Subcomandante Insurgente Moisés, la lucha por la autonomía es la lucha porque ellos sean capaces de decidir por ellos mismos, y sin que nadie de fuera venga a decirles cómo hacerlo, la forma en la que van a *construir toda su vida entera*, el modo en que quieren

reformista autonomía antropológica o identitaria, de reivindicar su lengua, sus usos y costumbres, o su cosmovisión del mundo particular, formas todas de autonomía que pueden fácilmente ser recicladas y absorbidas por el capitalismo, e integradas dentro de su lógica sin mayores problemas.

En cambio, en la concepción de los compañeros del EZLN, y también del CNI, y tal y como lo ha afirmado el Subcomandante Insurgente Moisés, la lucha por la autonomía es la lucha porque ellos sean capaces de decidir por ellos mismos, y sin que nadie de fuera venga a decirles cómo hacerlo, la forma en la que van a *construir toda su vida entera*, el modo en que quieren

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...  CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...



³ Sobre estas tesis planteadas, cfr. los textos del Subcomandante Insurgente Galeano, "Una historia para tratar de entender", del 17 de noviembre de 2016, y "Lecciones de geografía y calendarios globalizados", del 14 de abril de 2017, y del Subcomandante Insurgente Moisés, "Palabras del EZLN el 1 de enero de 2017 en la clausura de la Segunda Etapa del Quinto Congreso del CNI", y "Palabras de Clausura del Seminario de Reflexión Crítica 'Los Muros del Capital, las Grietas de la Izquierda'", del 15 de abril de 2017, todos ellos incluidos en el sitio de *Enlace Zapatista* antes citado.

*edificar su propia sociedad, en absolutamente todas las dimensiones y realidades que la misma abarca, y por ende, esa autonomía global e integral, que incluye lo mismo a la autonomía económica que a la autonomía educativa, a la autonomía en el arte, la ciencia y la cultura, que a la autonomía en sus relaciones de género y en su vida social en general, pasando por la autonomía en los campos de la salud, de la comunicación, del comercio, del gobierno, o de la relación con la Madre Tierra y el Territorio, además naturalmente de la autonomía jurídica, política e identitaria, antes mencionadas*⁴.

Lucha anticapitalista por la conquista de esa verdadera e integral autonomía global y radical, respecto de la cual la Candidatura Independiente no es más que un momento o etapa, un camino hoy posible y realizable, de algunos pasos importantes hacia ese objetivo general. Momento que es muy fácil de comprender si recordamos las lecciones de la experiencia neozapatista de La Otra Campaña, desarrollada entre 2005 y 2007, y que a pesar de desarrollarse en su primera fase de manera paralela a las campañas electorales de 2006, era en realidad su clara antípoda⁵.

Pues esa audaz iniciativa de La Otra Campaña, fue en su momento el proceso de deslinde radical frente a las campañas electorales de toda la degradada y corrupta clase política mexicana, junto a la denuncia y demostración de cómo todos los partidos nos llevaban, con sus propuestas, a un verdadero callejón sin salida y a la

reproducción de “más de lo mismo”, frente a lo cual La Otra Campaña levantó su propuesta de crear una red nacional de rebeldías anticapitalistas en todo México, objetivo que se logró ampliamente, y que más allá de despertar el miedo y la rabia de todas las clases dominantes mexicanas, logró articular el esqueleto de lo que hoy es el vasto, muy vivo y siempre creciente movimiento, nacional e internacional, de La Sexta.

Ahora se trata de repetir una experiencia similar a la de La Otra Campaña, pero en una escala más amplia y con objetivos más ambiciosos. Pues la red nacional de rebeldías anticapitalistas ya está creada y funcionando, y respaldando al neozapatismo mexicano y al CNI, y por eso, ahora la iniciativa de la Candidatura Indígena Independiente será otra vez un deslinde radical y una denuncia ilustrativa de la miseria e ineptitud de la clase política mexicana, junto a la demostración de que por la vía electoral y por la vía de la política tradicional y dominante, no hay ni salida posible a la crisis múltiple que hoy padecemos, ni tampoco solución alguna a los grandes problemas nacionales. Y que por eso, la propuesta radical anticapitalista del CNI y del EZLN, que hoy se expresa y difunde en la campaña de la Candidata María de Jesús Patricio Martínez, es la de que todos los sectores y clases subalternos de México deben de autoorganizarse y de articularse desde abajo y a la izquierda, para, entre todos, hacer saltar desde abajo y



⁴ Para esta definición de la autonomía en la concepción neozapatista, y por citar sólo un ejemplo entre muchos otros posibles, cfr. las "Palabras del Teniente Coronel Insurgente Moisés", del 3 de enero de 2007, publicadas en la revista *ContraHistorias*, núm. 8, 2007, pp. 47-54, en especial la p. 47. Y sobre algunas de sus implicaciones principales, véase también Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Mandar obedeciendo. Las lecciones políticas del neozapatismo mexicano*, Ed. ContraHistorias, 13ª. edición, México, 2016.

⁵ Sobre este sentido crítico de la iniciativa de La Otra Campaña, cfr. el número 6 de la revista *ContraHistorias*, de 2006, dedicada precisamente a este tema. Véase también Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Chiapas, Planeta Tierra*, Ed. ContraHistorias, 6ª. edición, México, 2010.

destruir en pedazos el Gobierno, el Estado y el poder político actuales, para en su lugar construir un gobierno que 'mande obedeciendo'. Y también para apoderarse directamente de las fábricas, de los campos, de los territorios y de las ciudades, e iniciar en todo México la construcción de la *autonomía global integral*, por parte de todas las clases y sectores populares y subalternos de nuestro país.

Entonces, y enmarcados en el horizonte de estos objetivos generales del EZLN y del CNI, los objetivos inmediatos de esta Candidatura Independiente de una compañera indígena son principalmente tres. El primero, urgente y decisivo, es del de *visibilizar* frente a todo el pueblo mexicano, el proceso hoy en marcha no sólo de despojo brutal y de represión de los pueblos indígenas de nuestro país, sino también el verdadero riesgo de exterminación y de desaparición de esos mismos pueblos indígenas. Porque en la ofensiva despiadada que el capitalismo despliega hoy desesperadamente, para la búsqueda y obtención de nuevas mercancías, nuevas materias primas y nuevas ramas de producción subsumibles bajo su control, el obstáculo principal son esos pueblos indígenas de América Latina y de todo el planeta.

Porque según datos de la Organización Internacional del Trabajo, el 60% de los recursos naturales de todo el planeta está hoy en los territorios que ocupan los trescientos millones de personas que actualmente constituyen a la población indígena mundial⁶. Y en América Latina, es también en los territorios que ocupan los sesenta millones de indígenas latinoamericanos, en donde se ubican los bienes y valores de uso

que hoy codicia, insaciable y sanguinario, el capital transnacional y el capital latinoamericano, es decir, en donde se ubican el agua, el viento, los nuevos metales industriales, y los bosques y selvas que albergan los recursos bióticos aun no explotados comercialmente por el capital, los que serán la base de las industrias química, farmacéutica, alimenticia, textil, etc., del inmediato y cercano futuro por venir. Por eso, un primer objetivo inmediato de la Candidatura Independiente del CNI, es el de hacer evidente a todo el pueblo de México este riesgo terrible de aniquilación de los pueblos indígenas, llamando a detenerlo radicalmente y de inmediato.

El segundo objetivo, ya antes mencionado, es el de denunciar y evidenciar la miseria de toda la clase política mexicana, sumida hoy en un proceso indetenible de degradación y de corrupción galopantes. Porque como lo han planteado el CNI y el EZLN, la clase política de nuestro país ha caído ya tan bajo, que en ocasiones no es capaz ni siquiera de respetar y hacer valer sus propias y muy limitadas reglas del juego electoral y del juego político. Por eso, es claro ahora que recurriendo a sus marrullerías y a sus prácticas y trampas habituales, esa corrupta clase política mexicana está intentando impedir el registro de la Candidata Indígena Independiente. Y es muy posible que después, según las circunstancias, tratará eventualmente también de invalidar su campaña y anularla, o también, si lo anterior no le es posible, de hacerle fraude en las elecciones, o finalmente y si todo lo anterior fracasa, de hacerle el vacío político y general para impedirle gobernar. Algo que los compañeros neozapatistas habrían ya previsto desde antes



⁶ Sobre estos datos importantes, cfr. el texto del Subcomandante Insurgente Marcos, "Siete piezas sueltas del rompecabezas mundial", incluido ahora en el libro *Escritos sobre la guerra y la economía política*, Ed. Pensamiento Crítico Ediciones, México, 2017, en particular la página 107.

de arrancar toda esta iniciativa actual del CNI⁷.

Lo que en cualquiera de los escenarios planteados, servirá para mostrarle y demostrarle al pueblo mexicano la bancarrota y debacle total de esa clase política nacional, pero también para mostrarle que por la vía electoral y por la vía política tradicional no hay posibilidad alguna de intentar detener la tormenta que ya padecemos y que se agrava día con día, ni de buscar salidas reales e inteligentes a esta catastrófica y cada vez más dura situación de crisis global y general.

Por último, el tercer objetivo inmediato, es el de volver a plantearle a las clases y los sectores subalternos de México, que si ni la vía electoral ni el camino de la política tradicional son alternativas de solución real y de salida viable de la profunda crisis global que hoy padecemos, entonces la única opción posible es la de la proliferación masiva y generalizada de los procesos de autoorganización de la gente, de la lucha general por la construcción de la propia autonomía global integral, edificada desde abajo y a la izquierda.

Porque si todos los grupos, sectores y clases del abajo social asumen la consciencia y la convicción de que no hay ni Salvadores ni Mesías, ni otras clases o movimientos

sociales que vendrán a pelear por ellos y a liberarlos, sino que su emancipación tiene que ser obra de sí mismos, y de sus propios combates y conquistas específicos, entonces se multiplicarán y reproducirán a todo lo largo y ancho del país diferentes experiencias de lucha por la autonomía y la autogestión, y luego distintos esfuerzos de construcción de las mismas, las que al hermanarse y articularse en un movimiento cada vez más vasto y diverso, acumularán la fuerza necesaria para echar abajo todo el sistema capitalista mexicano en su conjunto, y en absolutamente todos los niveles de la totalidad social.

También, y más allá del destino concreto que pueda correr esta inteligente y creativa iniciativa de la Candidatura Indígena del CNI, apoyada por el EZLN, ella es igualmente importante como "síntoma" o "indicio" revelador de los efectos principales que han tenido las múltiples mutaciones de mediana y sobre todo de larga duración, respecto de la cuestión indígena, mutaciones que se desencadenaron a partir de la simbólica fecha de 1968, para coagularse y definirse bajo nuevas configuraciones después de la también simbólica y fundamental fecha del 1 de enero de 1994. Veamos con más detalle estas múltiples mutaciones.



⁵ Por eso, el Subcomandante Insurgente Galeano dice que ellos le dijeron al CNI, al plantearle la propuesta de la Candidatura de una Mujer Indígena para el 2018, "Que no van a ganar porque el sistema electoral en México está hecho para beneficiar a los partidos políticos, no para la ciudadanía. Que, si ganan, no se los van a reconocer, porque el fraude no es una anomalía del sistema electoral mexicano, es su columna vertebral, su esencia. Que si ganan y los reconocen, no van a poder hacer nada trascendental, porque allá arriba no hay nada que hacer. Las cuestiones fundamentales de la maltrecha nación mexicana no se deciden ni en el poder ejecutivo, ni en las cámaras legislativas, ni en el poder judicial. El Mandón no tiene cargo visible y despacha en las catacumbas del poder financiero internacional. Y que no a pesar de todo lo anterior, sino precisamente por todo lo anterior, podían y debían hacerlo. Porque su acción iba a significar no sólo un testimonio de inconformidad, sino un desafío que seguramente encontraría eco en los muchos *abajos* que hay en México y en el mundo, que podría generarse un proceso de reorganización combativa no sólo de los pueblos originarios, también de obreros, campesinos, empleados, colonos, maestros, estudiantes, en fin, de toda esa gente cuyo silencio e inmovilidad no es sinónimo de apatía, sino de ausencia de convocatoria", en el texto "Una historia para tratar de entender", ya antes citado.

**ANTES Y DESPUÉS
DE 1968: LAS
MUTACIONES DE
MEDIANA Y LARGA
DURACIÓN DE LA
CUESTIÓN INDÍGENA
EN AMÉRICA LATINA.**

Immanuel Wallerstein ha planteado en varios de sus textos principales, que la fecha emblemática de 1968 no es solamente la fecha que simboliza a la Revolución Cultural Mundial, la que en los años sesenta y setenta del siglo XX transformó completamente todas las estructuras de la reproducción cultural de todas las sociedades del planeta, sino también el momento de inicio de la decadencia hegemónica de Estados Unidos dentro del sistema-mundo, lo mismo que el comienzo del proceso de colapso definitivo del liberalismo como ideología consensual, cohesionante y dominante, dentro de la geocultura del entero sistema-mundo capitalista. Pero también y más en general, el punto de apertura de la etapa de la crisis terminal o estructural del capitalismo, es decir, del inicio de una vasta y compleja transición histórica, que combina la crisis y el colapso progresivo de todas las estructuras constitutivas del sistema capitalista mundial, con la emergencia embrionaria de algunos de los elementos del nuevo sistema histórico que muy pronto habrá de sustituir a la civilización capitalista en todo el planeta⁸.

Al mismo tiempo, y un siglo y medio atrás, Marx había también explicado en sus obras que el fin de la sociedad burguesa capitalista

...los cambios de mediana, pero sobre todo de larga duración que después de 1968, se han dado respecto de la figura misma del indígena y de lo indígena, y con ello, de la condición y papel tanto de los pueblos indios como de los movimientos indígenas del mundo, de América Latina y de México.

no sería, simplemente, un tránsito equivalente al del paso de la sociedad feudal a la sociedad burguesa moderna, sino algo más complejo, pues simultáneamente a la transición de la sociedad burguesa a la sociedad comunista, se daría también el paso de toda la familia de sociedades divididas en clases sociales a nuevas formas de sociedad otra vez comunitarias, y en donde ya no existirían ninguna clase social ni ningún antagonismo de clase. E incluso, y en un tercer nivel más profundo, estos dos pasajes mencionados se acompañarían también con un tercer tránsito, que nos llevaría desde la larga 'prehistoria humana' o reino de la necesidad natural, hacia el verdadero reino de la libertad y al inicio de la verdadera historia humana.

Tesis compleja sobre la etapa más reciente del desarrollo del capitalismo y de su crisis histórica terminal, que explican tanto la excepcional *densidad* histórica de los tiempos que ahora vivimos, como también la enorme dificultad para acometer la construcción del nuevo mundo, ya no capitalista, ni clasista, ni prehistórico, que se plantean todos los movimientos anticapitalistas y antisistémicos del mundo. Densidad histórica extraordinaria que está en la raíz de las profundas y muy vastas mutaciones diversas que ahora presenciamos, y también, entre muchas otras, de aquellas que se refieren a los

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...  CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...



⁸ Sobre todos estos procesos mencionados, que se sintetizan en la fecha simbólica de 1968, y en especial sobre la caracterización de esa crisis terminal del capitalismo, cfr. Immanuel Wallerstein, *Después del liberalismo*, Ed. Siglo XXI, México, 1996, y *La crisis estructural del capitalismo*, Ed. Quimantú, Santiago de Chile, 2016, y también Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Para comprender el mundo actual*, Ed. Instituto Politécnico Nacional, México, 2010, y *América Latina en la Encrucijada*, Ed. Contrahistorias, 7ª. edición, México, 2009.

cambios de mediana, pero sobre todo de larga duración que después de 1968, se han dado respecto de la figura misma del indígena y de lo indígena, y con ello, de la condición y papel tanto de los pueblos indios como de los movimientos indígenas del mundo, de América Latina y de México.

Mutaciones de largo aliento histórico que nos remiten, para su adecuada explicación, también a múltiples registros histórico-temporales, lo mismo que a diversas realidades, niveles y contextos sociales específicos. Revisemos esas mutaciones principales, para tratar de entender a partir de ellas, los nuevos y originales perfiles que hoy presenta la cuestión indígena en América Latina y en México, los que como marco general sustentan a la iniciativa ya referida del CNI, secundada enérgica y activamente por el EZLN.

* * *

Como todo problema complejo, el tema de los cambios profundos de la cuestión indígena en América Latina, posteriores a 1968, convoca para su explicación adecuada a una multiplicidad diversa de factores y de procesos. Y en este caso particular, y dado que esa cuestión indígena tiene que ver con temas tan vastos y generales como el del racismo y el miedo a lo diferente, pero también con temas más concretos y acotados como el de la formación compulsiva y autoritaria de los Estados Nacionales, o la construcción de vínculos capitalistas de tipo colonial entre Estados modernos burgueses, entonces esos cambios vividos por la situación y el estatuto de lo indígena y de los indígenas después de 1968, nos obliga a

analizar este problema con una mirada larga y de amplio respiro, es decir, desde los horizontes braudelianos de la larga duración histórica⁹.

Entonces, situados desde ese observatorio privilegiado de la larga duración, y tomando en cuenta la hipótesis de Wallerstein sobre los múltiples procesos que se condensan en la fecha simbólica de 1968, así como las tesis de Marx sobre la triple transición histórica que se despliega en torno al colapso final del capitalismo, es posible reconocer todo un haz de líneas de evolución y de transformación que convergen en la etapa de transición histórica que es el nudo que corre desde 1968 hasta 1994, y que se vinculan directamente con nuestro tema de las mutaciones profundas y de larga duración que vive la cuestión indígena en general, y en particular en la América Latina contemporánea.

La primera de esas líneas nos remite a la entera historia humana y a un trazo milenar que la caracteriza hasta hoy, y que es el del relativo temor o distancia frente al otro, el distanciamiento preventivo frente a lo diferente, en la medida en que es algo desconocido e ignorado. Un miedo frente a la alteridad disímil de la propia identidad, que se reitera y arrastra a lo largo de todas las etapas de la historia humana vivida hasta hoy, y que puede adoptar distintas formas, que van desde la curiosidad y la apertura preventiva y cautelosa, hasta el intercambio distanciado, la cerrazón, la defensa, el rechazo no violento o la autoprotección. Una distancia preventiva o lentamente procesada, junto a una cautelosa apertura, que solo en casos extremos deriva en la violencia, el enfrentamiento directo y la



CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO... CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...

⁹ Sobre esta perspectiva de la larga duración histórica, y sobre la teoría de los diferentes tiempos históricos, cfr. Fernand Braudel, "Historia y ciencias sociales. La larga duración", en *Escritos sobre historia*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1991. Véase también, Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Fernand Braudel y las ciencias humanas*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2017, y "A longa duração: in illo tempore et nunc", en *Revista de Historia Das Ideias*, núm. 18, Coimbra, 1996.

guerra¹⁰.

Pero gracias a la universalización histórica que desarrolla el capitalismo, y a pesar de que se trata de una universalización sesgada hacia la imposición del modelo europeo-occidental, y también de una universalización contradictoria, que se ha impuesto de modo autoritario y violento mediante la conquista militar y el sometimiento de los pueblos y las civilizaciones de todo el planeta, gracias a esa universalización histórica, el planeta tierra se ha vuelto ahora totalmente finito, y los distintos pueblos, y culturas, y civilizaciones humanas, concurren ahora como partes integrantes y diversas de una verdadera literatura mundial, de una historia igualmente planetaria, de una cultura mundial, y más en general, de una verdadera y estricta especie humana constituida hoy como real humanidad.

Por eso, y gracias al hecho de que todas las “diferentes” versiones de lo humano que pueblan el globo terráqueo, se han conocido ya y están cada vez más interconectadas, y son cada vez más interdependientes entre sí, entonces es posible plantear que, con la crisis terminal del capitalismo y con la apertura de la posibilidad de una nueva sociedad ya no capitalista, ni clasista, ni prehistórica, está empezando a disolverse esa distancia preventiva frente a la alteridad, ese miedo del otro desconocido. Lo que abre la posibilidad, en el plano más profundo posible, de un resurgimiento y nueva emergencia de los pueblos originarios y de los pueblos indios, –aunque naturalmente no solo de ellos–, que no provoque las antiguas reacciones de temor y desconfianza referidas, ni tampoco el distanciamiento cauteloso y preventivo frente a ellos, sino que

les permita ubicarse como nuevos actores, importantes, e incluso en ocasiones hasta protagónicos y centrales, de todas las sociedades del mundo, y también de las sociedades de América Latina.

Una segunda curva evolutiva, es la que se refiere a las múltiples herencias derivadas de la existencia de la estructura de la sociedad actual como una sociedad claramente *clasista*. Y entre ellas, la primera está directamente conectada con la primera curva evolutiva antes referida, pues se trata de la crisis terminal del *racismo*, la que también a partir de 1968 se hace evidente en todo el mundo a través de múltiples expresiones. Porque el racismo es una de las tantas relaciones seculares y milenarias que derivan del surgimiento de las clases sociales y de las sociedades de clase, igual que el patriarcado y el machismo, o la propiedad privada en general, o las visiones religiosas del mundo, o la antítesis entre el campo y la ciudad, entre otras varias jerarquías sociales que generan esas sociedades divididas clasistamente. Porque el miedo preventivo frente a lo otro y lo diferente, que es hasta cierto punto lógico y natural en las sociedades atomizadas y aisladas de antaño, se convierte, con el nacimiento de las clases sociales, en la actitud racista de desprecio y de inferiorización del otro, y con ello, en el deseo de su sometimiento y humillación, que son los elementos que fundamentan el racismo en su definición más general.

Pero si con la crisis terminal del capitalismo, viene también el colapso de todas las estructuras que acompañan a las sociedades clasistas, entonces 1968 es también el inicio de la debacle de toda actitud racista hacia el otro y de todo racismo posible, lo que explica fenómenos como el

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...  CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...



¹⁰ Sobre este complejo tema, que ha sido muy discutido en los años recientes, es siempre útil revisar los textos de Norbert Elías, *Establecidos y marginales*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2016, y también *Compromiso y distanciamiento*, Ed. Península, Barcelona, 1990.

fin del *apartheid* en Sudáfrica, o el movimiento de los Panteras Negras en Estados Unidos, igual que la proliferación de movimientos antiracistas en Europa y Estados Unidos, o la popularización de lemas como los de “Black is beautiful” o “Lo naco es chido”, o “Lo cholo es chala”. Y también, la afirmación reivindicativa de lo indígena frente al racismo secular y profundo de todas las sociedades latinoamericanas.

E igualmente, y puesto que al colapsar el esquema clasista de las sociedades, colapsan con él las estructuras que lo acompañan, entonces la crisis del patriarcado y del machismo hace posible, entre millones de otras expresiones, que el CNI proponga hoy a una *mujer indígena* como su Candidata Independiente. Pero también, la crisis de la propiedad privada en general, ha hecho posible que brille y se afirme en toda su riqueza y profundidad la concepción indígena, antiinstrumental y antiutilitarista, de concebir a la tierra como “Madre Tierra”¹¹. Y del mismo modo, el cercano fin de la religión y de toda visión religiosa del mundo, permite cuestionar y plantear la superación del síndrome “evangelizador” y “catequizador” con el que todos los no

indígenas (incluidos muchas veces las propias izquierdas latinoamericanas, y los propios intelectuales simpatizantes de los movimientos indígenas), se han acercado y se acercan a los pueblos indios y a los movimientos indígenas de América Latina¹². Y con ello, también la posibilidad de reconocer la riqueza y complejidad de las cosmovisiones indígenas del mundo, equivalentes en todos los sentidos a la cosmovisión europeo-occidental del mundo, y en algunos puntos concretos, incluso claramente superior a ella.

También, y en la medida en que se cuestiona igualmente la antítesis entre el campo y la ciudad, se pone en cuestión la jerarquía de lo urbano sobre lo rural, abriendo el espacio para que se reafirmen, después de 1968, la importancia de los actores y de los movimientos *campesinos*, la que desde algunos años antes había sido ya planteada, respecto de las estrategias revolucionarias necesarias para la transformación social radical, por autores como Mao Tse Tung, Frantz Fanon, o Ernesto Che Guevara¹³. Y junto a ello, para que pueda afirmarse también, por primera vez, la importancia fundamental de los movimientos indígenas en ese proceso del



CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO... CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...

¹¹ Sobre este punto de la compleja concepción indígena de la Madre Tierra, cfr. Subcomandante Insurgente Moisés, “Economía Política I. Una mirada desde las comunidades zapatistas”, y “Economía Política II. Una mirada desde las comunidades zapatistas”, ambos incluidos en el libro *El pensamiento crítico frente a la hidra capitalista I. Participación de la Comisión Sexta del EZLN*, Ed. EZLN, México, 2015, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Los movimientos antisistémicos de América Latina y su lucha por la tierra en el siglo XXI”, en *ContraHistorias*, núm. 13, 2009.

¹² Sobre este “síndrome del evangelizador”, mucho más difundido todavía de lo que uno podría creer, cfr. Subcomandante Insurgente Marcos, “Siete vientos en los calendarios y geografías de abajo. Tercer viento: un digno y rabioso color de la Tierra”, del 3 de enero de 2009, en el sitio *Enlace Zapatista*, ya citado.

¹³ Es interesante observar como Mao Tse Tung, Frantz Fanon y el Che Guevara, todos antes de 1968, van a reivindicar desde diversos horizontes, el papel de los campesinos dentro de la Revolución, y con ello, de la relevancia de los movimientos campesinos rebeldes dentro de los procesos revolucionarios de cambio social (Cfr. a título de simples ejemplos, Mao Tse Tung, “Informe sobre una investigación del movimiento campesino en Junán”, en *Obras Escogidas de Mao Tse Tung*, Tomo I, Ediciones en Lenguas Extranjeras, Pekín, 1971, Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 2001, y Ernesto Che Guevara, *La guerra de guerrillas*, Ed. Ocean Sur, Bogotá, 2007). Con lo cual abonan el terreno en el cual, después de 1968, podrá también afirmarse el actor social indio y el movimiento indígena, el que si bien es igualmente campesino, lo es con una especificidad irreductible a lo puramente campesino.

cambio revolucionario global.

Una tercera línea evolutiva, que entra en crisis también hacia 1968, es la que nos remite a la crisis terminal del capitalismo ya antes evocada, la que al manifestarse múltiplemente, da lugar también a varios procesos de crisis importantes que se condensan en 1968, para generar otras tantas mutaciones de la situación actual de los indígenas en el mundo, y en particular en América Latina. La primera de esas manifestaciones, es la de la crisis de la estructura del Estado-Nación que la burguesía construyó, y que en el último medio siglo transcurrido, hace aguas y se hunde por todas partes y en todo el planeta.

Porque es importante recordar que para su construcción, ese Estado-Nación negó todas las identidades civilizatorias preexistentes a su afirmación, y entre ellas, también la condición indígena, afirmando que todos los habitantes de un determinado territorio nacional no eran ni indios, ni negros, ni criollos, y tampoco serranos o montañeses, o costeños, ni pobres o ricos, o pertenecientes a tal o cual casta o clase social, sino por encima de todo, bolivianos o mexicanos, o peruanos, o argentinos, y en otro caso españoles o franceses, o italianos, o austriacos. Con lo cual los pueblos indios de América Latina fueron *invisibilizados* bajo su etérea y supuesta condición de ciudadanos de tal o cual país latinoamericano.

Pero con la crisis terminal del capitalismo viene también la crisis terminal de los Estados-Nación y de todo nacionalismo, lo que elimina la invisibilización nacional-ciudadana de los pueblos y de los movimientos indios, y les permite afirmar de nuevo su propia identidad civilizatoria

profunda, en tanto tales pueblos y movimientos indígenas. Lo que indirectamente, dará lugar a las versiones políticamente correctas y para nada anticapitalistas, de la transformación de algunos gobiernos “progresistas” latinoamericanos en supuestos Estados ‘plurinacionales’ y ‘multiétnicos’, pero también a la reivindicación radical y anticapitalista, asumida desde abajo y a la izquierda, de la Nación Mapuche en pie de lucha, o de las Nacionalidades indígenas del Ecuador por parte de ciertos sectores radicales de la CONAIE, o también de la identidad indígena rebelde del neozapatismo mexicano y del CNI de México.

Una segunda manifestación de la crisis terminal del capitalismo, que se despliega tímida e inicialmente desde el siglo XIX y que se afirma masiva y generalizadamente durante el siglo XX, para condensarse en torno de la fecha emblemática de 1968, es la de la progresiva crisis del esquema colonial capitalista, del colonialismo específicamente capitalista, el que durante todo el siglo XX irá siendo progresivamente condenado y abandonado, para dar lugar a la completa descolonización del mundo. Pero descolonización no quiere decir para nada real independencia, como lo ha subrayado Immanuel Wallerstein respecto de las mal llamadas “Independencias de América Latina” del siglo XIX, o de África y Asia en el siglo XX¹⁴.

Y la razón profunda de esa descolonización del mundo, está en el hecho de que en determinadas circunstancias, el aparato de dominación colonial deja de ser necesario, e incluso funcional al capitalismo, pues el mismo implica una ocupación militar y

¹⁴ Sobre este punto cfr. Immanuel Wallerstein, *El moderno sistema-mundo*, Tomo III, Ed. Siglo XXI, México, 2011, en especial el capítulo 4, y *África. The politics of unity*, Ed. Random House, Nueva York, 1967.

logística de las colonias que es cara, complicada y onerosa, por lo que en el siglo XIX en América Latina, y en el siglo XX en el resto del planeta, ella se vuelve inútil y obsoleta, siendo abandonada por el propio sistema capitalista mundial. Pues ahora es posible, más efectivo y barato, y también más funcional, eliminar el vínculo colonial y dejar subsistir en cambio la dependencia económica,

...la identidad indígena de los pueblos de América Latina, con toda su complejidad y su riqueza, del nosotros comunitario, de la democracia directa y asamblearia, del inteligente principio del 'Mandar Obedeciendo', de la lógica del buen vivir, y de la concepción de la Madre Tierra, ya antes referidos.

social, cultural, política y geopolítica, algo que no era posible en los siglos XVI, XVII y XVIII, de afirmación y consolidación del capitalismo mundial.

Entonces, con esta crisis del colonialismo específicamente capitalista, se hace posible también cuestionar el dominio absoluto y la supuesta superioridad del modelo de la civilización europea y occidental, modelo cuya fallida y desigual imposición acompañó a dicho esquema colonial capitalista. Pero si el mundo se descoloniza y si se cuestiona la falsa supremacía de lo europeo y de lo occidental, entonces se vuelve posible, más fácilmente, reivindicar otras civilizaciones, otros esquemas civilizatorios y otros caminos de construcción de lo humano, y también de “modernización” de la sociedad, y de acceso y construcción de la propia modernidad, y con ello, la emergencia y afirmación de muchas otras identidades civilizatorias, y entre ellas, la identidad indígena de los pueblos de América Latina, con toda su complejidad y su riqueza, del nosotros comunitario, de la democracia directa y asamblearia, del inteligente principio del 'Mandar Obedeciendo', de la lógica del buen vivir, y de la concepción de la Madre Tierra, ya antes referidos.

Porque después de las dos guerras mundiales, con sus sesenta millones de muertos, y después del holocausto provocado por Hitler y los nazis, pero también después de todas las atrocidades cometidas por Estados Unidos en las docenas de guerras que él ha promovido y protagonizado en el siglo XX y hasta hoy, se ha hecho pedazos la ridícula supuesta diferencia entre naciones “civilizadas” y

“no civilizadas”, o entre pueblos civilizados y pueblos supuestamente 'bárbaros', para dar lugar a una nueva situación en la que todos los proyectos y versiones o variantes de civilización humanos posibles se encuentran en pie de igualdad absoluta, cada uno con sus virtudes y defectos específicos, pero todos como igualmente legítimos, valiosos y con muchos elementos recuperables en un futuro nuevo proyecto civilizatorio, no capitalista, ni clasista, ni prehistórico. Y entre todos ellos, también el de las ricas civilizaciones indias de América Latina.

Y dado que gracias a la crisis terminal del capitalismo se cuestionan hoy absolutamente todas sus estructuras constitutivas centrales, entonces se cuestiona igualmente toda la cohorte de sus absurdas jerarquías diversas. Pues si la familia burguesa monógama ha dejado de ser el tipo “único” y supuestamente superior del vínculo amoroso, y si la educación falsamente magistral en torno a la relación maestro-alumno se despedaza, para ser sustituida por múltiples experimentos y búsquedas pedagógicos, y si la hegemonía fuerte de un solo país cede el lugar a un claro policentrismo hegemónico, y si la clase obrera industrial deja de ser considerada como el único y exclusivo sujeto

revolucionario, para pluralizarse y multiplicarse en muchos actores, sujetos, y clases rebeldes y revolucionarios, entonces también la jerarquía ridícula de la supuesta supremacía de los blancos, de los europeos, y de los occidentales sobre todos los demás pueblos del planeta, también se desarticula y colapsa frente a nuestra propia mirada, haciendo posible una vez más, entre muchas otras cosas, la re-emergencia de lo originario y de lo indígena, dentro de América Latina y dentro de todo el mundo¹⁵.

También, una tercera manifestación directa de esta crisis terminal del capitalismo, es la que se expresa en el hecho de que frente al horizonte de su cercano e inminente colapso mundial, el sistema capitalista va a intensificar al extremo sus rasgos más terribles y negativos, es decir, su lado destructivo y violento, acrecentando en una escala antes inédita sus procesos de explotación económica, de multiplicación y polarización aguda de todas las jerarquías sociales posibles, de represión política de toda protesta y oposición, y también de exclusión social en todas sus formas. Y junto a ello, igualmente, los procesos de despojo y de robo directo de los recursos naturales reales, pero también potenciales, necesarios para el futuro desarrollo de las posibles nuevas industrias por venir.

Y como ya lo hemos mencionado antes, el 60% de esos recursos naturales hoy muy codiciados por el capitalismo voraz, como el agua, el viento, y los nuevos metales industriales, pero también de los recursos

potenciales de las nuevas materias primas y los nuevos productos químicos, textiles, farmacéuticos, alimenticios, etc., del inmediato futuro, están ubicados en territorios indígenas, lo que provoca el hecho de que los pueblos indígenas de todo el planeta sean directamente agredidos, despojados, y a veces incluso aniquilados por el propio capitalismo transnacional y nacional, poniendo a esos pueblos en la difícil y extrema encrucijada de resignarse a su propia exterminación y lenta desaparición, u organizarse conscientemente, rebelarse y luchar radicalmente por su sobrevivencia, y también por la defensa de sus riquezas y sus propios territorios ancestrales.

Y felizmente, los pueblos indios de todo el mundo, y también en especial los pueblos indios de América Latina han optado por organizarse y luchar, lo que entre muchos otros factores, explica también el nuevo protagonismo, pero incluso la radical beligerancia y combatividad de estos pueblos y movimientos indígenas latinoamericanos¹⁶, que adopta la medida que corresponde, al también enorme grado del brutal ataque y la terrible amenaza del capitalismo en contra de ellos.

La cuarta línea evolutiva que es posible reconocer, y que coagula también en la coyuntura de 1968-1994, es la del colapso definitivo del liberalismo como ideología cohesionante, consensual y dominante del sistema capitalista mundial. Pues tal y como lo ha propuesto retadoramente Immanuel

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...  CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS / LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...



¹⁵ Pensamos que uno de los autores que mejor ha percibido, y luego teorizado, las múltiples consecuencias de esta crisis actual de todos los modelos unicéntricos, basados en la jerarquía de un solo elemento, y la emergencia alternativa de nuevas situaciones policéntricas, y de competencia simultánea de varios elementos, es sin duda Michel Foucault, y eso en el conjunto de su obra, aunque más rica y agudamente, en todos sus textos anteriores a 1979.

¹⁶ Sobre este nuevo protagonismo de los movimientos indígenas de América Latina, cfr. Raúl Zibechi, *Dibujando fuera de los márgenes. Movimientos sociales en América Latina. Entrevista a Raúl Zibechi*, Ed. La Crujía, Buenos Aires, 2008, y *Movimientos sociales en América Latina. El 'mundo otro' en movimiento*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2017, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Movimientos antisistémicos. Pensar lo antisistémico en el siglo XXI*, Ed. Prohistoria, 2ª. edición, Rosario, 2012.

Wallerstein, 1989 y la caída del Muro de Berlín no representan para nada el fin del marxismo o del pensamiento crítico, o de la verdadera izquierda en general, sino más bien y por el contrario, son la fecha de caducidad histórica del consenso ideológico que el liberalismo logró establecer, progresivamente, a todo lo largo del siglo XIX, y que durante el siglo XX y hasta 1968, le permitió deformar, limitar y adaptar a su lógica, tanto a la ideología conservadora de derecha, subsumiéndola y convirtiéndola en un liberalismo de derecha, como a la ideología de izquierda, la que fue degradada y mutilada para subsumirse en la figura del liberalismo socializante, o radical, o de izquierda¹⁷.

Pero 1968 quiebra también ese consenso y dominio de la ideología liberal, y con ello, libera a la derecha y a la izquierda de su refuncionalización liberal, para provocar, de un lado, el renacimiento de una derecha belicosa, desvergonzada, clerical, atrasada y racista, que se ha manifestado claramente en el último medio siglo y que ha ganado elecciones y gobiernos en todo el planeta, y cuyo último y ridículo avatar es el impresentable Donald Trump. Pero también y de otra parte, 1968 reinyecta a la izquierda una nueva y potente radicalidad, lo que explica el surgimiento, también en los últimos cincuenta años, de los nuevos

movimientos y las nuevas izquierdas realmente anticapitalistas y realmente antisistémicas. Nuevas izquierdas posteriores a 1968, que gracias a ese carácter anticapitalista recuperado y gracias a su nueva condición antisistémica, serán ahora mucho más sensibles y receptivas para reconocer, pensar e integrar a todas las opresiones y exclusiones generadas por el capitalismo, y con ello, también al racismo, y a la invisibilización, marginación y exclusión que durante siglos vivieron y sufrieron todos los pueblos originarios del mundo, y también todos los pueblos indígenas de América Latina.

Pues si realizamos una rápida revisión de la postura que tuvieron las izquierdas de América Latina respecto de la cuestión indígena, y respecto del actor social indio antes de 1968, comprobaremos que con la única y notabilísima excepción de José Carlos Mariátegui¹⁸, esas izquierdas *ignoraron* totalmente a los pueblos indígenas, a los que en el peor de los casos simplemente ignoraban, y en el mejor de los casos subsumían bajo la figura del campesino en general, afirmando que los indígenas eran campesinos, y que por lo tanto y en tal condición, sus luchas eran las mismas luchas campesinas, y ellos debían ser parte del movimiento campesino, que era además considerado como un aliado



CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO... CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...

¹⁷ Sobre este argumento de Wallerstein, cfr. *Después del liberalismo*, ya antes citado. Si aplicamos esta tesis al caso de México, veremos que ella permite explicar en parte el largo dominio del PRI durante el siglo XX, en la medida en que el PRI representaba en México la encarnación de esa ideología liberal burguesa, lo que le permitió deformar y cooptar, subsumiéndolas, tanto a la derecha como a la izquierda mexicanas. Pero esto se quebró definitivamente en 1968, convirtiendo al PRI en un cascarón cada vez más vacío, lo que hoy es escandalosamente evidente. Sobre este punto, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Mitos y olvidos en la historia oficial de México*, Ed. Quinto Sol, 2ª edición, 2007, y *ContraHistoria de la Revolución Mexicana*, Ed. Universidad Michoacana, 2ª edición, Morelia, 2011.

¹⁸ No en vano, José Carlos Mariátegui ha sido el marxista más brillante de toda América Latina en el primer tercio del siglo XX, lugar que luego sería ocupado por José Revueltas, en el segundo tercio del siglo XX, y por Bolívar Echeverría en el último tercio. Por eso, Mariátegui ha logrado realizar un interesante esfuerzo de “nacionalizar el marxismo” en el Perú, y también mantener una postura radicalmente *anticapitalista* en sus propios tiempos. Sobre estos puntos, cfr. José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Ed. Solidaridad, México, 1969, y *Obra política*, Ed. Era, México, 1979.

importante pero secundario, del verdadero y único sujeto revolucionario, que era la clase obrera industrial. Con lo cual, a la “invisibilización” que los indígenas sufrían por parte de todos los Estados-Nación latinoamericanos, se sumó esta segunda “invisibilización” por parte de las izquierdas latinoamericanas anteriores a 1968¹⁹.

Pero gracias a 1968 y a todos los procesos antes mencionados que coagulan y se condensan en este acontecimiento-ruptura, y dada la nueva radicalidad, apertura y sensibilidad de las izquierdas latinoamericanas posteriores a 1968, es que va a comenzar un reconocimiento de lo indígena en su propia especificidad irreductible a lo campesino, y por ende, la constitución de movimientos indígenas independientes, que pueden ser aliados y solidarios con los movimientos campesinos, e incluso compartir algunas de sus principales demandas –pues los indígenas sí son también, en su gran mayoría, campesinos–, pero que a la vez plantean sus propias demandas específicas y libran sus propias batallas particulares, afirmando su identidad y sus perfiles específicos e irreductibles a lo puramente campesino.

Además, y tratándose en particular de los movimientos indígenas de América Latina, es claro que el inicio de la fase de decadencia del ciclo hegemónico estadounidense, comenzada también en 1968-1973, y que se acentúa y profundiza cada día más, y que se expresa entre muchas otras cosas en la

absurda elección de Donald Trump, abre un espacio que, si bien de modo muy contradictorio y complicado, pero también muy real, le permite a América Latina afirmar un protagonismo y centralidad relevantes que no había tenido en los últimos dos siglos, y que nos recuerda en parte los finales del siglo XVIII, cuando América Latina fue, según las palabras de Fernand Braudel, una suerte de verdadero “Tesoro del Mundo”, codiciado y disputado por todas las potencias de aquella época.

Ahora, dos siglos después, América Latina es otra vez un “Tesoro del Mundo”, pero hoy en condiciones distintas, que le posibilitan afirmar un protagonismo propio y una centralidad importante, lo que naturalmente depende de que asuma una postura realmente independiente en términos anticapitalistas, y de que se comprometa ella misma en una vía de autotransformación anticapitalista y antisistémica. Lo que junto a muchos otros grupos, sectores y clases subalternos, es justamente lo que está siendo hoy promovido e impulsado por los movimientos indígenas anticapitalistas y antisistémicos de toda América Latina.

Finalmente, una quinta curva evolutiva, se refiere directamente a la propia revolución cultural mundial de 1968 y a una parte de sus efectos inmediatos, en este caso, respecto de los movimientos sociales anticapitalistas²⁰. Pues gracias a la nueva radicalidad anticapitalista de los

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO... CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...



¹⁹ Solo a título de simples ejemplos, en torno de esta invisibilización de los indígenas en las concepciones y programas de la izquierda, cfr. el texto de Diego Rivera, “O problema indígena no México”, o las famosas “Tesis de Pulacayo” del Movimiento Trotskista Boliviano, “Bolivia: as Teses de Pulacayo”, ambas incluidas en el libro de varios autores, *O marxismo na América Latina. Uma antologia de 1909 aos dias atuais*, Ed. Fundação Perseu Abramo, Sao Paulo, 2006, pp. 153-160 y 180-195.

²⁰ Sobre los efectos inmediatos de la Revolución Cultural mundial de 1968, cfr. Fernand Braudel, “Renacimiento, Reforma, 1968: revoluciones culturales de larga duración”, en *La Jornada Semanal*, núm. 226, 10 de octubre de 1993, Immanuel Wallerstein, “1968: Revolución en el sistema-mundo. Tesis e interrogantes”, en *Estudios Sociológicos*, núm. 20, 1989, y Carlos Antonio Aguirre Rojas, “Repensando el movimiento de 1968”, y “1968 cuatro décadas después”, ambos en el libro *Para comprender el mundo actual*, ya antes citado.

movimientos de 1968, y también a la aparición en ellos de sus dimensiones y aristas específicamente antisistémicas, que ya hemos referido antes, es que dichos movimientos sociales posteriores a 1968 van a incorporar a varios nuevos actores, sectores y grupos sociales antes ignorados e invisibilizados, y entre ellos, en primer lugar, a los jóvenes, los que irrumpen con fuerza como los actores centrales de 1968, pero también a las mujeres, a los jubilados, a los desempleados, a los sin tierra, a los migrantes, a los sin papeles, a los homosexuales, a los pacifistas, a los ecologistas y a un largo etcétera, que también incluye por supuesto a los pueblos indios de América Latina.

Y junto a esta incorporación de nuevos actores y grupos sociales, se dará necesariamente la apertura de nuevos frentes de lucha y de combate, a partir de la multiplicación y pluralización de las demandas de todos esos nuevos sectores, lo que hará que todos los movimientos anticapitalistas y antisistémicos post-1968, enarboleden ya no solo demandas de tipo político o económico, sino también de tipo cultural, social, de género, de la diversidad sexual, de la defensa de la identidad, o de orden civilizatorio, entre muchas otras. Y entre ellas, igualmente, las demandas indígenas vinculadas al frente de batalla de las luchas étnicas, e igualmente indígenas.

Estas son, brevemente enunciadas, las principales mutaciones de muy larga, de larga y de mediana duración, que en torno de 1968, se producen en el mundo y en América Latina, respecto de la importante y compleja cuestión indígena. Veamos ahora

Pues gracias a la nueva radicalidad anticapitalista de los movimientos de 1968, y también a la aparición en ellos de sus dimensiones y aristas específicamente antisistémicas, que ya hemos referido antes, es que dichos movimientos sociales posteriores a 1968 van a incorporar a varios nuevos actores, sectores y grupos sociales antes ignorados e invisibilizados...

cómo ellas han provocado diferentes reacciones y respuestas, por parte de los diversos autores y actores vinculados a los pueblos y a los movimientos indígenas latinoamericanos.

LA SITUACIÓN POSTERIOR A 1968 Y LOS FUTUROS POSIBLES.

A partir de todas las profundas mutaciones, rupturas y crisis que hemos señalado, se dibuja

claramente la radical transformación que la cuestión indígena ha vivido, tanto en todo el mundo como también en América Latina, después de la fecha simbólica y emblemática de 1968, transformación que ha cambiado de raíz el rol, la condición, la significación y las perspectivas de todos los pueblos indios latinoamericanos, de ese actor social indígena de nuestro semicontinente que en las últimas cinco décadas ha gestado los potentes, visibles y creativos movimientos indígenas de toda América Latina. Transformación profunda y clara emergencia contundente de estos actores y movimientos indígenas, cuya expresión más reciente es la de la Candidatura Indígena Independiente de la compañera María de Jesús Patricio Martínez.

Y es claro que gracias a esos cambios profundos y de larga y mediana duración que antes hemos reseñado, esos pueblos indios del mundo y de América Latina van a pasar de la doble invisibilidad padecida por siglos, a una clara y nítida visibilización creciente, y de una condición de marginación o de ser ignorados totalmente, a un protagonismo y centralidad tan relevantes que los han hecho jugar, en varias

ocasiones y en los últimos cinco lustros transcurridos después del 1 de enero de 1994, el papel de verdaderas vanguardias políticas y sociales de las luchas de sus respectivos países, como lo ejemplifican los casos de México, de Ecuador o de Bolivia, entre otros.

Y también asistimos al tránsito que convierte a esos pueblos y movimientos indios de América Latina, de ninguneados y menospreciados a respetados y hasta reivindicados, aunque esto último a veces de una manera real y a veces de un modo hipócrita y falso, como en el caso de los gobiernos llamados “progresistas” de América Latina. Y también de sometidos y subsumidos en la categoría genérica de “campesinos”, al estatus de reconocidos y asumidos en su identidad indígena específica y en sus perfiles civilizatorios singulares. E igualmente, con todos estos cambios, estos pueblos indígenas pasarán de una posición defensiva y de difícil sobrevivencia, a una posición retadoramente ofensiva de reivindicar, desde su identidad indígena rebelde, fusionada con la tradición crítica anticapitalista del Occidente europeo, todo un proyecto de una *modernidad alternativa y anticapitalista*, frente al agónico y decadente proyecto de la modernidad burguesa capitalista, hoy todavía dominante a nivel mundial, a pesar de su crisis total, general y estructural.

Y si observamos con más cuidado esa etapa posterior a 1968, que alcanza ya el medio siglo de duración, veremos que la misma se desdobra en dos subetapas, una primera, que va desde 1968 hasta 1994, y que constituye rigurosamente la etapa de *transición* entre la situación previa y la situación posterior al nudo histórico fundamental de 1968, y una segunda subetapa, que corre desde 1994 hasta hoy, y en la que los nuevos trazos post-1968 se afirman y expresan claramente de modo dominante, y ya sin la mezcla y combinación con los rasgos y elementos pre-

1968.

Y es en la primera subetapa de transición, que como toda transición combina la existencia de las estructuras y los rasgos característicos de la etapa anterior, que agonizan, decaen y desaparecen, con las primeras figuras y formas embrionarias de lo que serán las futuras estructuras y elementos de la etapa posterior, es en esa subetapa que va de 1968 a 1994, cuando van a aparecer tres claros tipos de respuestas y de propuestas de expresión y de asunción de la nueva condición que ahora presenta la cuestión indígena en América Latina, es decir, de la irreversible visibilización y del nuevo protagonismo y centralidad de los pueblos indios de todo nuestro semicontinente.

La primera respuesta o forma de expresión es la de un indigenismo reformado y reformulado *desde arriba*, el que frente a la contundencia del nuevo protagonismo indígena ahora innegable e ineludible, intenta deformarlo, banalizarlo, reducirlo y reencuadrarlo dentro de la lógica burguesa y dentro de los límites políticamente correctos del sistema capitalista dominante. Y es de este indigenismo reformado por el arriba social, de donde surge la tibia “Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas”, de la Organización de las Naciones Unidas, aprobada finalmente en septiembre de 2007, pero planteada, debatida y discutida desde varios lustros atrás. Pero también son expresión de este indigenismo desde arriba, la popularización de la defensa del multiculturalismo, en este caso aplicado a los pueblos indios, lo mismo que la defensa y promoción de la educación bilingüe o intercultural, o la supuesta revaloración y respeto de los “usos y costumbres” indígenas, junto a una refolklorización un poco más respetuosa y más inteligente, pero a fin de cuentas igualmente jerarquizante y folklorizante, de las cosmovisiones indígenas y del conjunto de rasgos de la identidad

indígena en cuanto tal.

Y es claro que la manifestación más reciente de este indigenismo desde arriba, que es un indigenismo completamente *light*, limitado y procapitalista, es la práctica de diversos gobiernos, de diferentes signos ideológicos, de cooptar e incorporar en sus Parlamentos y en sus Cámaras a diputados y senadores “indígenas”, e incluso y más recientemente, de incluir en sus gabinetes de gobierno a algunos ministros indígenas. Lo que le permite a estos gobiernos, más allá de su carácter claramente capitalista, sea en su versión neoliberal salvaje, como por ejemplo el gobierno de Lucio Gutiérrez en Ecuador, sea en su versión tenuemente socialdemócrata, como en el caso del gobierno de Evo Morales en Bolivia o de Rafael Correa en Ecuador, presumir de un supuesto pluralismo ideológico y de una gran apertura democrática, e incluso, de ser gobiernos descolonizadores, postcoloniales o anticoloniales, sea lo que sea lo que estos términos vacíos o galimatías absurdos, puedan pretender significar²¹.

Una segunda expresión o posicionamiento frente al gran protagonismo indígena emergente después de 1968, es el del desarrollo de un indigenismo absurdo y fundamentalista, el que en el fondo es una especie de racismo invertido, y que de modo irracional e infundado, como el racismo original y milenarista, coloca ahora a lo indio como superior, como lo único positivo, y como lo único rescatable hacia el futuro, mientras concibe a lo blanco como inferior,

despreciable e incluso desechable. Un fundamentalismo indígena que sin pena ninguna, llama a “matar a la raza blanca”, para “liberar” de su opresión secular a la raza indígena, desde la construcción de una visión limitada y maniquea que ve a lo europeo, a lo occidental y a lo blanco, como completamente homogéneos, y demonizándolos y cargando las tintas negativamente hacia ellos, les achaca todos los males que hoy padece América Latina. De otra parte y complementariamente, y del mismo modo simplista y mecánico, esta visión idealiza a lo indio, presentándolo como algo sólo positivo, maravilloso y casi angelical.

Fundamentalismo indígena irracional, cuyo más reciente avatar es el pensamiento llamado decolonial o postcolonial, el que de la misma forma limitada y maniquea, y extendiendo su defensa fundamentalista a todo lo latinoamericano per se, va igualmente a criticar en bloque todo el pensamiento europeo y a todos los pensadores europeos, incluyendo a Marx y a la Escuela de Frankfurt, y a Fernand Braudel y a Michel Foucault, y a Norbert Elías o a Edward Palmer Thompson, a los que por el simple hecho de ser europeos, califica de “eurocentristas” sin remedio, llegando incluso a afirmar que en Europa es imposible que se genere el pensamiento crítico, o todo lo más, si acaso, un pensamiento crítico “débil”. En cambio y en el otro extremo, se exalta y se reivindica absurdamente todo lo latinoamericano, lo asiático y lo africano,



²¹ Frente a este discurso vacío de los gobiernos llamados “progresistas”, que agitan los términos de ser decoloniales, postcoloniales o anticoloniales, sólo para *ocultar y evacuar la lucha de clases interna* de sus respectivos países, y para difuminar el hecho de que ellos, a quien realmente representan, es a sus respectivas *burguesías nacionales* y no a sus pueblos ni a sus clases y grupos subalternos, brilla con fuerza la obra de Frantz Fanon, el que sin renegar del marxismo, y sin abandonar nunca la perspectiva de la lucha de clases, intentó pensar desde ellos y críticamente, los fenómenos del racismo y del colonialismo capitalistas. Cfr. Frantz Fanon, *Los condenados de la tierra*, antes citado, *Por la revolución africana*, Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1975, y *Sociología de una revolución*, Ed. Era, México, 1971. Sobre la naturaleza de clase de estos gobiernos “progresistas” de América Latina, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanual del buen rebelde*, ya antes citado.

vistos en bloque y como si fuesen homogéneos, al afirmar que aquí y solo aquí es donde puede surgir el pensamiento crítico en general²².

Frente a lo cual es necesario recordar la verdad elemental de que ni lo europeo de un lado, ni lo indígena o lo latinoamericano del otro, son realidades homogéneas ni monolíticas, ni ideológicamente unitarias y sin fisuras, sino por el contrario, realidades complejas, que en Europa han alumbrado lo mismo al pensamiento burgués hoy dominante, limitado, superficial y totalmente sesgado y anticientífico, que a la compleja tradición de la razón crítica y del pensamiento crítico europeos, la que desde la obra de Marx y de todos los pensadores críticos del siglo XX, como la Escuela de Frankfurt o Antonio Gramsci, o Edward Palmer Thompson, pero también Norbert Elías, Fernand Braudel o Michel Foucault entre muchos otros, ha alimentado y alimenta aún al pensamiento crítico latinoamericano, y también al pensamiento crítico indígena más avanzado y más contemporáneo²³. E igualmente, en el caso del pensamiento indígena y de la realidad indígena, o de la realidad y el pensamiento latinoamericanos. Pues por ejemplo, dentro de esa realidad indígena, existen ciertos elementos muy interesantes y recuperables

dentro de un proyecto anticapitalista radical, como los de la democracia directa y asamblearia, o el principio del 'mandar obedeciendo', o el predominio del nosotros comunitario sobre el yo, etc., pero también coexistiendo con otros rasgos y elementos que son muy criticables, y que deben ser superados y trascendidos en cualquier proyecto emancipatorio futuro, como el del matrimonio arreglado por los padres sin consulta ni consideración de los contrayentes, o como el veto a la mujer para heredar la tierra o para ocupar ciertos cargos públicos.

También, y felizmente, frente a estas dos expresiones ya explicadas, surgió después de 1968 una tercera postura, la que inteligentemente reivindica y afirma con fuerza una parte de la herencia indígena, clamando por ejemplo que lucha porque no exista "nunca más un México sin nosotros", sus pueblos indios, pero que también acepta e incorpora en su proyecto global a lo mejor de las tradiciones críticas y rebeldes de Europa y de todo el Occidente, desde Marx y hasta hoy. Un complejo proyecto anticapitalista, nacido de la fusión de la cosmovisión indígena, aunque no en sí misma sino leída en clave rebelde, con los mejores aportes de la tradición del *pensamiento crítico europeo*, igualmente

CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...  CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...



²² Sobre estas delirantes posturas del fundamentalismo indio, cfr. por ejemplo la obra de Fausto Reinaga, *La revolución india*, Ed. del Autor, La Paz, 2013, y en especial el "Manifiesto del Partido Indio de Bolivia", en donde se dice que la guerra actual de los indios es una guerra "para matar blancos", en la página 381. Desde esta irracional postura, no resulta extraño que Reinaga criticara y se deslindara del marxismo, y que haya aceptado pactar con el dictador Hugo Bánzer, además de proponer aliarse con el Presidente Richard Nixon. Lo que sí es extraño, es que a pesar de estas insostenibles posturas, haya todavía quien piense que vale la pena rescatar su obra en general, o su correspondencia con otros autores e intelectuales, como en el caso del libro *Correspondencia Reinaga - Carnero - Bonfil*, Ed. Fundación Amáutica Fausto Reinaga, La Paz, 2014. Para las también delirantes posturas postcoloniales mencionadas, cfr. el libro de Walter Mignolo, *Historias locales, diseños globales*, Ed. Akal, Madrid, 2003, quien solo expresa de modo muy claro la postura de fondo compartida por todos los autores de esta frágil y limitada corriente intelectual de los postcoloniales o decoloniales contemporáneos.

²³ En este sentido, es muy significativa la reivindicación y recuperación del marxismo que han propuesto los compañeros indígenas neozapatistas, en el Seminario de mayo de 2015 titulado *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista*. Al respecto, cfr. el libro *El Pensamiento Crítico Frente a la Hidra Capitalista I. Contribución de la Comisión Sexta del EZLN*, antes ya citado.

radical y revolucionaria, cuyo resultado más emblemático y paradigmático hasta hoy es el digno movimiento neozapatista mexicano²⁴.

Pero sin duda no el único ni tampoco excepcional, pues esta tercera postura está también presente, en diversos grados, en todo el conjunto de los actuales movimientos indígenas realmente anticapitalistas y antisistémicos de América Latina que ya antes hemos referido, y entre ellos, el movimiento mapuche de Chile, o el movimiento Katarista de Bolivia asociado a Felipe Quispe, o los sectores amazónicos radicales de la CONAIE ecuatoriana, o ciertos sectores anticapitalistas de los movimientos indígenas peruanos o colombianos.

* * *

Después del 1 de enero de 1994, y del levantamiento armado del neozapatismo mexicano, se cierra la primera subetapa o etapa de transición, para dar paso a una nueva etapa o subetapa, la que transcurre actualmente, y que se caracteriza por mostrar ya de un modo mucho más claro y evidente, y sin mixturas con rasgos de la etapa previa a 1968, los nuevos perfiles de los actuales movimientos indígenas de América Latina. Y al observarlos con cuidado, resulta claro que fue gracias a la irrupción radical neozapatista de inicios de 1994, que todos esos movimientos indígenas pasan a una posición abierta y consistentemente *ofensiva*, lo que les permite derrocar con movilizaciones pacíficas a gobiernos locales, pero también nacionales, como en los casos de Ecuador y de Bolivia, a la vez que en

buena medida, comienzan a determinar y establecer los contenidos centrales de la agenda política de sus respectivos países, como lo ilustra por ejemplo el caso de México y del neozapatismo en las últimas dos décadas.

Y es esta creciente presión ofensiva que desde abajo y a la izquierda ejercen estos movimientos indígenas latinoamericanos, la que provoca que desde el arriba social se apruebe la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas de la ONU, pero también que se modifiquen las Constituciones nacionales de países de población mayoritariamente indígena, como Ecuador o Bolivia, para declararse países plurinacionales y multiétnicos, y para incluir deformadas y caricaturescas versiones del 'Sumak Kawsay' o Buen Vivir indígena. Y es esta contradicción entre la presión desde abajo, y los intentos de cooptación y banalización desde arriba, lo que explica el sinuoso itinerario de los movimientos indígenas en los últimos cuatro lustros vividos, los que combinando ascensos y descensos, y también avances y retrocesos diversos, afirman sin embargo una clara tendencia creciente a convertirse en movimientos indígenas verdaderamente anticapitalistas y antisistémicos, y en este sentido, en promotores de un proyecto de modernidad alternativa y una vez más anticapitalista, en el que finalmente seamos capaces de crear "Un mundo en el que quepan muchos mundos".

Por eso, y en virtud de esa clara tendencia hacia lo genuinamente anticapitalista, es que en esta segunda etapa que corre desde 1994



CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO... CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS /LA CUESTIÓN INDÍGENA EN MÉXICO...

²⁴ Compleja y rica fusión de las mejores tradiciones críticas y revolucionarias tanto de Europa, como también del mundo indígena latinoamericano, que explica en parte la gran creatividad y amplitud de miras de este movimiento neozapatista, y también de los otros movimientos indígenas latinoamericanos realmente antisistémicos, antes mencionados. Sobre esta creatividad excepcional, cfr. Carlos Antonio Aguirre Rojas, *La tierra furia. Nuevos ensayos sobre el neozapatismo mexicano*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2017.

hasta hoy, los movimientos indígenas de América Latina se han separado cada vez más del indigenismo *light* promovido desde arriba, tomando distancia crítica frente a él, y reconociendo sus enormes límites y sus limitadas posibilidades. Y si este indigenismo *light* aún sobrevive, es sólo porque a cualquier precio es sostenido por las clases dominantes de todo el planeta, y en América Latina en particular, por los gobiernos llamados “progresistas” o del “giro a la izquierda”, o del “Socialismo del Siglo XXI”, o de la “Revolución Ciudadana”.

También y por su propia irracionalidad y fundamentalismo absurdo, ha ido desapareciendo cada vez más la variante del indigenismo fundamentalista anti-europeo, anti-occidental y anti-raza blanca. Y junto a él, su avatar más reciente, del pensamiento poscolonial o decolonial, igualmente anti-europeo. Lo que naturalmente es fruto de la rápida maduración y progreso de los movimientos indígenas actuales de América Latina.

Finalmente, y conforme madura y crece el protagonismo y centralidad de estos movimientos indígenas latinoamericanos, crece también la difusión y la presencia en ellos de la tercera variante, la de la postura india inteligente, abierta y dialógica frente al pensamiento y a las tradiciones críticas europeas y occidentales. Postura india crítica y antisistémica, que al fusionarse con estos

elementos europeos se resignifica y “supera” a sí misma, en sentido hegeliano, para reintegrarse como un componente más, importante pero no exclusivo ni dominante, del más universal proyecto de modernidad anticapitalista y antisistémica, mucho más englobante y universal, que hoy defienden y enarbolan todos los sectores más avanzados del conjunto global de los pueblos de toda América Latina.

Proyecto de transformación social radical y anticapitalista, totalmente asumido por el neozapatismo mexicano, que en la situación actual se expresa en la reciente iniciativa del Congreso Nacional Indígena de México, de promover a una mujer indígena, María de Jesús Patricio Martínez, como Candidata Independiente a la presidencia de México en las elecciones federales de 2018. Pero que más allá de 2018 y del destino concreto de esta audaz e inteligente iniciativa se seguirá expresando, seguramente, en otras nuevas, creativas, audaces y sabias iniciativas, las que tenazmente y hasta la muerte definitiva del capitalismo mundial, habrán de seguir proponiendo e impulsando los dignos indígenas rebeldes del insurrecto Sureste mexicano, y junto a ellos, también todo el conjunto de los movimientos indígenas antisistémicos de nuestra también cada vez más rebelde América Latina. ¡Que así sea!

* * *





Desde CONAIE sumamos fuerzas a la candidatura de Marichuy en México

Carta abierta

D.M. Quito, 16 de noviembre de 2017

María de Jesús Patricio Martínez, la mujer indígena y curandera Nahua, originaria de Tuxpán, Jalisco, formada en las filas del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) y nombrada vocera del Congreso Nacional Indígena (CNI), hoy se perfila fuertemente como la candidata de las fuerzas populares a ocupar la presidencia de México en las elecciones del 2018, lo cual marca un hito en la historia de la lucha de los pueblos indígenas y de las mujeres.

La irreverente candidatura de Marichuy es un ejercicio de visibilización de la subalternidad, de quienes estamos disconformes con la falsa democracia de los poderosos y es además, un acto de insurgencia de los pueblos indígenas y sectores populares para cuestionar la política del Estado colonial.

La Confederación de Pueblos y Nacionalidades Indígenas del Ecuador – CONAIE, organización hermana en la lucha por la reivindicación de los derechos de los pueblos originarios, expresa su total respaldo y solidaridad con los procesos políticos organizativos que están llevando las comunas, comunidades, organizaciones indígenas entre otros sectores populares en respaldo a la candidatura de Marichuy.

Desde CONAIE, el movimiento de los pueblos y nacionalidades del Ecuador, nos hermanamos con las luchas de los pueblos que a nivel del mundo que históricamente hemos sido marginados, y sentimos como propia la lucha del Ejército de Zapatista de Liberación Nacional – EZLN y del Congreso Nacional Indígena.

Alzamos nuestro grito conjunto por el derecho a la dignidad, al territorio y a la libre determinación de los pueblos.

En solidaridad,

Por el Consejo de Gobierno
Jaime Vargas
PRESIDENTE CONAIE

Luisa Lozano
Dirigida de Mujeres CONAIE

• Av. Los Granados E10-275 y 6 de Diciembre • Casilla 17-17-1235 • Telfs: (593-2) 2-453-339 / 2-452-335
• Telefax: (593-2) 2444-991 • E-mail: info@conaie.org • www.conaie.org / www.conaie.org/fotos
Quito - Ecuador

Carta de Apoyo de la CONAIE a la Candidatura de Marichuy



EL

HILLO

DE ARIADNA

Todos somos como una suerte de Teseos modernos, cuando nos enfrentamos al laberinto complejo del verdadero análisis crítico de la realidad histórica y del mundo de lo social. Y si lo que queremos, es entender esa realidad no solamente en su limitada y superficial positividad inmediata, sino también en su siempre inquieta y creadora negatividad, nos hace falta ese hilo de Ariadna de la perspectiva crítica y a contrapelo de los hechos, fenómenos y procesos que el Minotauro del poder, el sometimiento y la dominación, resguarda para que se mantenga igual el injusto orden social existente.

*Por eso esta sección será una cantera siempre abierta de nuevas pistas, de permanentes búsquedas, de audaces tentativas y de constantes ensayos para poder acercarnos a ese 'lado malo de la historia' por el que irrumpe siempre el cambio, y por el que se cuelan todo el tiempo esas **Contrahistorias** subversivas que aquí habrán de encontrar tanto su foro, como también uno de los mejores lugares de cultivo y de vasta proyección.*

EL DEBATE POLÍTICO E IDEOLÓGICO SOBRE EL INDIO Y LO INDÍGENA EN GUATEMALA, EN LOS AÑOS CINCUENTA Y SESENTA DEL SIGLO XX



Los años que corren entre 1944 y 1954, dentro de la historia de Guatemala en los siglos XX y XXI, son los mejores años en la vida de esta nación centroamericana. Porque en esa que ha sido llamada la 'década revolucionaria', y que fue brutalmente interrumpida por la intervención militar norteamericana, un inicial respeto y promoción de la condición humana, fue el eje principal en torno al cual gravitaron los principales Decretos, Leyes y Política implementados por los tres gobiernos sucesivos de esa misma década. Pues aunque fuese de una manera aún limitada e incipiente, es claro que las preocupaciones y decisiones de esos gobiernos se orientaban a crear condiciones para el mejor desenvolvimiento y bienestar de la mayoría de los guatemaltecos, impulsando una mayor inclusión democrática de todos los sectores o clases sociales, y un mayor acceso universal a los servicios fundamentales de la alimentación, la educación, la salud y hasta de la organización popular democrática.

Por eso, los 68 Decretos de la Junta Revolucionaria¹, se orientaron a la

¹ "El tiempo que ejercieron el poder fue de 5 meses, asumieron el 20 de octubre de 1944 y entregaron el poder el 15 de marzo de 1945, al Presidente electo Juan José Arévalo Bermejo. En ese corto período se lograron objetivos fundamentales para el desarrollo de la vida nacional. La principal tarea de esta Junta de Gobierno, fue convocar a una Asamblea Nacional Constituyente, que elaboró una nueva Constitución, la cual sustituyó a la que estuvo en vigencia desde 1879". (...) "emitieron 68 DECRETOS que justificaron el gobierno de transición, algunos de los cuales fueron: 28 de orden político, para consolidar el nuevo gobierno y anular disposiciones del gobierno anterior, 13 para el reforzamiento de los ingresos fiscales, para fortalecer el sistema, 4 para modernizar la administración pública, 6 para favorecer al sector empresarial, 4 para beneficio popular, 4 de tipo cultural, 3 políticos democratizadores y 3 para la política", Mollineo C., Fernando, "La Junta Revolucionaria de Gobierno de 1944", *La Hora*, 15 de octubre de 2011.

democratización de la sociedad, mientras que el gobierno de Juan José Arévalo creó condiciones económicas, sociales y educativas para el surgimiento y afianzamiento de una subjetividad liberal-ilustrada-democrática², en tanto que el gobierno de Jacobo Árbenz Guzmán, impulsó abiertamente políticas económicas encaminadas a la profundización de un capitalismo con rostro social, que intentaba incorporar al mercado la propiedad territorial, mediante el desarrollo de una verdadera reforma agraria, junto a la ampliación del mercado interno, y el desarrollo de la industria nacional, además de la afirmación de una política internacional independiente.

Todas esas reformas y políticas, que se dieron en el contexto de los profundos cambios económicos, sociales y políticos que esos gobiernos trataban de impulsar, se acompañaron en el plano cultural de animados y complejos debates y discusiones abiertos, en los que participaron todas las diversas fuerzas políticas entonces existentes (conservadores, liberales, socialistas liberales y comunistas). Y dentro del espectro de temas a debatir, emergió también, necesariamente, el tema de la cuestión indígena, como una preocupación central, académica, económica y cultural³.

Naturalmente, estos debates tenían antecedentes importantes. Porque el problema de lo indígena y del indio, había

sido ya recuperado en el gobierno anterior, el gobierno ubiquista, dentro de los moldes de una visión folclórica arqueológica que estaba subordinada a objetivos más turísticos que científicos. En cambio, en la década revolucionaria, esta cuestión indígena será vista más bien como una particularidad cultural de vastas poblaciones guatemaltecas, particularidad que había que recuperar, lo que entre otros fue realizado por Adrián Recinos, quien tradujo las más importantes crónicas indígenas, y entre ellas, una nueva versión del Popol Vuh⁴.

Además, y aunque fuese de una manera variable e irregular, pero no menos importante, desde principios del siglo XX había ingresado al escenario de las ciencias sociales guatemaltecas la versión culturalista y étnica de la antropología norteamericana⁵, cuyo objetivo era conocer y estudiar a las comunidades o pueblos, para su mejor control político y para su inserción en el desarrollo del capitalismo, a partir del impulso a procesos de ladinización y de supuesta formación de ciudadanía. Después de 1954, el principal exponente de esta corriente será Richard N. Adams, quien estuvo acompañado de Sol Tax, Manning Nash, George Foster, Kalman H. Silvert, John Gillin, Melvin Tumin, Nathan I. Whetten, quienes posteriormente integraron lo que se llamó la corriente del “adamcismo”.

De este modo, desde 1945, en el marco de

² Cfr. Actas del Encuentro “Juan José Arévalo, presencia viva: 1904-2004”, Universidad Rafael Landívar, 2004, núm. 37, y Dión, Maré Berthe, *Las ideas políticas de Arévalo*, Edit. América Nueva, México, 1958.

³ Durante el gobierno de Jorge Ubico Castañeda, ya se había planteado su utilización como recurso turístico, dentro de una visión oligárquica nacional. Y en la nueva Facultad de Humanidades empezó a ser una preocupación como objeto de investigación, y a nivel institucional, como problema económico o como problema cultural.

⁴ *Título de los señores de Totonicapán*, Traducción y notas, 1949, *Memorial de Sololá, Anales de los cakchiqueles*, Traducción directa del original, introducción y notas de Adrián Recinos, *Título de los señores de Totonicapán*, Traducción del original quiché por Dionisio José Chonay, Introducción y notas de Adrián Recinos, 1950, *Crónicas indígenas de Guatemala*, 1957.

⁵ Para conocer en detalle la evolución de esta corriente, Cfr. Sáenz de Tejada Rojas, Ricardo, *La Antropología en Guatemala. (1960-1995)*, Instituto de Investigaciones Históricas, Antropológicas y Arqueológicas, Escuela de Historia, USAC, 1999, pp. 44-50.

la discusión y aprobación de la Constitución de ese mismo año, y en relación a la condición de los indígenas, se desataron significativos debates sobre su lugar en la Carta Magna, en los que participaron Antonio Goubaud Carrera, Víctor Manuel Gutiérrez, David Vela y Clemente Marroquín Rojas. Finalmente, el Artículo 83 quedó planteado de la siguiente forma: “Se declara de utilidad e interés nacionales, el desarrollo de una política integral para el mejoramiento económico, social y cultural de los grupos indígenas. A este efecto, pueden dictarse Leyes, Reglamentos y Disposiciones esenciales para los grupos indígenas, contemplando sus necesidades, condiciones, prácticas, usos y costumbres”⁶.

A partir de la aprobación de este artículo, la preocupación por los indígenas o por el indio empezó a ser objeto de estudios y de publicaciones. Así, un primer estudio aparece en la Revista de Guatemala, Año I, Volumen I, julio-agosto-septiembre de 1945, bajo el título: “El conocimiento del Indio Guatemalteco”⁷. En este estudio el autor se apoya en un conjunto de 113 publicaciones, sobre los temas de periodización, cultura, cultivos, indumentaria, alimentación, costumbres y psicología de los indios, considerados además desde perspectivas etnográficas, etnológicas, monográficas y lingüísticas. El autor anota que de acuerdo al material analizado, se puede saber “con algún detalle acerca de las culturas de unos veintisiete grupos étnicos, lo que significa que de un total de unos ciento ochenta grupos étnicos del país, se cuenta ya con estudios publicados o inéditos”. Además, se hace

también referencia a estudios que investigan tanto a ladinos como a indígenas.

Otro material importante de estos años cuarentas del siglo XX, es el ensayo “El problema indígena de Guatemala”, elaborado por Víctor Manuel Gutiérrez, quien era dirigente sindical, y que fue publicado en el Periódico *Tribuna Ferrocarrilera*, el 18 de diciembre de 1949. En este artículo, su autor anota inicialmente: “Los trabajadores sindicalizados, intelectuales y profesionales demócratas, el Ejército, amantes de la elevación de las condiciones económicas y de la cultura de las grandes mayorías, deben ver con la más viva simpatía, con el más grande interés y con profunda preocupación el problema de la liberación económica de los grupos indígenas del país, así como porque termine la opresión cultural que hasta ahora ha existido contra los mismos, y que, aparte de la causa económica que es la fundamental, ha impedido el desarrollo y perfeccionamiento de la cultura que le es peculiar”. Una vez anotado y desarrollado lo anterior concluye: “Debe quedar bien claro que lo que decide y determina el progreso, es la solución del problema agrario; el problema de la cultura indígena y de sus desarrollos, es un problema subordinado”. Estos dos enunciados, junto a la definición del concepto de nación, se constituyen en los puntos de partida para resolver lo que Gutiérrez considera “el problema indígena”.

Pues Gutiérrez considera que el problema indígena es central para el desarrollo y consolidación de la revolución, y para resolverlo, los grupos indios deben ser conceptualizados como nacionalidades⁸, que

⁶ *Constitución de la República de Guatemala*, decretada por la Asamblea Constituyente el 14 de marzo de 1945, Volumen 44, Ed. Ministerio de Educación Pública, págs. 37-38.

⁷ Goubaud Carrera, Antonio, “Del conocimiento del indio guatemalteco”, *Revista de Guatemala*, 1945, Año I, Vol. I., págs. 87-104.

⁸ Para Roberto Díaz Castillo, el soporte teórico de Víctor Manuel Gutiérrez era el libro *El marxismo y la cuestión nacional*, de J. V. Stalin. Cfr. sobre este punto, *Tradición Popular. Boletín del Centro de Estudios Folklóricos*, Universidad de San Carlos de Guatemala, núm. 19, 1978.

existían desde antes de la Conquista y que fueron sometidas a partir de ese momento. Sin embargo, el aporte fundamental de este trabajo es que postula que la existencia, dominación y liberación de dichas nacionalidades indígenas, está atravesada por la lucha de clases, y esta misma está relacionada con el modo de producción. Por ende, las categorías de opresión económica, dominación, lucha de clases, permiten comprender que no son los ladinos los que oprimen a los indígenas, y que las razas no son un factor de constitución y lucha social, porque al interior de las propias nacionalidades existen grupos de indígenas que luchan contra otros indígenas, además de que la opresión económica implica la opresión religiosa y cultural.

Por ende, las categorías de opresión económica, dominación, lucha de clases, permiten comprender que no son los ladinos los que oprimen a los indígenas, y que las razas no son un factor de constitución y lucha social, porque al interior de las propias nacionalidades existen grupos de indígenas que luchan contra otros indígenas, además de que la opresión económica implica la opresión religiosa y cultural.

Desafortunadamente, los “diez años de primavera, en el país de la eterna tiranía”, no fueron suficientes para cambiar en profundidad la situación económica de la población indígena, de manera que aunque a partir de esos años de la década revolucionaria, el problema del indio pasaría a ser parte central en las incipientes ciencias sociales, y también en los procesos políticos generales de Guatemala, sin embargo con la contrarrevolución de 1954, se dieron claramente varios pasos atrás en el debate sobre la centralidad de lo indígena, y sobre la necesidad de la urgente

transformación agraria radical del campo guatemalteco.

De manera que después de 1954, sólo en el Instituto Indigenista Nacional y en el Seminario de Integración Social⁹, continuaron los estudios e investigaciones de la población indígena, aunque sin que esto tuviera ninguna importancia para la definición de las políticas de gobierno, sino existiendo solamente como instituciones de asesoría, para el diseño de las políticas educativas en general, y especialmente para la política de alfabetización, y en el caso de

Lo importante de este trabajo, es que aún siendo un trabajo breve y didáctico, es capaz de desarrollar varios planteamientos centrales que en los años subsecuentes, y especialmente en la década de los sesentas, veremos reaparecer en algunos de los principales posicionamientos sobre la revolución y sobre la guerra popular revolucionaria.

⁹ El Instituto Indigenista Nacional fue creado el 28 de agosto de 1945, como resultado del Convenio suscrito por el gobierno de Guatemala en el Primer Congreso Indigenista Interamericano, realizado en Pátzcuaro, Michoacán, en México en 1940, mientras que el Seminario de Integración Social fue fundado el 22 de agosto de 1955. Sobre el primero cabe señalar: “El Instituto Indigenista Nacional tiene sus orígenes en el movimiento indigenista interamericano, que surgió a principios del siglo XX. Es resultado de un movimiento administrativo generado en los Estados americanos, al mostrar un mayor interés en incluir a la población indígena de sus respectivos países en la vida productiva del país, mediante la creación de Institutos dedicados a ese fin. Numerosos estudios sobre las formas de vida de las poblaciones indígenas precedían a la creación de las políticas públicas, para lograr así que éstas fueran más eficaces. En el Primer Congreso Indigenista Interamericano —el Congreso de Pátzcuaro, en 1940— se hicieron un total de 72 recomendaciones sobre varios de los ‘problemas indígenas y su eventual resolución’. El Acta final del Congreso de Pátzcuaro fue firmada por todos los países representados”, en https://es.wikipedia.org/wiki/Instituto_Indigenista_Nacional_de_Guatemala.

las monografías del Instituto Indigenista Nacional, sólo para la elaboración de trabajos que servían exclusivamente para el conocimiento y control político de las comunidades indígenas. Respecto de lo cual, afirma Aura Marina Arriola, que el Seminario de Integración Social, cuyo primer Director fue su padre, Jorge Luis Arriola, era “un organismo que buscaba integrar a indígenas y ladinos bajo el esquema asimilacionista, propugnado por los antropólogos estadounidenses y por la burguesía guatemalteca”¹⁰. Con lo cual es claro que en ambas instituciones, los objetivos se orientaban sobre todo al control social de los indios, y a su incorporación progresiva a las políticas desarrollistas que se impulsaban entonces en el contexto mundial de la segunda posguerra.

Esta centralidad de lo indígena en la América Latina de los años cincuentas y sesentas, y en adelante, no era una preocupación casual o fortuita, sino un hecho que estaba claramente vinculado con la situación del capitalismo mundial de la segunda posguerra, en la que se afirmaban vastos y recurrentes procesos de revolución y descolonización en todo el planeta, procesos que planteaban de manera álgida la recuperación de sus identidades locales y nacionales, y con ellas, también, de sus particularidades étnicas y culturales específicas. En este escenario, aquellos lugares en donde lo indígena tenía una presencia mayoritaria o muy visible y evidente, esas identidades nacionales tenían que asumir ese fuerte componente indígena en que se sustentaba parte esencial de su propio pasado. Por eso, en el semicontinente latinoamericano, fue en Ecuador, Bolivia, Perú, México y Guatemala, en donde el enorme peso de sus respectivas culturas y grupos indígenas, hizo que pasaran a ser considerados dentro de las políticas de

Estado a implementar, a la vez que se les consideraba ahora como parte del imaginario nacional, lo que en el caso de la sociedad guatemalteca, se limitó solamente a que esa cuestión indígena se considerara, al menos, como un problema a resolver.

En el debate ideológico-político, y frente a las posturas asimilacionistas y de control social de los antropólogos norteamericanos, dos serán las figuras emblemáticas que asumirán de manera diferente esa centralidad de la cuestión indígena, considerada como preocupación económica, social y cultural: Aura Marina Arriola y Joaquín Noval, quienes primero se desmarcarán de las posturas oficiales, y después se constituirán en referentes para la construcción de visiones alternativas, estas últimas ya inmersas dentro del horizonte del proceso revolucionaria guatemalteco.

En este horizonte, y desde la perspectiva marxista, el Partido Comunista y los militantes adscritos al mismo, desarrollaban un análisis y comprensión de lo indígena considerándolo como un resabio de relaciones feudales de producción, viendo a los indios como trabajadores forzados, o como campesinos o semi-campesinos dentro de una configuración precapitalista, a la que había que revolucionar como paso previo necesario para transitar hacia el socialismo. Y esto, apoyados en que a partir de las experiencias de la Revolución francesa, de la Revolución rusa, y de la Revolución guatemalteca entonces en curso, y desde los planteamientos de la III Internacional Comunista, era necesaria primero llevar a cabo una Revolución democrático-burguesa.

Así, en pleno auge de la Revolución de octubre en Guatemala, que tiene su inicio en 1944, y en correlato con la organización sindical y popular, surgen las preocupaciones por la formación político-ideológica, en la

¹⁰ Arriola, Aura Marina, *Ese obstinado sobrevivir*, Ed. Pensativo, Guatemala, 2000, p. 28.

línea de la asunción de la concepción materialista de la historia y de la Revolución.

Para esto, en 1945 se crea la Escuela “Claridad”, de corta existencia pública, ya que fue clausurada por el gobierno en 1946, aunque siguió existiendo clandestinamente. Esta escuela publicó también el Boletín *Claridad*, una publicación que era expresión de la presencia y desarrollo del pensamiento marxista, como arma de comprensión, explicación y transformación de la realidad: “En 1946, los grupos marxistas que surgen en el movimiento sindical, entre los estudiantes universitarios, los periodistas, y en el seno de los partidos políticos de la pequeña burguesía democrática, fueron definiendo y concretando sus actividades”. Se definían como marxistas para esos años: Víctor Manuel Gutiérrez, quien publicaría un voluminoso libro de comentarios a *El Capital*, y un opúsculo publicado en 1950 y titulado “Breves resúmenes de Economía Política”, en coautoría con Gabriel Alvarado; José Manuel Fortuny, Humberto Sosa, Carlos Manuel Pellecer, Carlos Arias, Jaime Díaz Rosotto, Mario Silva Jonama. A ellos se agregaron Julio Fausto Fernández, Secretario del Partido Comunista de El Salvador y Nela Martínez, ecuatoriana.

Sobre los marxistas y el movimiento obrero, Humberto Alvarado anota: “Así, desde el principio se planteó en nuestro país la relación entre la ciencia marxista y el movimiento obrero, reflejado en la participación de la intelectualidad revolucionaria en las tareas prácticas del movimiento sindical y obrero”. Por eso, cuando se crea la Vanguardia Guatemalteca en 1947, entre otras de sus actividades planteaba la de la “Divulgación de las ideas socialistas, por medio de la publicación de folletos, distribución de libros y materiales sobre la teoría marxista, y sobre la realidad y los éxitos de los países socialistas”.

Dos años más tarde, en 1949, con la creación del Partido Comunista, después

Partido Guatemalteco del Trabajo (1952), había surgido la organización que teniendo el socialismo como horizonte general, planteaba primero la necesidad de una Revolución democrático-burguesa, para la posterior materialización del socialismo. Con ese objetivo impulsaba la organización obrera, campesina y popular y ponía especial atención en la formación teórico política de sus cuadros, a la vez que impulsaba publicaciones periódicas. Con todo esto, la teoría materialista de la historia hacía su entrada en los debates, y en la reflexión, comprensión y explicación de la realidad guatemalteca.

Esa corriente marxista, después del trauma de 1954, pasa a ser un ejercicio intelectual subversivo, condenado por la política del anticomunismo visceral de los sucesivos gobiernos de la oligarquía, e incluso de amplios sectores de la población impactados por la propaganda oficial, nacional e internacional, pero de una enorme importancia en la reagrupación de las fuerzas sociales de oposición. Ya reorganizado el Partido Comunista, en el segundo lustro de los años cincuentas, y constituido en la principal fuerza revolucionaria, planteaba una Revolución por etapas, en donde la fase o etapa capitalista era necesaria para el desarrollo del proletariado, y para el desarrollo de las fuerzas productivas y de la conciencia socialista. Por eso el PGT sustentaría como eje central de toda política de transformación social, un proceso primero de reforma agraria, considerado como un proceso necesario de la modernización del campo, que implicaba la ampliación y profundización de un mercado interno, y con estas premisas, la constitución del sujeto revolucionario que materializaría el socialismo: un campesino libre y la clase obrera.

Dentro de esta perspectiva teórico-política, el proletariado tenía la condición de fuerza

central conductora de la revolución, y el Partido comunista era considerado como su vanguardia. La revolución se concebía como un proceso complejo de acumulación de fuerzas, de organizaciones de clases, de la formación de un frente único y del logro progresivo de conquistas para las clases explotadas, incluso por la vía de las elecciones. Desde esta concepción, y a partir de las experiencias de la revolución guatemalteca de 1944-54, de la Revolución Francesa y de la Revolución Rusa, en donde las fuerzas revolucionarias lograron una amplia organización de masas, campesina, popular y

obrera, en el imaginario de los miembros del Partido Guatemalteco del Trabajo, prevalecía el criterio de que una vez logrado lo anterior, un segundo momento era el de llamar a la insurrección, para la instalación de un gobierno revolucionario democrático con un horizonte socialista.

De este modo, en 1958 y después de 13 años de investigaciones y publicaciones del Instituto Indigenista, y ya dentro del contexto de la dictadura liberacionista, Joaquín Noval, integrante del Partido Guatemalteco del Trabajo¹¹, reflexiona sobre la necesidad de un planteamiento del 'problema indígena', en su trabajo "Las ciencias sociales ante el problema indígena". Y esta reflexión la hace desde una visión totalizadora y desde la perspectiva de la lucha de clases, haciendo referencia a la necesidad

Las reflexiones de Noval, ya inscritas dentro de una visión materialista de la historia, salían al paso frente a las propuestas asimilacionistas o integracionistas del adamcismo y frente al indigenismo sustentado por algunos investigadores guatemaltecos, indigenismo crítico del indigenismo oficial, pero siempre enmarcado en el horizonte de la búsqueda de un imaginario nacional como referente para el desarrollo...

de visualizar ese problema indígena desde el horizonte de las ciencias sociales: "Existe un portentoso hacinamiento de datos científicos sobre las sociedades indígenas guatemaltecas, pero tales datos no han tenido hasta la fecha ningún uso práctico socialmente orientado". (...) "Podría afirmarse, sin temor a incurrir en contradicciones flagrantes, que en Guatemala no funciona actualmente ninguna institución capaz de utilizar las ciencias sociales para ayudar a resolver los problemas indígenas (y humanos o de relaciones humanas) del

país". (...) "Es interesante observar que hasta la fecha no se ha hecho ningún estudio de clases sociales en la ciudad de Guatemala, que todavía nos faltan muchos datos básicos relativos a las relaciones entre la ciudad y el campo, que los problemas que entraña la migración de la población rural hacia las urbes ha sido soslayada, que los problemas humanos de la urbanización y la 'industrialización' aun requieren mucho estudio; y que aunque los indígenas han sido bastante estudiados por los antropólogos y otros especialistas, los restantes componentes de la población apenas han empezado a ser explorados"¹². Las reflexiones de Noval, ya inscritas dentro de una visión materialista de la historia, salían al paso frente a las propuestas asimilacionistas o integracionistas del adamcismo y frente al indigenismo

¹¹ Para esos años, Joaquín Noval integraba la Comisión Militar del PGT y su pseudónimo era "Nacho". Véase Arriola, Aura Marina, *Ese obstinado sobrevivir*, cit., p. 136.

¹² Noval, Joaquín, "Las ciencias sociales ante el problema indígena", *Revista Guatemala Indígena*, Instituto Indigenista Nacional, 1962, Vol. II, pp. 5-27.

sustentado por algunos investigadores guatemaltecos, indigenismo crítico del indigenismo oficial, pero siempre enmarcado en el horizonte de la búsqueda de un imaginario nacional como referente para el desarrollo, o como la necesidad de impulsar limitados cambios sociales y políticos.

En otro trabajo, publicado en 1963, Joaquín Noval, ya planteaba el análisis de la cuestión indígena desde las relaciones de producción, al afirmar que “El enfoque económico es más profundo, en la medida en que refleje la necesidad de introducir cambios en las relaciones de producción de la nación, para liberar a los campesinos de algunas cargas tradicionales y facilitar su proceso de cambio en cuanto concierne a algunos aspectos de sus sistemas de actividad económica”¹³. Noval planteaba además, la cuestión indígena dentro de la totalidad económica nacional e internacional: “La interdependencia que hay entre los indígenas y la economía nacional e internacional de Guatemala es recíproca y estrecha”. Y más concretamente afirmaba que “El complejo constituido por la escasez de tierras y el bajo salario agrícola puede servir para empezar a formular la problemática indígena”. Se trataba entonces de la ubicación de las mayorías indígenas en el marco de relaciones sociales precapitalistas o capitalistas, y del problema de la tierra en esas mismas coordenadas. En otro orden de ideas, Noval describía las diversas dificultades de la población indígena en cuanto a la tenencia de la tierra (comunal o individual), y la variedad de formas a partir de las cuales los indígenas se vinculaban al proceso productivo (agricultores independientes, mozos colonos, productores comunales –escasos–, asalariados).

Y es importante destacar el análisis sobre la cultura maya, que realiza Noval en este trabajo: “La cultura de los mayas tiene un notable persistencia. Las culturas aborígenes que antiguamente rodeaban a la maya ya se extinguieron, o están cerca de extinguirse. La cultura maya todavía conserva su carácter distintivo. La cultura maya actual no es la misma del pasado precolombino. Ha sufrido el impacto de la conquista, la colonia y, a partir de los finales del siglo pasado, de las culturas de la máquina. A lo largo de más de cuatro siglos ha admitido cambios: ha perdido rasgos antiguos; ha hecho ajustes internos; ha desarrollado en su seno nuevos rasgos, y ha logrado integrar su nuevo contenido en su patrón distintivo. Ha cambiado, aunque ha vuelto a reintegrarse cada vez como cultura indígena, distinta de la cultura no indígena con la cual coexiste. En algunos aspectos materiales, la cultura indígena no es fundamentalmente distinta de la cultura no indígena del habitante rural pobre de Guatemala. En cambio, en los sistemas de relaciones sociales, de ideas y de valores, es decir, en el campo total de la estructura social, la dicotomía persiste atenuada por la existencia de una red nacional de relaciones que envuelve a ambas culturas, (particularmente en la esfera de la economía), y las diferencias entre indígenas y el componente no indígena de la población, en conjunto siguen siendo obvias”. Estas citas *in extenso* de los planteamientos de Noval, sólo se justifican porque ellas se constituirán en el sustrato de las posturas del Partido Guatemalteco del Trabajo, respecto de su estrategia revolucionaria para la Revolución democrático-burguesa. El proceso revolucionario implicaba un abanico de políticas económicas, sociales, de salud,

¹³ Noval, Joaquín, "Problemas económicos de los indígenas de Guatemala", *Revista Guatemala Indígena*, 1963, Vol. III, núm. 9, pp. 5-30.

culturales y de educación, necesarias para transitar hacia el socialismo. Y esta estrategia lo llevó a considerar la posibilidad de apoyar a sectores democráticos (burgueses y pequeñoburgueses) y a situar la vía armada como un componente aleatorio.

En otra dimensión, y desde antes de la década revolucionaria, había emergido una recuperación del pasado maya, como cultura de esplendor y desarrollo cultural relacionado con los procesos productivos y con los rituales que los acompañaban, y que se materializó en la publicación de los libros de Miguel Ángel Asturias, *Leyendas de Guatemala*, publicado en 1930, y *Hombres de Maíz*, en 1949, en donde se recuperaba lo mágico maravilloso de los Mayas. Y también en *Guatemala las líneas de su mano*, de Luis Cardoza y Aragón, publicada en 1955, todas ellas como parte de un proceso de creación de la identidad nacional en la que ese brillante pasado maya se recuperaba como un componente mitológico, cuyo objetivo era crear un imaginario social-popular donde el componente indígena estuviera representado, pero no en su condición real, sino desde un imaginario recuperado de los tiempos de antes de la conquista, o en su versión mágico-mitológica-científica.

Porque tanto Asturias como Cardoza habían descubierto lo maya en Francia, y en el caso de Cardoza su apoyo empírico lo sustentaba en Sylvanus G. Morley, en José Carlos Mariátegui y en varios historiadores mexicanos. Por eso, Cardoza afirmaría que “En París me di cuenta de lo que significaba la cultura Maya” (...) “Al tomar conciencia de mí, de mi patria, padecía de que los míos no la tuviesen. Yo descubrí a Guatemala, en Europa”. Y si en los libros de Asturias hay una recuperación de lo mágico maravilloso de la cultura indígena, en Cardoza hay una recuperación de la vida indígena junto a un *mea culpa* mestizo: “Verlos es sufrimiento, indignación, voluntad de servir. No los compadezco, sino que me compadezco”.

De este modo, si observamos en conjunto el debate guatemalteco en torno al indio y a lo indígena, en esos años cincuentas y sesentas del siglo XX, veremos que en la esfera de lo público, y aunque no tuvieran un gran impacto ni en la población ni en las políticas de gobierno, existían tres posturas en el análisis de la condición de los indígenas, y por extensión también de los ladinos: un etnicismo oficial impulsado bajo la dirección de Jorge Luis Arriola, director fundador del Instituto Indigenista Nacional; un indigenismo crítico sustentado por Joaquín Noval, miembro del PGT; y un etnicismo impulsado por el Instituto Lingüístico de Verano, bajo la dirección de Richard Adams, con objetivos encubiertos de control social y de desarrollismo.

Desde la postura del indigenismo crítico, habrá dos líneas que tendrán efecto, directa o indirectamente, en la creación de las estrategias propuestas para el proceso revolucionario: directamente, la de Joaquín Noval en el Partido Comunista, e indirectamente la de Aura Marina Arriola, en la elaboración del Documento de Marzo del Frente Guerrillero Edgar Ibarra, que elaborará conjuntamente con Ricardo Ramírez, quien posteriormente se llamará “Rolando Morán”, cuando sea Comandante en Jefe del Ejército Guerrillero de los Pobres.

Pues en el primer lustro de los años sesentas, y después de la experiencia del 13 de noviembre, de las jornadas de marzo y abril de 1962, y de la organización de los diferentes frentes guerrilleros, y todo ello dentro del contexto de la defensa y promoción de la revolución mundial y de la globalización de los procesos contestatarios, lo que en el caso de Guatemala se vivió como el impacto directo y diverso de la Revolución cubana, surgieron en el seno de las distintas organizaciones revolucionarias, profundos y agudos debates en torno a las complejidades, los sujetos y las estrategias más adecuadas para el buen éxito del proceso de la

revolución en Guatemala.

Así, si inicialmente las diversas organizaciones guerrilleras surgieron bajo el paraguas ideológico y político del Partido Comunista o Partido Guatemalteco del Trabajo, en la medida en que se fueron cerrando las posibilidades democráticas y se amplió la represión, la lucha armada se visualizó como la herramienta central del proceso revolucionario, lo que llevó a entrar en una progresiva y radical confrontación con las tesis sostenidas por el PGT. Entonces, si al inicio las contradicciones fueron sólo diferencias tácticas, progresivamente, se convirtieron en diferencias de estrategia¹⁴. Ya en el proceso, y al margen de triunfos y derrotas, la posición que defendía el desarrollo de la guerra popular revolucionaria se abría paso a contracorriente de la postura que intentaba impulsar el frente popular de masas, dirigido por su vanguardia proletaria-campesina, que era la vía impulsada por el Partido Comunista o PGT. Y estas grietas que entonces se abrieron, se siguieron profundizando más y más de manera progresiva.

Por eso, en 1964, el Frente Guerrillero Edgar Ibarra planteaba en la Carta dirigida al Mando de las FAR, a la Dirección Nacional del Movimiento Revolucionario 13 de Noviembre, al Comité Central del PGT y al Movimiento 12 de abril, lo siguiente: “La guerrilla es el germen vivo de la alianza obrero campesina, y por lo tanto debe de reflejar en su *seno la composición étnica* de nuestro pueblo. No debe existir ningún tipo de discriminación racial, expresiones que serán combatidas, y en aquellos casos que lo ameriten, sancionadas.

Es en la guerrilla, la primera organización en que los indios guatemaltecos encontrarán una completa igualdad de posibilidades para su desarrollo, que los prepare para más tarde dirigir, como les corresponde, los destinos de su pueblo”.

Con el planteamiento de la necesidad de la guerra popular revolucionaria, se abrió también el debate sobre las distintas vías para la consecución del Socialismo, y con ello la discusión sobre la vía violenta. Si en los primeros años del movimiento guerrillero, especialmente con el grupo que comandaba Luis Turcios Lima (apodado “la seca Turcios”) existió un entendimiento con el PGT, en cambio cuando el Partido apoyó en 1966 la candidatura de Julio César Montenegro, el movimiento armado empezó a tomar distancia del PGT y desplegó una crítica a su contenido de clase, a sus orientaciones y sus acciones. En esta crítica se planteaba que el surgimiento de las condiciones subjetivas para la revolución en Guatemala (el desarrollo de la conciencia de clase y de la organización política), se lograrían con la Guerra Popular Revolucionaria, tesis que estaba en las antípodas de las concepciones del Partido. Pues este último lo que planteaba era un proceso económico y político, cuyo objetivo era el crecimiento y organización del proletariado, y luego su constitución como sujeto revolucionario, mientras que las organizaciones armadas planteaban un proceso político-ideológico-armado, en donde el sujeto revolucionario, es decir la población indígena, desarrollaría su propia conciencia revolucionaria.

Por eso, si bien las distintas organizaciones armadas habían surgido bajo el alero del

¹⁴ Primero fueron las licencias que se tomaron algunos combatientes guerrilleros, después la falta de iniciativa para las acciones armadas, y después el fracaso de la guerrilla de Concuá, seguido de la alianza que realizó el PGT con el PR en las elecciones de 1966, alianza que además se decidió unilateralmente. Aunque más allá de las discusiones y de las informalidades de los militantes, que las había, es significativo el hecho de que a los miembros del Partido se les llamaba “teoriquitos”, y a los combatientes armados “tiratiros”.

PGT, en el transcurrir del segundo lustro de los años sesentas del siglo XX, marcarán distancia con el Partido y con su estrategia para la revolución. Ese fue el caso del FGEI, que planteó clara y abiertamente una estrategia contraria a la visión y práctica del PGT, criticando duramente su estrategia revolucionaria en el llamado Documento de Marzo.

Viendo ambas posturas en perspectiva histórica, nosotros pensamos que más allá de sus diferencias claras y específicas, ambas comparten en un nivel más profundo una visión mítico-romántica de la cultura indígena, en tanto que ella no ha sido aún historizada, visión en la que abreviarían las distintas corrientes revolucionarias. Pues en el fondo estaba latente en ambas posturas un mesianismo revolucionario, en un caso sustentado en el pasado, y en el segundo caso apoyado en el futuro. En el primer caso, porque idealizaba al indio ancestral, considerándolo como puro y perfecto, y como si se hubiese mantenido congelado durante los cinco siglos posteriores a la Conquista española, y en el segundo caso porque pensaba que la conversión del indio en proletario agrario integral traería automática e irremisiblemente su progreso general y finalmente su verdadera liberación. Y estos dos mesianismos no eran tan contradictorios entre sí, pero eso sólo fue comprendido hasta 1982, con la formación de la Unidad Nacionalista Revolucionaria Guatemalteca, que llegaba un poco tardíamente, al insertarse ya en nuevos y muy diferentes contextos sociales.

El Documento de Marzo planteaba una crítica radical a la línea estratégica del

Partido, y fue acompañado por otro escrito igualmente importante, titulado "Turcios Lima: una biografía", que al igual que el documento anterior se considera uno de los documentos fundantes del Ejército Guerrillero de los Pobres. En este otro documento, también elaborado por Ricardo Ramírez y Aura Marina Arriola¹⁵, ambos ex-militantes del PGT, se amplían las críticas al Partido en cuanto a su estrategia, entre las cuales se señala también la de la falta de una caracterización de los *indios y de los ladinos*.

El Documento de Marzo y el texto "Turcios Lima: una biografía", serán entonces el punto de partida de los debates sobre la estrategia del proceso revolucionario, y sobre quiénes son los sujetos revolucionarios, y a la vez un desmarcamiento frente a las posiciones del PGT. Por lo tanto, no solo un documento para comprender el ulterior despliegue de la lucha de clases en su versión armada, sino también un texto para comprender los principales debates sobre los indios o mayas, y sobre su posible rol en la construcción de los imaginarios revolucionarios.

En torno de este último punto, es posible reconocer cuatro tendencias diversas, las que algunos años después derivarían en las cuatro grandes organizaciones revolucionarias: la primera tendencia defendía el planteamiento de que era necesario asumir a los indígenas como sujeto revolucionario, y al racismo como eje de contradicción fundamental, y esta tendencia será el fundamento de la creación de la Organización del Pueblo en Armas, u ORPA. Otra tendencia planteaba que Guatemala estaba integrada por etnias, las

¹⁵ Es importante anotar que el concurso de Aura Marina Arriola fue muy importante por su formación de antropóloga, profesión que practicó paralela a su militancia. Por su parte Ricardo Ramírez de León "Rolando Morán" se acercó más a las posturas de Ernesto Che Guevara. Este tándem y sus posturas antropológicas y políticas fueron determinantes en la elaboración de los documentos fundacionales del posterior Ejército Guerrillero de los Pobres EGP. Cfr. Arriola, Aura Marina, 1999. *Ese obstinado sobrevivir. Autoetnografía de una mujer guatemalteca*. Edit. Pensativo.

que podían galvanizarse a través de la alianza obrero-campesina, y es de estos postulados de los que partirá la fundación del Ejército Guerrillero de los Pobres o EGP. Una tercera tendencia postulaba la centralidad de la revolución proletaria, y esta fue la bandera del Partido Guatemalteco del Trabajo o PGT, postura que era compartida por las Fuerzas Armadas Revolucionarias o FAR, aunque estas últimas privilegiaban la lucha armada como expresión primordial de la lucha de clases. Y finalmente hubo una cuarta tendencia, que estuvo conectada con el nacimiento de la organización que surgió como una disidencia de ORPA, la facción armada NM, disidencia que hizo que Rodrigo Asturias se encargara de la Organización del Pueblo en Armas.

Las diferencias de concepción que, junto a las luchas de poder, animaron esta ruptura, tuvieron que ver con la manera de concebir cómo es que habría de incorporarse a los indígenas a la guerra popular, si como etnias o como masas. En este punto, Edgar Palma Lau, leal a sus concepciones marxistas, opinaba que una línea de masas basada en criterios de clase

debía de ser el instrumento de incorporación de todos los campesinos, indígenas o no, al proyecto de guerra popular prolongada que se proponían impulsar las fuerzas guerrilleras en esa época.

Son éstas, brevemente resumidas, las coordenadas del debate político e ideológico en torno al tema del indio y de lo indígena en la Guatemala de los años cincuenta y sesenta del siglo XX, debate que como hemos podido reconocer, y en virtud de la contrarrevolución de 1954, y de las múltiples regresiones económicas, sociales y políticas que la misma implicó, se convirtió en un debate que trascendiendo con mucho el mero ámbito académico, e incluso el plano cultural en general, se convirtió en un debate que fue parte de las luchas sociales reales de las principales clases y sectores sociales de Guatemala, luchas desarrolladas lo mismo por las vías políticas que por la vía armada, por parte de los más importantes movimientos y organizaciones revolucionarias guatemaltecas de aquella época.



VISIONES E IMÁGENES DEL INDIO EN BOLIVIA DURANTE EL SIGLO XIX¹



EL HILO DE ARIADNA

Ha habido un racismo profundo, característico de las visiones que las distintas élites de América Latina han construido sobre los pueblos indios latinoamericanos, desde los tiempos mismos de la Conquista y hasta el día de hoy. Persistentemente éste, se desdobra entre ciertas actitudes abiertamente negadoras y despreciativas de los indígenas, de un lado, y del otro, en actitudes 'paternalistas' y condescendientes, que negando igualmente a los indios, pretenden 'redimirlos' mediante su 'asimilación' a lo occidental y mediante su reconversión a las formas y patrones de la supuesta 'civilización'.

Un racismo secular y reiterado, que como telón de fondo de verdadera larga duración, acompaña a toda la historia de la civilización latinoamericana, en sus cinco siglos de existencia ya transcurridos. Dicho racismo, sin embargo, puede en ocasiones atenuarse o endulzarse de manera oportunista por parte de esas mismas élites latinoamericanas, cuando los indígenas muestran, mediante su organización y sus acciones de protesta radical, tanto su enorme poderío social como también su gran capacidad de incidencia y de transformación en general. Algo que, recientemente, ha sido claramente demostrado por los efectos diversos del levantamiento neozapatista del 1 de enero de 1994, y ello no solamente en México, sino también en toda Latinoamérica.

Un caso similar, histórico, es también el de las élites bolivianas en la segunda mitad del Siglo XIX, las que en la coyuntura de ciertos enfrentamientos entre liberales y conservadores, y en el marco de una previa ofensiva en contra de las tierras comunales de los pueblos indios de

¹ Este artículo fue escrito al final de una Estancia Postdoctoral realizada en el Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM, entre los años de 2013 y 2015. La autora es actualmente Profesora de Tiempo Completo en el Área de Historia Económica de la Facultad de Economía de la UNAM, pero este artículo fue realizado cuando era *Becaria del Programa de Becas Posdoctorales en la UNAM, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM. 2013-2015.*

Bolivia, matizaron de manera oportunista sus visiones y actitudes hacia los indígenas, para promover una efímera alianza política con ellos, y utilizarlos como factor decisivo de dicha pugna interna de las clases dominantes bolivianas en pos del control del gobierno nacional. Matización oportunista de la actitud hacia los indios, que también llegó a expresarse en el plano de las imágenes, las que en esa coyuntura fueron usadas para 'blanquear', en varios sentidos, la imagen del indio boliviano hasta entonces prevaleciente.

Entonces, y si el mirar implica una cierta concepción y experiencia del mundo circundante, un horizonte de sentido creado alrededor del ser o el grupo de seres que miran, queremos preguntarnos ¿cuál fue ese mirar matizadamente distinto hacia los pueblos indígenas de Bolivia, que se construyó efímeramente en la segunda mitad del siglo XIX? Porque partiendo de las herramientas de una posible historia crítica de la mirada², resulta interesante registrar esos vaivenes entre los diversos modos de 'inclusión' de los indígenas dentro del proyecto nacional, y los modos también diferentes de discriminar, explotar y excluir a estos pueblos de dicho proyecto. Porque estos vaivenes se ven en ocasiones reflejados en las ideas, las imágenes y las representaciones de lo que es y de lo que debe ser y hacer el indio, establecidas desde las prácticas políticas, sociales y económicas de explotación que llevaban a cabo los que detentaban el poder económico en este país, en esa segunda mitad del siglo XIX ya referida.

Para explorar estas oscilaciones, en las que interactúan las diferentes miradas sobre el indígena en Bolivia, con las prácticas políticas y económicas encaminadas a la

formación de una determinada ideología de Estado, desde un saber que reproduce relaciones de poder, trataremos de analizar algunos de los sucesivos momentos de emergencia y de reflujo social que fueron parte importante de la historia de Bolivia en la segunda mitad del siglo XIX, momentos contruidos en torno del movimiento armado de 1870 en adelante. Así, veremos que estos momentos y acontecimientos, junto a los procesos sociales que los acompañaron, influyeron de manera decisiva en las posturas ideológicas que las élites gobernantes fueron formulando en sus respectivas miradas hacia los indios, mismas que se reflejaron también en el espacio complejo de las imágenes de aquella época.

I

Hemos mencionado que la actitud predominante, en la larga duración de la historia de la civilización latinoamericana, ha sido la de un racismo evidente de las clases dominantes de nuestro semicontinente hacia las poblaciones indias originarias. Éste se presentaba en dos vertientes, en la primera como agresivo y despreciativo, negando a los indios toda posibilidad de desarrollo y de evolución, y en la segunda como paternalista y condescendiente, la cual pretendía occidentalizar y supuestamente 'civilizar' a los indios, incorporándolos a su propio proyecto histórico de formación de la nación 'moderna'.

En la primera variante del racismo, agresivo y negador, se construye una visión excluyente y peyorativa de los grupos indios, afirmando que la mayor parte de sus condiciones materiales, de sus formas de organizar el mundo de la vida, de sus conocimientos, costumbres o valores

² Sobre los contenidos e implicaciones de esta *historia crítica de la mirada*, que nos sea permitido remitir al lector a nuestro ensayo, Fabiola Jesavel Flores Nava, "Leer la imagen, mirar el texto: un comentario de dos fotografías sobre el neozapatismo mexicano", en *ContraHistorias*, núm. 21, 2013.

simbólicos, son atrasados, antimodernos e ineficientes para la vida propuesta por las naciones modernas del sistema mundo capitalista.

Pero ¿en qué sentido eran los pueblos indígenas ineficaces para la vida moderna? En el sentido en que ésta exige un comportamiento social que impulsa un proceso ideal de conversión de la patria boliviana, en un país encaminado a reproducir la forma social del progreso moderno. En ese contexto, fue la oligarquía boliviana la que afirmó reiteradas veces la inviabilidad de la autodeterminación de los pueblos indígenas, durante largos periodos y por diferentes métodos, con la firme esperanza de ratificar el proyecto capitalista que ellos detentaban. Así, la aserción de este tipo de comportamiento, llevó a que la identidad nacional-ciudadana se tratara de imponer con especial rigor sobre aquellos colectivos que fueran productivos y trabajadores, por lo que aquellas colectividades laborantes que entorpecieran el progreso de la nación —como era el caso de las comunidades indias de Bolivia—, serían violentamente transformadas o eliminadas.

En ese sentido, y para justificar la idea de que el indio era antimoderno o premoderno,

En ese sentido, y para justificar la idea de que el indio era antimoderno o premoderno, se tuvo que construir una imagen de él como ser primitivo y atrasado, al contrastarlo con el modelo, construido desde el occidente capitalista, de lo que era ser un 'hombre civilizado', y ello con el objetivo de implantar sobre las comunidades indígenas, un control no sólo cultural, sino también político y económico.

se tuvo que construir una imagen de él como ser primitivo y atrasado, al contrastarlo con el modelo, construido desde el occidente capitalista, de lo que era ser un 'hombre civilizado', y ello con el objetivo de implantar sobre las comunidades indígenas, un control no sólo cultural, sino también político y económico³.

De este modo, y en las visiones más burdas del racismo agresivo, se llegó a sostener que la insuficiencia de masa cerebral del indio y la imperfección de su sangre, mostraban limitaciones psíquicas que daban cuenta de su ineptitud para impulsar el progreso de la civilización⁴. En esta vía, algunos “intelectuales”, como Nicómedes Antelo, llegaron a afirmar cosas tan delirantes y absurdas como la siguiente:

(...) la heterogeneidad del suelo, clima, razas y sociabilidad bolivianas, me representa a la imaginación ese contraste curioso que exhiben los tipos arcaicos de Australia al frente de las creaciones modernas. ¿Se extinguirá el pobre indio al empuje de nuestra raza, como se extingue el dodo, el dinornis, el ornitorrinco? Si la extinción de los inferiores es una de las

³ Véase Marta Irurozqui, “Los hombres chaceles en armas. Militarización y criminalización indígena en la Revolución Federal de 1899”, en *La mirada esquiva. Reflexiones históricas sobre la interacción del Estado y la ciudadanía en los Andes*, Ed. Siglo XIX y CSIC, Madrid, 2006.

⁴ Sabino Pinilla, *La creación de Bolivia*, Editorial América, Madrid, 1917, p. 56. “Según Antelo (...) en término medio esos cerebros pesan entre cinco, siete y diez onzas menos que el cerebro de un blanco de pura raza. En la evolución de la especie humana tal masa encefálica corresponde, fisiológicamente, a un período psíquico de dicha especie hoy ya decrepito, a un organismo mental raquítico de suyo para resistir al choque de la (...) civilización moderna”. Nos basamos en el escrito que sobre este pensador boliviano hace Gabriel René Moreno, *Nicómedes Antelo*, Ed. Imprenta López, Santa Cruz, Bolivia, 1885, p.12.

condiciones del progreso universal, como dicen nuestros sabios modernos, y como yo lo creo, la consecuencia, señores, es irrevocable. Que de una vez se acaben los indios y los mestizos en Bolivia⁵.

Por otro lado, algunos sociólogos que tuvieron el interés de estudiar el funcionamiento del ayllu de las comunidades indígenas en Bolivia, concluyeron que dicho sistema de organización de la tierra resultaba sumamente arcaico y que su forma de funcionamiento en la sociedad boliviana de la época no era conveniente para la naciente República. Su conclusión fue que debía ser eliminado cualquier rasgo anacrónico de la actividad social si se quería que Bolivia pudiera progresar⁶. Otros pensaron que era posible sostener un Estado y darle un carácter nacional sin la necesidad de eliminar a la raza indígena, pues siendo mayoría numérica, podrían ser considerados como una población cuyas capacidades funcionarían perfectamente dentro de la categoría de mano de obra disponible para las labores de explotación de centros mineros, plantaciones, campos, etc. “Sabino Pinilla quería que se los instruyera y pensaba que gracias a la herencia de caracteres adquiridos, la capacidad de su cerebro se desarrollaría al punto de hacerlos aptos para la civilización”⁷.

Como se observa, todas estas variantes del racismo negador y agresivo coinciden en afirmar la inferioridad estructural de los indios, sea en su condición física misma o en sus creaciones civilizatorias diversas,

planteando de distintas maneras la eliminación radical de esos trazos indígenas, sea por la vía de su simple destrucción o disolución completa, o por la reconversión del indio en algo completamente diferente de sí mismo, en un verdadero no-indio. Lo que, como plantea Silvia Rivera Cusicanqui, implica una profunda y radical exclusión de los indígenas bolivianos de todo posible proyecto nacional global de su propio país:

Convertidos discursivamente en un colectivo bárbaro, sangriento, inasimilable por la civilización occidental y, por tanto, necesitado de una tutela disciplinadora de su potencial arcaico, los indios fueron objeto de una política de invisibilización pública a través tanto de condenarles a una criminalidad innata, explicitada en su deseo de una guerra de razas, como de convertirles en una población eternamente infantil incapaz de comprender el juego político. Ambas posturas, al acusar a la población india del pecado de heterogeneidad cultural y responsabilizarla de la ausencia de cohesión social y tradición cultural, le negaban un papel activo en la confección de la nación y la dejaban recluida en una imagen esencialista y apolítica que la tornaba en objeto de políticas públicas⁸.

De manera paralela a esta primera variante del racismo, fundamentalista y agresiva, se ha desarrollado también una segunda vertiente que es la del racismo condescendiente y paternalista hacia los indígenas. Mediante esta última, las clases

⁵ Gabriel René Moreno, op. cit., pp.10-11. Ver también Leopoldo Zea, "Positivismo y regeneración social", en *El pensamiento latinoamericano*, Editorial Aries, México, 1976, p. 77-88.

⁶ Véase Marie-Danièle Demelas, “Darwinismo a la criolla: el Darwinismo Social en Bolivia 1880-1910”, en *Historia Boliviana*, Tomos I y II, Ed. Cochabamba, Bolivia, 1981, pp. 5-6.

⁷ *Ibíd.*, p. 7.

⁸ Silvia Rivera Cusicanqui, *Oprimidos pero no vencidos. Las luchas campesinas de los aymaras y quechua, (1900-1980)*, Ed. La Mirada Salvaje, La Paz, 2010, p. 86.

dominantes y las élites gobernantes de la nación boliviana han intentado desplegar un esfuerzo general, bastante fallido y problemático, para pretender homogeneizar a sus poblaciones, convirtiendo a todos en ciudadanos⁹, e implicando con ello la necesaria conversión de los pueblos indios, ya fuera por medio de la explotación laboral, la educación, o por medio de la disciplina, de “indios salvajes” a hombres “civilizados”, capaces de respetar y asumir los ritmos de trabajo y de productividad que requería e impulsaba la perseguida nueva vida moderna de la nación¹⁰.

Bajo esta lógica, el mito de la nación, en el sentido que le da a este término Bolívar Echeverría¹¹, se impone bajo la identificación inmediata entre un pueblo o comunidad específica y su figura estatal, cuya empresa histórico-económica parece surgir espontáneamente de la convivencia y organización de los pobladores, casi siempre pensados desde sus características raciales. Pero en el caso de Bolivia, la realidad de su población distaba mucho de una configuración social y racial homogénea; más bien, sus características la vinculaban, en unos lugares más que en otros, con la experiencia del mestizaje en un caso, y en

otros, con la necesaria convivencia entre “etnias” e incluso hasta entre “naciones” distintas.

Por otro lado, el intento de conversión del supuesto 'indio salvaje' al pretendido 'hombre civilizado' pasó por otro proceso contradictorio que nos recuerda la idea que Bolívar Echeverría formula, respecto de que en el mundo capitalista se vuelve necesario no sólo la afirmación de un determinado comportamiento moderno de tipo capitalista, sino que resulta crucial construir una imagen racial que represente con indicios más sutiles un orden ético o civilizatorio determinado, y que no tiene nada que ver con la blanquitud de la piel, sino que más bien exige la conformación de una identidad que debe ser visible y perceptible a través de una imagen exterior que permita distinguirla a través de toda una serie de rasgos que incluyen "desde la apariencia física de su cuerpo y su entorno, limpia y ordenada, hasta la propiedad de su lenguaje, o la positividad discreta de su actitud y su mirada, y la medida y compostura de sus gestos y movimientos"¹².

Como parte de las subvariantes de la versión condescendiente y paternalista del racismo de las clases dominantes bolivianas,

⁹ Bolívar Echeverría, (1995), *Las ilusiones de la modernidad*, Coedición UNAM/El Equilibrista, México, 1995, p. 44. Respecto de este mismo punto, otro autor afirma: “Uno de los aspectos involucrados en esa ideología político, social y económica, será el de 'blanquear', es decir, que Bolivia debe aparecer como un país homogéneo compuesto de ciudadanos”, en Xabier Albó y Josep Barnadas, *La cara india y campesina de nuestra historia*, Ed. CIPCA, La Paz, 1990, p.134.

¹⁰ De algún modo, las misiones religiosas durante la colonia llevaron a cabo labores de conversión del indio “pagano y rebelde” en un hombre cristiano y dedicado a las labores de la vida moderna, barroca, situación que indica que los propios pueblos indígenas no son tan otros, sino que comparten ciertos rasgos de la modernidad barroca. Aunque cabe señalar que dentro de dichos pueblos hubo también una reinterpretación y refuncionalización práctica de lo moderno, lo que logró transformar sus vivencias en otro proyecto histórico-particular.

¹¹ “La nación moderna se constituye a partir tanto de las 'naciones naturales' del pasado, como de las comunidades espontáneas del presente, que son reprimidas y refuncionalizadas por la empresa estatal; es decir, se constituye como una peculiar aglomeración o masificación de los miembros de la sociedad civil –individuos perfectamente libres o desligados de cualquier comunidad no económica–, que está en capacidad de *re-nominarlos* como compatriotas o connacionales (en el extremo, *volksgenosse*), otorgándoles así una identidad o una personalidad que por ser circunstancial, deja de tener una validez universal indiscutible”. Bolívar Echeverría, *Las ilusiones de la modernidad*, cit., p. 45.

¹² Bolívar Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, Ed. Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, La Paz, 2011, p. 147.

se incluye también aquella que pretendía capturar una imagen de los pueblos originarios un poco más suave y sin tantas implicaciones excluyentes, al asumirlos de una manera distanciada, que recuperaba de ellos ciertas representaciones típicas, derivadas de su existencia cotidiana dentro de su propio país. Así, alrededor de los años setenta del siglo XIX, Ricardo Villalba, fotógrafo boliviano, realizó una serie de fotografías de los indígenas en Bolivia. Su principal interés era retratar los trajes y los tipos típicos de la población popular boliviana, creando un álbum de 200 fotos¹³ en las que se pueden apreciar retratos aislados de hombres, mujeres y niños, portando los trajes que el fotógrafo creyó que representaban o caracterizaban a determinados grupos sociales.

Esas imágenes lograron sintetizar varios elementos que han estereotipado a los nativos durante muchos años, desde el mencionado mirador del racismo paternalista. Pues desde esta *mirada lejana*

del sujeto popular, se intenta convertir el mundo de lo "otro" en un lenguaje que le sea más familiar al que mira, es decir, a las clases dominantes y a los sectores mestizos y occidentalizados de Bolivia. Y ello, mediante fórmulas visuales tomadas en préstamo de las representaciones iconográficas europeas de los tipos populares, surgidas en Europa durante el siglo XIX, las cuales retratan a personajes cotidianos del mundo europeo y los difunden en tarjetas de visita en diferentes lugares del mundo, para identificar las "características" típicas de cada región. Y es mediante este procedimiento distanciada y supuestamente objetivo, que se transforma lo popular boliviano en algo más asequible al mundo occidental. Pues ese retrato de diferentes tipos de indígenas, plasmados en tarjetas de visita al estilo europeo, no se interesa por mostrar al sujeto concreto, sino más bien en mostrar la función que puede representar dentro de la vida cotidiana de la nación boliviana.

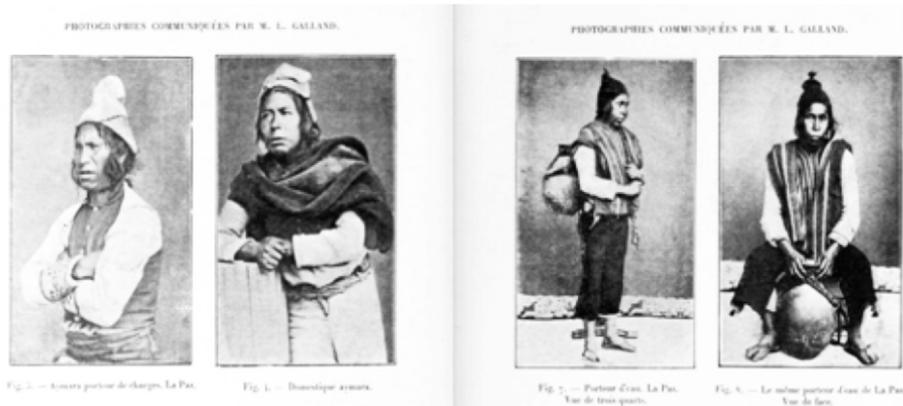


Foto 1. Recuadro de fotos de Tipos de indios populares. Ca. 1870.

Fuente: *Anthropologie bolivienne*, Arthur Chervin, 1908.

¹³ El álbum completo se encuentra en la Universidad de Bremen en Alemania. En este artículo recuperamos sólo algunas fotografías de carácter costumbrista, que se encuentran incluidas en el libro de *Antropología Boliviana*, escrito en 1908 por el antropólogo Arthur Chervin.

¹⁴ Véase Arthur Chervin, *Anthropologie bolivienne. Ethnologie, Démographie, Photographie Métrique*, Ed. Imprimerie Nationale, Tomo 1, Paris, 1908, p. 25 y 205.

Según se ve en las fotos del recuadro, los personajes quedan congelados por medio de la cámara en pequeños retratos descontextualizados, que pretenden mostrar una cierta “objetividad”, propia del uso que se le daba en ese siglo XIX a la fotografía. Diríamos que los hombres representados no se mueven, “están anestesiados y clavados, como las mariposas”, como verdaderas piezas de museo, disponibles para ser vendidas como elementos que hacen posible establecer las características raciales del “Buen Salvaje”, o como un pueblo singular y curioso, que distingue a un país, en este caso Bolivia, del resto del mundo.

En este acercamiento visual a los indios bolivianos, no importaba tanto el sujeto retratado, ya que en muchas de estas fotografías aparece el mismo individuo portando diferentes vestimentas. La identidad no importaba, sino que más bien de lo que se trataba era de crear estereotipos de esos indígenas, que fueran representados en sus tareas cotidianas y con sus diferentes vestimentas, afirmando así una idea protectora y paternalista frente a esas clases populares bolivianas indígenas. Es decir, lo que importaba reforzar era la idea de que las clases populares en Bolivia, incluidos los indios, estaban compuestas de buenos ciudadanos, que realizaban sus labores cotidianas en beneficio de su país.

II

Teniendo como telón de fondo el racismo profundo y de larga duración que hemos

referido, es que van a desarrollarse tanto en los procesos sociales y políticos, como en las importantes revueltas indias bolivianas del siglo XIX, dos imágenes que ahora queremos comentar. Desde 1866 se planteó una radical ofensiva, encaminada a tratar de destruir en sus propios cimientos al orden comunitario indígena. Mediante el despojo de las tierras comunales a dichas comunidades, se justificaba, con una serie de 'reformas agrarias', la "transformación" de las zonas rurales de "primitivas e improductivas" en 'generadoras de un despegue económico'. Lo que llevará a que en toda la segunda mitad del siglo XIX y gran parte del siglo XX, se discutan los modos, los mecanismos y las maniobras más extremas para lograr la desaparición paulatina de las comunidades indias¹⁵.

Como mencionamos, en 1866 se pondrán en vigor toda una serie de leyes que permitan tanto la venta de tierras de las comunidades, como la fragmentación de las mismas, saboteando e impidiendo con ello el adecuado funcionamiento comunitario de la tierra. La idea oficial y justificadora de esta real agresión a los indios, era la de transformar el uso del suelo que habían practicado las comunidades originarias desde los tiempos de la colonia, a un uso de suelo que estuviera más acorde con las supuestas 'esperanzas de progreso', es decir, con las ilusiones entonces en boga de crear una moderna sociedad capitalista en Bolivia. En este contexto:

La aparición de Melgarejo en el escenario político, marcó el punto de partida para el

¹⁵ Hasta finales del siglo XIX los pueblos originarios lograron, mediante su lucha y resistencia, mantener ciertos “privilegios” en lo relativo a la tierra y a su jurisdicción, pues bajo esta rúbrica eran considerados como parte de la naciente nación, en la medida en que se pagaran tributos y se encargaran de generar la modernización de la agricultura. Aunque lo mismo desde la visión conservadora que de la visión liberal de las clases en el poder, los indígenas prolongaban más bien una estructura arcaica, que impedía que la riqueza de la nación saliera a flote. De este modo, la visión del indio como un conjunto de hombres premodernos, justificó cualquier acción de las elites gobernantes en contra de estos pueblos indios, pues el objetivo “verdadero” de la nación boliviana era el de crear sistemas productivos y políticos que dieran fuerza a la lógica productivista de las naciones modernas, y por lo tanto, llevaran a ésta a la senda del progreso.

ataque oficial a la comunidad indígena, el que a través del decreto del 20 de marzo de 1866, permitió la venta de tierras comunitarias, convirtiéndolas en propiedad privada de algunos individuos o hacendados (...) sobre todo en las zonas productivas (...) Este hecho provocó un levantamiento indígena, a lo cual el gobierno respondió mediante expediciones punitivas o con el uso del ejército¹⁶.

Ya desde 1825, con las reformas liberales propuestas por Simón Bolívar, se pensaba que era necesaria la desaparición de la tierra comunal, dándole en cambio mucho mayor peso a la propiedad individual de la tierra. Con esto, se perseguía el objetivo de convertir a los indígenas en ciudadanos propietarios individuales de sus tierras, y aunque dicho objetivo no se logró, sí se mantuvo a las comunidades sometidas y

...con las reformas liberales propuestas por Simón Bolívar, se pensaba que era necesaria la desaparición de la tierra comunal, dándole en cambio mucho mayor peso a la propiedad individual de la tierra. Con esto, se perseguía el objetivo de convertir a los indígenas en ciudadanos propietarios individuales de sus tierras, y aunque dicho objetivo no se logró, sí se mantuvo a las comunidades sometidas y controladas por parte del Estado

controladas por parte del Estado, al que debían proporcionarle una contribución indígena o tributo constante¹⁷. Por su parte, el Estado aceptó la sobrevivencia de las comunidades y de las tierras comunales por clara conveniencia, pues dichas comunidades eran uno de las principales contribuyentes del erario, ya que se estima que para esa época, el 50% de la tierra cultivable¹⁸ estaba todavía en manos de los pueblos originarios.

Pero esta especie de convivencia entre el Estado boliviano y las comunidades indias cambió radicalmente,

cuando en marzo de 1866 se emitió el ya mencionado decreto impulsado por el presidente Mariano Melgarejo, que establecía que “el indígena que dentro del término de 60 días, después de notificado, no recabe su título de propiedad, abonando la suma de 25 a 100 pesos, queda privado de la propiedad sobre su fundo rústico,

¹⁶ “El 28 de junio de 1869, el Gral. Antezana ‘asesinó’ en San Pedro de Tiquina alrededor de 600 indígenas”, Roberto Choque Canqui, *Historia de una lucha desigual*, Ed. Unidad de Investigaciones Históricas, UNIH-PAKAXA, La Paz, 2012, p. 35.

¹⁷ Erwin Greishaber, “Resistencia indígena a la venta de tierras comunales en el departamento de La Paz, 1881-1920”, *Data*, N. 1, La Paz, 1991.

¹⁸ Resulta importante este punto si pensamos que para esa época la población boliviana era en su mayoría indígena. “Para el año de 1826, se estima que el país contaba con una población total de 1.100.000 habitantes, de los cuales 800.000 eran indígenas y 90% de ellos vivían en el campo, concentrada principalmente en la región andina (...) Se estima que para el año de 1850 la estructura poblacional no cambió significativamente. Se mantuvo la proporción de la población entre campo y ciudad. Las ciudades más habitadas eran La Paz y Cochabamba, con una población de 44 mil y 30 mil habitantes respectivamente. Mientras en el campo, 620 mil personas vivían en comunidades, 400 mil eran peones de hacienda y 200 mil eran agricultores individuales”. Huascar Salazar Lohman, *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano. Los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*, Ed. CLASCO, Buenos Aires, 2013, p. 21.

pudiendo el gobierno subastar las tierras”¹⁹.

El objetivo principal de las élites gobernantes era en parte económico, ya que al pretender quebrar definitivamente la estructura comunitaria del uso de la tierra, se lograría la expropiación de los medios de trabajo principales de la población mayoritaria de Bolivia, provocando así su incorporación, en forma permanente, como colonos de las haciendas o como trabajadores mineros. Pero también era un objetivo político, que pretendía deslegitimar las formas comunitarias de producción y de tenencia de las tierras indígenas, para sustituirlas por las supuestamente más avanzadas y modernas formas individuales de producción y de tenencia de las tierras capitalistas.

Para fundamentar y apuntalar esta doble ofensiva, económica y política, se generó también un discurso ideológico que renovaba una vez más las visiones racistas y excluyentes elaboradas en contra de los pueblos indígenas. Se afirmaba que el uso comunal del suelo era arcaico, y pertenecía a un pasado colonial, siendo una estructura que debía desaparecer para que surgiera una nueva sociedad, controlada por nuevos ciudadanos emprendedores, que lograran impulsar el desarrollo de Bolivia²⁰. Uno de los ideólogos de las clases dominantes de esa época, José Vicente Dorado, expresa bien estas visiones racistas en un folleto titulado “Proyecto de repartición de tierras y venta de ellas entre los indígenas”, en el cual señalaba

sin pudor alguno que era necesaria la usurpación de las tierras comunales, para que ellas pasaran a ser de uso exclusivo de los grandes hacendados: “Arrancar esos terrenos de manos del indígena ignorante y atrasado, sin medios, capacidad ni voluntad para cultivarlos; y pasarlos a la emprendedora, activa e inteligente raza blanca, es efectuar la conversión más saludable en el orden social y económico de Bolivia”²¹.

Como es natural, esta radical ofensiva en contra de los pueblos indios por parte de los grupos gobernantes, provocó como respuesta una extendida protesta social y el surgimiento de varios movimientos indígenas en varias zonas de Bolivia. Estos últimos se organizaron, y lucharon principalmente en contra del abuso que los hacendados cometían al momento de delimitar sus tierras, robándoles grandes porciones de terreno a los propietarios comuneros. En estos movimientos tuvo mucha importancia la figura del indígena apoderado, que era un representante legal de las comunidades ante el Estado, y cuyas funciones se expandieron durante las revueltas nacionales que se llevaron a cabo en 1870 y 1899, comandas por Agustín Morales y Manuel Pando respectivamente, y que lograron potenciar y elevar a los diversos movimientos indígenas locales al nivel de un verdadero movimiento indígena de carácter nacional, aunque en este caso, aliado a dichas revueltas de otros grupos y sectores no indígenas.

¹⁹Pilar Mendieta Parada, “Caminantes entre dos mundos: los apoderados indígenas en Bolivia (siglo XIX)”, *Revista de Indias*, vol. LXVI, núm. 238, 2006, p. 764.

²⁰“La saña empleada para destruir las comunidades es extraordinaria; durante más de cuarenta años, las fuerzas militares acantonadas en el altiplano no tienen otra actividad que reprimir los levantamientos de los comunarios. Cuando una rebelión amenazaba con tomar mucha amplitud, se ponía freno a las ventas. Pero eso no era más que una tregua antes de la reactivación del movimiento”, Marie-Danielle Demelas, “Darwinismo a la criolla: El Darwinismo social en Bolivia, 1880-1910”, p. 70.

²¹ Este hecho nos permite entender el vínculo que hay entre las prácticas políticas del Estado y la construcción de un determinado tipo de imagen hacia dichos pueblos, establecido por el modo clasista y jerárquico en que funcionaba esta sociedad. Alejandro Vladimir Antezana Salvatierra, *Estructura agraria en el Siglo XIX. Legislación agraria y transformación de la realidad rural de Bolivia*, Ed. Centro de Información para el Desarrollo, La Paz, 1992, p. 79.

Porque las reiteradas ofensivas en contra de los pueblos indios, se combinaron en esa segunda mitad del siglo XIX con una clara fractura de las clases dominantes en Bolivia, que oponía a los liberales con los conservadores, en sus distintos proyectos de construcción del Estado-Nación. Así, se abrió la posibilidad de que una fracción de los grupos dominantes, se aliara coyunturalmente con esos movimientos indígenas de protesta, en contra de la facción conservadora, y en cierta medida, de las nuevas leyes propuestas en contra de la propiedad comunal de la tierra. Esto implicaba, en teoría, un cierto acercamiento por parte de los indígenas al nuevo proyecto general de Estado-Nación propuesto por los generales arriba mencionados, es decir, que basándose en una relación de postulada 'unidad' entre los diferentes grupos que integraban a la nación, era posible luchar en

contra de la tiranía del conservador Manuel Mariano Melgarejo, un militar que tomó el poder dándole un golpe de estado a José María de Achá.

Pero en esta alianza temporal, los indígenas abogaron porque dentro del nuevo proyecto de nación fueran incluidas sus demandas principales: el derecho a conservar las tierras comunales, y el lograr consolidar su poder jurisdiccional sobre las mismas. A cambio de ello, se incluirían voluntariamente como combatientes dentro del nuevo proyecto de Estado-Nación. Y es así como fue posible que Luciano Willka, líder indígena rebelde y apoderado de algunas comunidades indias, estableció una alianza con un sector de las élites gobernantes, aceptando incluso modificar su vestimenta y su apariencia en general, "blanqueando", simbólica y metafóricamente, su propia imagen, tal y como lo muestra la foto 2.



Fig. 113. — Colonel indien, Luciano Vilca.

Aymara très intelligent et très courageux. Ayant mis, dans différentes révolutions, de 1868 à 1870, sa grande influence sur les Indiens de sa race au service du Président Mariano Melgarejo, celui-ci le fit nommer colonel. Depuis cette époque, à chaque révolution ou pronouciamento, on voit apparaître un Indien généralement Aymara, se disant d'origine incaïque, et prenant, avec le nom de Vilca, le titre de général (voir fig. 114 et 115).

Foto 2: Coronel Indio Luciano Willka. Fecha: Ca. 1870.

Fuente: *Anthropologie bolivienne*, Arthur Chervin²².

²² Arthur Chervin (1908), *Anthropologie bolivienne. Ethnologie, Démographie, Photographie Métrique*, Tomo 1, p. 199. En este texto hay varias fotos realizadas y recolectadas a finales del siglo XIX y principios del siglo XX por una misión de científicos parisinos, encargados de hacer un estudio antropológico y antropométrico de las poblaciones indígenas en Bolivia.

En la imagen que aquí mostramos (foto 2), vemos a uno de los principales líderes de las fuerzas indígenas que se unió al general Morales durante la revuelta de 1870. En ella, el líder indígena Luciano Willka, se ve portando el uniforme militar, y probablemente, como lo señala el pie de foto, éste puede ser del ejército boliviano, todavía comandado por el presidente Melgarejo. Sin embargo, en 1870 Luciano Willka se une al general Morales para derrotar a dicho presidente en turno, momento en que será nombrado Sargento del ejército boliviano por parte del general Morales²³. De cualquier forma, mediante esta imagen de la foto 2, se da una suerte de 'transfiguración', de su figura de "indio salvaje" y "desarraigado de la nación" a la de un hombre que da muestras de su lealtad nacional, al vestir el uniforme militar del ejército de la nación boliviana y empuñar las armas a favor y en defensa de su patria.

De este modo, y a partir de la efímera alianza política entre el militar Agustín Morales y el líder indio Luciano Willka, el racismo tradicional de las clases dominantes de Bolivia se atenúa y endulza, para ir incluso más allá del racismo condescendiente y paternal, y convertirse en una oportunista actitud de supuesta integración y hasta reconocimiento de lo indio, al que como lo muestra la foto 2, se le da una condición casi de igualdad con los no indios, al entregarle los mismos vestidos de los altos mandos del ejército no indio, y al confeccionar su retrato bajo los mismos patrones, criterios, formas y elementos que

los de cualquier Sargento o Coronel no indígena. Lo que en cierta forma, es un modo de 'blanquear' al líder indio, transfigurándolo en un Coronel más del Ejército liberal.

Matización oportunista del racismo inveterado hacia lo indio, proyectada incluso en el plano de estas imágenes, que se explica por el respeto que este dirigente indígena le impuso a los promotores del movimiento en contra del presidente Melgarejo. Luciano Willka²⁴ había sido un conocido indígena apoderado de la zona de Huaycho (Waychu) y su influencia en las comunidades fue muy importante, sobre todo durante los levantamientos armados de los años 70, en el que logró reunir un poderoso ejército de indios con el que logró cercar La Paz en defensa de los revolucionarios que estaban en contra del gobierno de Melgarejo, provocando con esta acción la huida de éste último²⁵. Este hecho demostró que sin la participación de las comunidades, los opositores al régimen no hubieran triunfado, y por lo mismo, durante los primeros años del nuevo gobierno, la alianza con ellos fuera positiva.

Dada la dimensión y la capacidad organizativa de estos pueblos el gobierno cede durante un tiempo a sus demandas, en parte para contenerlos y en parte para intentar integrarlos al nuevo discurso de ciudadanización del indio. "En suma, el ejercicio indígena de la violencia revolucionaria en favor de 'la causa de los pueblos' les tornaba en sujetos nacionales, y por tanto, en delegadores de soberanía:

²³ Militar y político que organiza un golpe de estado contra el presidente Melgarejo, que gobernaba Bolivia en 1870.

²⁴ "Luciano Willka, quien el 21 de noviembre de 1870, se presentó en Ayo Ayo ante el Coronel Agustín Morales, identificándose como 'General en Jefe de los indígenas comunarios de las provincias del Norte'. Seguramente, el mismo coronel Morales le otorgó al principio el grado de Sargento Mayor del Ejército boliviano, permitiéndole el uso del uniforme correspondiente a su jerarquía militar", Roberto Choque Canqui, *Historia de una lucha desigual*, p. 40.

²⁵ Pilar Mendieta Parada, "Caminantes entre dos mundos: los apoderados indígenas en Bolivia (siglo XIX)", p. 767-768.

primero como 'pueblos en armas' y luego como miembros del 'pueblo nacional'²⁶. Ante los ojos de los dirigentes del nuevo proyecto estatal, algunos miembros de los pueblos indios parecían estar reivindicándose como miembros de la nación boliviana en tanto fueran cooperativos con las causas nacionales y delegaran sus revueltas locales en aras de un interés más general. El indígena era reconocido como miembro del Estado-nación en la medida en que se disciplinara y sacrificara sus demandas y reivindicaciones "comunales" por el supuesto bien de su país, es decir, por la construcción de la "nación boliviana". Dicho discurso reconocía entonces la contribución de los comuneros a la nación, por lo que se refirieron a ellos como indios patriotas.

Lo cierto es que, después de un breve periodo, el supuesto acercamiento entre los indígenas y el gobierno fracasó, igual que se eclipsó el discurso que pretendía proyectarse en las imágenes que reflejaron en el plano visual ese mismo acercamiento. Pues el hecho de que efímera y convenencieramente las élites hubieran intentado 'incluir' dentro de la nación boliviana a los pueblos originarios, por la vía de su participación como combatientes en la guerra civil antes mencionada, y mediante representaciones visuales que intentaban 'blanquear' a estas

El indígena era reconocido como miembro del Estado-nación en la medida en que se disciplinara y sacrificara sus demandas y reivindicaciones "comunales" por el supuesto bien de su país, es decir, por la construcción de la "nación boliviana".

comunidades, no impidió que continuaran igualmente los ataques de otros sectores de las clases dominantes en contra de esos pueblos indígenas. Pues estos sectores insistían en querer eliminar todo rastro del uso comunitario de la tierra, lo que traía aparejado, de haberse cumplido, la desaparición misma de una parte esencial del propio ser indio.

E incluso las propias élites triunfantes, una vez en el poder, permitieron que continuaran los abusos de las clases dominantes hacia los indios, sobre todo en lo que correspondía al robo de sus tierras, pero también, en la expresión de los discursos ofensivos que intentaban denigrar al mundo indígena, afirmando que sus órganos locales, sus usos y costumbres, sus formas de vestir, etc., deberían someterse necesariamente al control territorial y gubernamental que el Estado imponía, para que pudiesen ser parte, verdaderamente, del nuevo proyecto nacional.

De este modo, resulta claro que "la luna de miel entre las comunidades y el Estado duró poco"²⁷. Porque pasada la coyuntura de la guerra, y a los pocos años de la victoria de Morales, varios líderes indígenas, y entre ellos el propio Luciano Willka –como se puede ver en la foto 3–, fueron aprendidos y sometidos a juicio por supuestos crímenes e incitaciones a una pretendida lucha en contra del nuevo gobierno.

²⁶ Marta Irurozqui, "Los hombres chacales en armas. Militarización y criminalización indígena en la Revolución Federal de 1899", p. 40.

²⁷ Pilar Mendieta Parada, "Caminantes entre dos mundos: los apoderados indígenas en Bolivia (siglo XIX)", p. 769.



Foto 3. Fuente: Archivo Julio Cordero.
Foto anónima. Título: Indígenas en Cepos Ca. 1873²⁸.

Esta fotografía muestra a un grupo de indígenas sentados, atados de pies y manos con cepos; sus ropas exhiben un claro desgaste; todos miran a la cámara, aunque no de manera fija, lo que refleja un cierto desinterés. Entre estos indígenas se incluye también Luciano Willka. El retrato fue realizado cerca de 1873, en una cárcel cercana a La Paz. Los sujetos retratados son parte de los indígenas detenidos, después de que sus demandas no se cumplieron en su totalidad. Habían participado como soldados, pero el terror que les causó a las élites dominantes el comprobar en los hechos que la capacidad organizativa de las comunidades indias era muy grande, provocó que después de utilizarlos durante la revuelta, buscaran cualquier pretexto para contener y desmantelar su enorme fuerza social y el claro protagonismo revelado en la

guerra civil, para tratar de anular y eliminar hasta donde fuese posible cualquier germen o elemento ya desarrollado de un posible proyecto político propio y autónomo de esos mismos pueblos indios de Bolivia.

Por eso, en octubre de 1874 el gobierno aprobó una nueva Ley de Exvinculación, “a través de la cual se decide acabar con las comunidades, por ser comunidades contrarias a los ideales de 'progreso y civilización'”²⁹. Su interés era individualizar la propiedad colectiva, con la intención de crear un mercado de tierras que permitiera promover el proceso de “ciudadanización” de los indígenas. Esta medida, volvía a instaurar claramente la ruptura y el conflicto entre el Estado Boliviano, ahora gobernado por los liberales, y sus antiguos aliados, los pueblos indios de Bolivia.

Esa ruptura culminó radicalmente en

²⁸ “Tanto Agustín Morales como Luciano Willka, murieron en 1873”, Roberto Choque Canqui, *Historia de una lucha desigual*, p. 40. “También, una imagen visual interesante es la de los 'Caciques Apoderados', que lucharon junto a Luciano Willka (1871-1873). Posaron con sus grilletas y atuendos de lucha, antes de ir a la cárcel de San Pedro, de La Paz”, Mary Money, “Historia socio-económica y cultural a través de las imágenes fotográficas del Archivo de La Paz (fines del siglo XIX e inicios del XX)”, en *Revista de la Biblioteca y Archivo Histórico de la Asamblea Legislativa Plurinacional*, vol. 10, núm 44, La Paz, 2016, p.28.

²⁹ Pilar Mendieta Parada, “Caminantes entre dos mundos: los apoderados indígenas en Bolivia (siglo XIX)”, p. 770.

1880, con la puesta en marcha de la Ley de Exvinculación³⁰, provocando que las élites gobernantes siguieran insistiendo en imponer sus visiones excluyentes, al señalar que un verdadero Estado-Nación sólo se edificaría con la 'modernización del país', lo que en sus palabras implicaba, por un lado, la intención de abolir la comunidad indígena (lo que abriría paso a la "progresista e inteligente raza blanca" y a su ocupación de las tierras antes indias) y por otro lado, el interés de incorporar a la población originaria a las haciendas, pero ahora en la degradada condición de peones sometidos a los hacendados, y por lo tanto entregados a su absoluta voluntad y decisión, bajo la hipócrita mentira de su supuesta "protección".

En el fondo, lo que se avalaba legalmente con esta Ley era la venta de tierras y su ocupación por parte de la oligarquía agraria. De esta manera, la supuesta integración del indio a la vida ciudadana se sesgó burdamente en contra de los indios y de las comunidades indígenas, para convertirse en el parcialmente fallido y parcialmente exitoso proyecto de su simple incorporación como mano de obra barata para las minas y las haciendas de aquella época.

Como telón de fondo subyacente de esta agresiva Ley de Exvinculación enderezada en contra de los pueblos indios, estaban los grandes temores de las clases dominantes respecto de la enorme capacidad política y organizativa de ciertas comunidades, y sobre todo de las poblaciones del Altiplano boliviano, las más cercanas a las ciudades, ya que durante la guerra civil de los años setenta

del siglo XIX más de 20 mil indígenas se organizaron para luchar en contra del gobierno y lo vencieron claramente³¹. Esta gran capacidad deriva de una larga tradición de lucha que se ha expresado en dos sentidos, de un lado de manera legal, y del otro por la vía de la lucha política, ambas creadas, sostenidas e impulsadas mediante lazos sociales interregionales que se tejen fácilmente entre todas las diferentes comunidades indias de Bolivia.

Como ya mencionamos antes, una figura central en torno a la cual se organizaban estas comunidades era la del indígena apoderado, el que para los años ochenta del siglo XIX continuaba siendo el defensor legal oficial de los pueblos comunitarios ante el Estado. Sólo que en las rebeliones de los años setenta del siglo XIX, se incluyeron en la lucha no sólo los líderes del Altiplano paceño, sino también los apoderados de las zonas de Oruro y Potosí³². Dicha articulación unió en aquellos años a 55³³ apoderados, en torno al problema de la expropiación de tierras, lo que permitió que la lucha agraria se volviera una realidad constante y organizada en varias partes de la nación.

* * *

De esta manera, terminó esa experiencia de la efímera y oportunista alianza promovida por los liberales bolivianos con los pueblos indios, la que incluso tuvo expresión en el plano de las imágenes. Una experiencia similar volvería a repetirse en la nueva guerra civil y en los levantamientos de 1899, cuando los liberales volvieron a aliarse

³⁰ Cfr. Marta Irurozqui, *Elites en litigio. La venta de tierras de comunidad en Bolivia 1880-1899*, Ed. Instituto de Estudios Peruanos, Lima, 2003.

³¹ Cfr. Pilar Mendieta Parada, *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*, Ed. IFEA/PLURAL, La Paz, 2010.

³² Cfr. Marie-Danielle Demélas, "Sobre jefes legítimos y 'vagos'", en *Historia y cultura*, núm. 8, Sociedad Boliviana de la Historia, La Paz, 1985.

³³ Pilar Mendieta Parada, *Entre la alianza y la confrontación. Pablo Zárate Willka y la rebelión indígena de 1899 en Bolivia*, p. 103.

temporalmente con los indios, en contra de los conservadores. Pero, dado que al triunfar los liberales, los indios que los habían apoyado dieron como un hecho que la victoria les correspondía también a ellos, entonces volvieron a radicalizar su acción y su lucha³⁴, lo que nuevamente provocó la ruptura con los liberales, la represión

cruenta de los indios, y el regreso del tradicional y persistente racismo, en sus dos variantes fundamentales, sea como racismo agresivo y descarnado, o como racismo paternalista y condescendiente, los que hasta el día de hoy, siguen permeando y definiendo gran parte de las realidades sociales de la actual sociedad boliviana.



Movimiento Indígena Boliviano

³⁴ "En cuanto los liberales toman el poder, muchas comunidades consideraron la restitución de sus tierras como un hecho: no había que pedir permiso ni había que esperar a que el nuevo gobierno se las entregase, así que mientras en Oruro, Pando informaba a Willka que los servicios de la 'raza' indígena ya no eran necesarios, los indígenas en el campo empezaron a sublevarse y a tomar las que ellos consideraban sus tierras, lo que conllevaba implícita una forma propia de gobierno. El caso más ilustrativo de esto fue el de Penas, en la provincia de Inquisivi. El apoderado Juan Lero –que bajo el mando de Willka había coordinado acciones en su región– y sus hombres `decidieron, en un Cabildo realizado en su casa, constituir una especie de gobierno indio en la zona'. No se sabe bien si se autoproclamó 'Presidente' o 'Ministro', pero lo cierto es que Juan Lero conformó un gobierno indígena en la región, y junto a las bases indígenas, victimaron a varios hacendados y autoridades, acusándolos de alonsistas y profiriendo: 'Ahora han de ver, se les ha acabado su ley..., quemaste mis llamas y mis costales, has comido mi ganado'. Bajo estas circunstancias, Pando envió tropas para reprimir a sus antiguos aliados, y para restituir a las autoridades locales. Si bien este fue el caso más sobresaliente de los levantamientos de la posguerra civil, esta efervescencia se generalizó en el Altiplano durante todo el primer semestre de 1899", en Huascar Salazar Lohman, *La formación histórica del movimiento indígena campesino boliviano. Los vericuetos de una clase construida desde la etnicidad*, p. 30.



Movimiento Indígena Colombiano

RADIOGRAFÍA DEL MOVIMIENTO INDÍGENA COLOMBIANO EN 2018. DE LA GAITANA, JUAN TAMA Y QUINTÍN LAME A LA LIBERACIÓN DE LA MADRE TIERRA



En Colombia, la reciente firma de los Acuerdos de Paz entre las FARC-EP y el Gobierno nacional, en noviembre del 2016, desató toda una serie de expectativas para algunos de los diversos grupos y sectores de la sociedad colombiana, que parecían poder augurar, al menos, algunos cambios sociales importantes y positivos hacia el futuro inmediato. Sin embargo, y más allá de esas falsas expectativas, la larga historia de la violencia en el país continúa. Entonces, durante 2016 fueron asesinados ochenta líderes sociales¹, y setenta y cuatro más se sumaron a la lista desde la implementación de los Acuerdos de Paz, siendo las principales víctimas de estos asesinatos, los campesinos, los afrodescendientes y los indígenas, quienes en las últimas décadas han demostrado un férreo compromiso por la defensa de la paz y de la vida.

Aunque el Gobierno afirma que estos crímenes son hechos aislados, la situación

que enfrentan realmente los movimientos sociales colombianos actuales es la de un acoso y ataque sistemático y estructural, que es producto del modelo económico neoliberal, legalizado en el marco jurídico del Plan Nacional de Desarrollo (PND), y de las acciones de los impulsores de la denominada “Locomotora Minera”, constituida por una serie de megaproyectos de corte extractivista, que han prolongado las problemáticas que dieron origen y recrudecieron el conflicto interno del último medio siglo, como son: la usurpación de las tierras, los desplazamientos forzados, y la subsecuente institución de leyes de despojo, que menoscaban todos los modos de producción y reproducción de las comunidades.

No obstante y pese a este panorama desolador que sobreviene, es interesante observar que dentro del abanico de esos múltiples movimientos sociales actuales,

¹ Según la Organización de Derechos Humanos 'Somos Defensores', de los ochenta líderes asesinados, quince pertenecían a pueblos indígenas.

una parte del movimiento indígena sigue enarbolando la resistencia y la lucha para reivindicar, junto a otros movimientos sociales, la necesidad de una transformación social radical construida desde el equilibrio y la armonía, orientada en torno a los cuatro principios resumidos en la consigna de “Unidad, Territorio, Cultura y Autonomía”.

Por eso, en este ensayo se establece una breve radiografía general de cómo se hace presente, en 2018, ese movimiento indígena colombiano, el que si bien y de acuerdo a la propia dimensión general de la población indígena en Colombia no es muy significativo en términos cuantitativos, sí lo es en cambio, en mucho mayor medida, en términos cualitativos. Y ello, no solamente por el actual protagonismo creciente de los pueblos y de los movimientos indios de toda América Latina, sino también por las posturas específicas que este movimiento indio de Colombia ha asumido en el pasado reciente y cercano.

Ubicación estratégica de los indígenas en Colombia: entre los recursos naturales y el asedio de las transnacionales

En un censo realizado en 2005 por el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE), se identificaron los siguientes grupos étnicos: afrocolombiano el 10,6% de la población, indígena el 3,4%, Rom (gitanos) 0,001% y sin pertenencia étnica el 86%. El total de población indígena se calcula en 1.378.884 personas, hablantes de 65 lenguas² y distribuidas entre 102 pueblos en todos los Departamentos del país, siendo los que incluyen los mayores porcentajes de indígenas: Vaupés (66%), Guainía (65%), Guajira (45%), Vichada (44%), Amazonas (43%), Cauca (22%) y Putumayo (18%). Entre las comunidades de indios más numerosas se encuentran los Nasa, los Senú o Zenú y los Embera³.

En la Imagen 1, se puede observar claramente dónde se ubican hoy,

² Para el investigador Jon Landaburu las sesenta y cinco lenguas indígenas que subsisten hoy se pueden reagrupar en 12 familias lingüísticas y 10 lenguas aisladas, no clasificadas hasta el momento. De manera tal que se encuentra la gran familia lingüística Chibcha, de probable procedencia centroamericana; las grandes familias suramericanas Arhuaca, Caribe, Quechua y Tupí y siete familias solamente presentes en el ámbito regional, que son Chocó, Guahibo, Sáliba, Macú, Huitoto, Bora, y Tucano. Las diez lenguas aisladas son: andoque, awá- cuaiquer, cofán, guambiano, kamentsá, páez, ticuna, tinigua, yagua, yaruro.

³ Los nasa son aproximadamente 110.000 en el norte del Cauca y cerca de 250.000 en el conjunto del país. La mayoría habitan en su territorio, en el departamento del Cauca. Otras comunidades nativas se encuentran en los departamentos del Valle del Cauca, Tolima y Huila. Además existen comunidades de migrantes en la Amazonia (Caquetá y Putumayo) y el Meta, como resultado de desplazamientos forzados por la violencia, especialmente entre 1946 y 1958, así como en los últimos treinta años. Los Embera tienen un patrón disperso de asentamiento que los ubica en diferentes departamentos del territorio colombiano y en asentamientos en Panamá y Ecuador. En su mayoría, los Emberá Katío se ubican en el noroccidente del departamento de Antioquia y en los departamentos del Chocó, sobre la carretera Quibdo-Medellín, y Córdoba, sobre los ríos Sinú, Esmeralda y río Verde. También se encuentran en los departamentos de Caldas, Risaralda, Valle y Putumayo, entre otros. Parte de su territorio ancestral coincide con el Parque Nacional Natural de Paramillo, en los límites de los departamentos de Córdoba y Antioquia. Los cuatro pueblos embera (katío, chamí, dóbida y epirara-siapirara) conservan en la actualidad algunos de los rasgos que compartieron en tiempos prehispánicos y que les atribuyen características culturales semejantes y una fuerte base de identidad étnica común, como la lengua, tradición oral, cosmovisión, organización social y una nueva organización política a través de las organizaciones regionales. El Pueblo Senú se localiza en los resguardos de San Andrés de Sotavento, Departamento de Córdoba y en El Volao, en el Urabá Antioqueño. Hay numerosos asentamientos, parcialidades y propietarios individuales en Córdoba, Sucre, Antioquia y Chocó. La mayor parte de la población habita en el resguardo de San Andrés de Sotavento. En el municipio de Tolú Viejo, departamento de Sucre, en el Alto San Jorge, departamento de Córdoba existen comunidades que están en proceso de reconstrucción, las cuales si bien no mantienen continuidad territorial, se encuentran unificadas en el Cabildo Mayor del Resguardo de San Andrés de Sotavento. Información tomada de: <http://observatorioadpi.org> (12/07/2017).

geográficamente, esas comunidades más densas y esas concentraciones principales de indígenas dentro del mapa general de Colombia.

Gran parte de las comunidades indígenas

enfrentan la posibilidad de exterminio y al menos 15 aún no han sido reconocidas por el Gobierno Nacional. En un informe en el que se compararon datos de la Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC) y

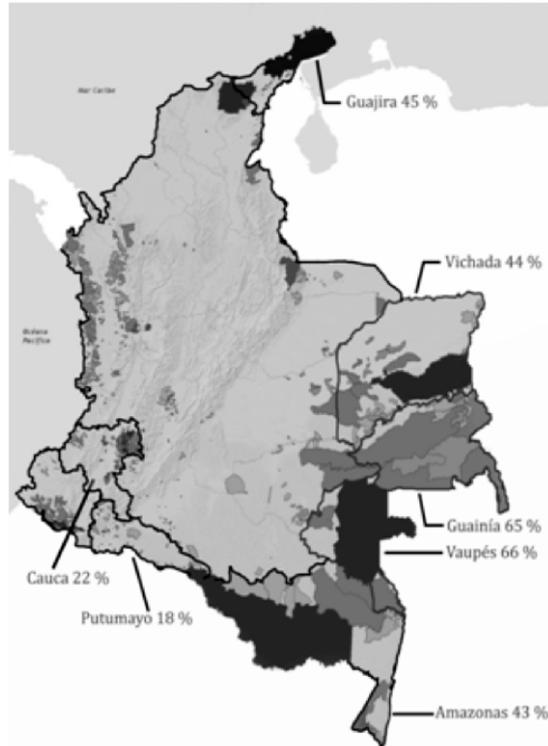


Imagen 1. Distribución de la población indígena dentro del territorio de Colombia

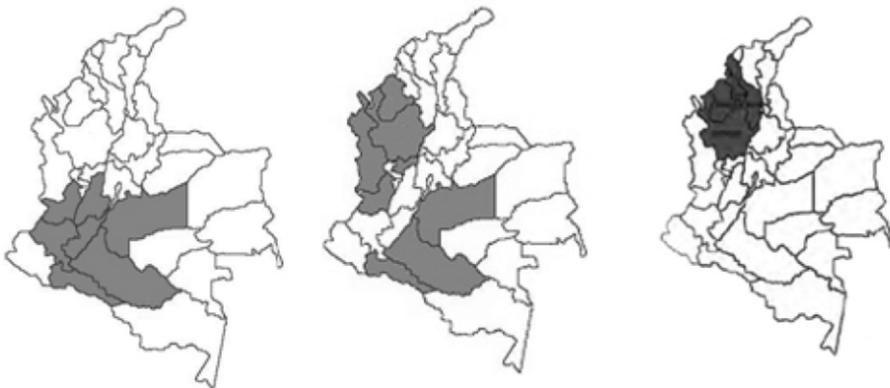


Imagen 2. Población indígena Nasa, Embera y Senú respectivamente

del Auto 004 de 2009 de la Corte Constitucional, manifiesta que existen 64 pueblos⁴ en peligro de extinción étnica y cultural, pues algunos cuentan con menos de 100 habitantes, principalmente en los departamentos de la Amazonía y Orinoquía. Uno de ellos son los Nukak Makú, un pueblo nómada que vive en medio de la Amazonía entre los ríos Guaviare e Inírida, y que surgió en la escena nacional desde 1989, lo que significó una importante disminución de su población tras contraer sarampión, leishmaniosis, parásitos y paludismo, además de los daños irreparables producidos por las fumigaciones aéreas.

Desde los tiempos más remotos la ubicación geográfica de las comunidades indígenas fue siempre amplia y estratégica, pues ellos ya habían reconocido el enorme valor de los recursos naturales de diversas regiones, en especial de los Andes y de la Amazonía. Por ello, no es una casualidad que en el actual PND colombiano, se estipule el apoyo irrestricto a los proyectos del Banco Mundial (BM) dirigidos a la explotación de los recursos del territorio, y para ello a la cooptación de líderes indígenas, con la estrategia regional llamada “Centro – Sur Amazonía: tierra de oportunidades y paz: desarrollo del campo y conservación ambiental”. Y así mismo, que dentro de los 279 proyectos⁵, ejecutados por el BM, exista uno denominado “Forest Conservation and Sustainability in the Heart of the

Colombian Amazon” que explícitamente pretende:

Mejorar la gobernabilidad y promover actividades sostenibles de uso de la tierra, con el fin de reducir la deforestación y conservar la biodiversidad en la zona del proyecto. Mejorar la capacidad de las autoridades indígenas para las prácticas sostenibles de uso de la tierra y la gobernanza forestal dentro de los territorios indígenas. Apoyar la elaboración y adopción de directrices y programas en los sectores de la agricultura, las industrias extractivas y las infraestructuras, destinados a reducir las presiones sobre los bosques y la biodiversidad, las emisiones de gases de efecto invernadero y la restauración de los ecosistemas⁶.

También se encuentra la Iniciativa para la Integración de la Infraestructura Regional Suramericana (IIRSA), conformada por múltiples megaproyectos que se apoya en los ríos continentales como infraestructura fluvial que une al Océano Atlántico con el Océano Pacífico, para llegar de los puertos de Buenaventura en Colombia, Esmeraldas en Ecuador y Paita en Perú, a los puertos brasileños de Manaus, Belem y Macapá. Operación que garantiza en sus diez ejes de integración y desarrollo, el rápido traslado de materiales, desde los centros de

⁴ Los 32 pueblos que la ONIC identifica con una población inferior a las 500 personas son los siguientes: Yamatero, Makaguaje, Pisamira, Tsiripu, Eduria, Piaroa, Wipijiwí, Muinane, Yaruro, Dujos, Judpa, Yauna, Bara, Ocaina, Yohop, Amorua, Chiricoa, Nonuya, Kawayari, Carabayo (Yuri), Matapi, Kacua, Achagua, Carijona, Tatuyo, Tariano, Yagua, Masiguare, Nukak Maku, Guayavero, Carapana y Bora. Entre todos éstos, sólo el pueblo Nukak Maku se incluye en el Auto 004 de la Corte Constitucional. Fuente http://observatorioadpi.org/pueblos_en_riesgo_consultado_el_20/06/2017.

⁵ El Banco Mundial tiene 280 proyectos en Colombia, de los cuales al 04 de julio de 2017 se encuentran cerrados 244, abandonados 11, pospuestos 5 y activos 20, entre ellos “Implementation of the Extractive Industries Transparency Initiative” y “Forest Conservation and Sustainability in the Heart of the Colombian Amazon”. Otros proyectos activos son: Plan PAZcífico: Water Supply and Basic Sanitation Infrastructure and Service Delivery Project y Collective Victims Reparation.

⁶ Véase: <http://projects.bancomundial.org/P144271?lang=es>.

producción a los centros de consumo, rebajando costos y maximizando ganancias a costa de profundos cambios negativos en el ordenamiento territorial y en la sobreexplotación de recursos. Además, la Amazonía en general, y con ella también la zona amazónica de Colombia, se constituye ahora en un lugar geoestratégico para los grandes capitales transnacionales, pues como lo refiere Renán Vega Cantor, la importancia de este territorio radica en que el Amazonas:

La Amazonía es un espacio vital, no solamente para Latinoamérica, sino para el mundo entero. Sin embargo, los intereses capitalistas, que desde los tiempos de la fiebre del caucho han practicado el despojo del Amazonas, han convertido a este espacio en un centro de aniquilación de la naturaleza, lo que con la extracción de recursos biodiversos no renovables ha generado un verdadero ecocidio...

(...) es la selva más biodiversa de la tierra, con una extensión de 7 millones 160 mil kilómetros cuadrados, que alberga la mayor extensión de bosques tropicales del planeta (56%), y posee una gran variedad biológica de ecosistemas, especies y recursos genéticos. Allí se encuentran un millón y medio de especies conocidas, y se estima que en total puede albergar más de diez millones de especies. Por el río Amazonas y sus más de 7000 afluentes tributarios corren 6000 billones de metros cúbicos de agua por segundo. Adicionalmente, es la zona que más oxígeno provee (40% del oxígeno del mundo), y la que absorbe una mayor cantidad de carbono, por lo cual, y con sobrados méritos, se le denomina el "pulmón del planeta"⁷.

Según datos de la Universidad Nacional, la Amazonía en Colombia tiene una población

de 1.100.000 colombianos y de allí alrededor de 108.000 son indígenas, es decir el 10% de la población indígena total en el país. De los 102 pueblos indios, 62 perviven en esa región, cuyos resguardos o tierras propias suman el 50% de la Amazonía, correspondiente a 227,389 kilómetros. No obstante, es en esa misma zona en la que 26 comunidades se encuentran en peligro de desaparecer a lo largo y ancho del territorio amazónico, que comprende 6 de los 32 departamentos: Putumayo, Guainía, Caquetá, Guaviare,

Amazonas y Vaupés.

La Amazonía es un espacio vital, no solamente para Latinoamérica, sino para el mundo entero. Sin embargo, los intereses capitalistas, que desde los tiempos de la fiebre del caucho han practicado el despojo del Amazonas, han convertido a este espacio en un centro de aniquilación de la naturaleza, lo que con la extracción de recursos biodiversos no renovables ha generado un verdadero ecocidio, frente al cual los distintos gobiernos sudamericanos de los países que comparten zonas amazónicas siempre se han abstenido de intervenir, para detener o revertir los efectos devastadores de la irracional y voraz acción de las corporaciones capitalistas.

Las empresas extractivas capitalistas implementan los proyectos sin tomar en cuenta el derecho constitucional que tienen los pueblos a la consulta previa, libre e

⁷ Renán Vega Cantor, "Colombia y geopolítica hoy", *Revista Ágora*, U.S.B., Vol. 12/2, 2012, p. 369.



Imagen 3: Amazonía colombiana, tomada de:
<http://www.imani.unal.edu.co/index.php/la-amazonia-2>

informada, convirtiéndose claramente en el primer factor de desestabilización social, económica y ambiental. También, junto a esta acción depredadora y destructiva de las corporaciones capitalistas, la ONIC considera que existen otras causas de esa desestabilización, como el narcolatifundismo, la agroindustria y el conflicto armado, con sus elementos derivados, que son la persecución política, las minas antipersonales, las agresiones sexuales, el desplazamiento, los riegos de glifosato y la falta de acceso a servicios básicos.

Esas problemáticas se repiten en todo el territorio nacional. Al norte, los pueblos arhuacos, koguis, kankuamos⁸ y wiwas, ubicados en la Sierra Nevada de Santa Marta, han sido visiblemente afectados por

el paramilitarismo y por las actividades minero-energéticas; en el departamento de la Guajira, a raíz del desvío del río Ranchería, murieron 154 niños por desnutrición y desatención médica en el periodo comprendido entre 2014 y 2016, según informó el Instituto Nacional de Salud. Los Embera Karanbá de Quinchía, en el departamento de Risaralda, se encuentran en latente riesgo de desplazamiento por parte de empresas multinacionales como la Anglo Gold Ashanti, la que tras la negativa de la venta de los terrenos ancestrales, ha amenazado con cerrar su única vía de acceso, poniendo de este modo en riesgo al menos a 77 familias. Y también alarman los suicidios de indígenas dentro de la comunidad Embera Katío en el departamento de Córdoba.

⁸ Los kankuamo eran considerados por diversos investigadores como un pueblo aculturado y mestizo. Sin embargo, en 1993 se conforman como comunidad indígena, luego de que la Constitución de 1991 previera la creación de entidades territoriales indígenas, cobijadas por la misma autoridad indígena en los territorios que puedan pertenecer a diferentes comunidades. También en 1991 surge un cabildo indígena muisca, de carácter urbano en Suba, al norte de Bogotá. Consultado el 28 de junio de 2017, en <http://biblioteca.icanh.gov.co/DOCS/MARC/texto/306.08998G877p.pdf>.

Para Sánchez Botero⁹, los impactos tienden a ser peores en aquellos territorios y comunidades indígenas que no han logrado plena consolidación, ya sea porque el Estado no les ha legalizado sus territorios, porque son comunidades desorganizadas o recientemente conformadas o con muchas contradicciones internas como el caso del Naya en el Cauca, de los kankuamos en La Sierra y de las comunidades más vulnerables de Urabá, Chocó y Putumayo. La afirmación de la autonomía comunitaria y la resistencia frente al conflicto armado y a todas estas fuerzas desestabilizadoras ha empezado a gestarse en las regiones donde las comunidades y las organizaciones indígenas han sido más fuertes, particularmente en el Cauca y Antioquia.

Los factores anteriormente mencionados muestran la existencia de una estructura que podría considerarse de verdadera larga duración histórica, y que consiste en el persistente ataque a las comunidades indígenas por parte de las clases poderosas y dominantes de Colombia (lo que, por lo demás, se repite en casi toda América Latina), en el también permanente proceso de despojo de sus territorios comunitarios y ancestrales que desde la época de la Conquista y la Colonia, hasta la actual República, se mantiene y reproduce bajo numerosas formas.

Las raíces de larga duración de las resistencias indígenas

Entre los siglos VI y XII existió en el Alto Magdalena una cultura precolombina, caracterizada por un alto desarrollo orfebre, agrícola, de cerámicas, y que destacó además por su zona arqueológica construida en

piedra, hoy denominada San Agustín, que desapareció inesperadamente y de la cual se sugiere fue el espacio para enterrar a los muertos llegados de otros pueblos en Sudamérica. Asimismo, antes de la llegada de los españoles, habitaba la región del Cauca la cultura de Tierradentro, reconocida por sus cámaras funerarias subterráneas.

Durante la época prehispánica hubo en Colombia un gran poblamiento indígena en las zonas de la Costa Atlántica, desde la Guajira hasta el Darién, siendo el Tayrona en la Sierra Nevada, uno de los grupos con más desarrollos. Los indígenas de la parte baja del Magdalena, los Cocinas, Bocinegros, Malibúes y los de la costa del Occidente de la desembocadura hasta el golfo de Urabá, además de los Calamares, Urabaes y otros grupos, definidos por los españoles como Caribes (salvajes, antropófagos), fueron esclavizados bajo la autorización de la Reina Isabel y sometidos por Pedro de Heredia, pese a la enardecida resistencia que presentaron frente a la invasión y conquista española.

El Valle del Cauca fue también una zona altamente poblada, hasta antes de la mal llamada Conquista, por indígenas Abibe, Guaca, Nori y Catíos, desde la desembocadura del Nechí hasta Popayán.

Otro lugar con gran número de habitantes era el valle del Magdalena y sus vertientes, entre los que destacan los Chiriguanoes, Sondaguas, Pantagoras, Yariquíes, Pemeos, Opones, Carares, Muzos, Colimas, Panches y Pijaos, desde la región de Simití hasta Neiva. En esta región los españoles denominaron Pijaos a algunas comunidades que descendían hacia el Cauca como los Quindos, los Tunesí y los Putimá, y a los

⁹ Esther Sánchez Botero, *Los Pueblos Indígenas en Colombia: derechos, políticas y desafíos*, Ed. Unicef, Oficina de Área para Colombia y Venezuela, Bogotá, p. 34.

indígenas de la cordillera entre Ibagué y la zona de los Páez, pueblos como los Coyaima, Natagaima, Combeyma, Calarma.

Los Chibchas estuvieron ubicados en los actuales departamentos de Cundinamarca, Boyacá y Santander, y constituyeron grandes comunidades de tecnología agrícola que buscaban la unión de la región bajo el mandato del Zipa de Funza y el del Zaque de Tunja. Los pueblos del macizo colombiano y de la altiplanicie de los Pastos fueron los Quillacingas, los indios del Patía en la vertiente Occidental de la cordillera, los Sibundoy, en las partes altas de la vertiente Oriental y los habitantes de las zonas de Almaguer y Guachicono¹⁰.

El sometimiento, la esclavitud, las enfermedades, y el etnocidio directo, entre otras causas, hicieron que la población se viera significativamente disminuida. Sin embargo, la resistencia permanente de estos pueblos tiene una trascendencia histórica que persiste hasta hoy en su memoria colectiva y en el proceso de su acción en general. Por eso, todavía hoy se retoma el legado de la Gaitana, también conocida como Guatepán¹¹, una Cacica de Timaná-Huila, que entre 1538 y 1540 se enfrentó a los conquistadores por la defensa de la tierra, oponiéndose a la invasión española. Los archivos históricos describen a la Gaitana como una caminante que recorría pueblo tras pueblo, acompañada de otras mujeres, con el propósito de convencer a los Caciques de rebelarse en contra de los tiranos, llegando a organizar un ejército de 12,000 indígenas entre Nasas, Yalcones, Pijaos y Timanaes, al lado del incondicional Cacique

de Pigoanza, del que se cree era su hermano. Pudo así la Cacica dar muerte al conquistador Pedro de Añasco, quien asesinó a su hijo, Timanco, quemándolo vivo. Sin embargo, ella es traicionada por el Cacique Imando, aliado de los españoles y delator de los planes rebeldes.

Para Matallana¹², la figura de la Gaitana obedece a la evidencia de Cacicazgos femeninos en el Alto Magdalena a la llegada de los españoles, mientras que Rappaport sugiere que los Nasa o Paeces, vecinos de los Yalcones, eran sociedades matrilineales, en las cuales las mujeres ocuparon el cargo de Cacicas hasta bien entrado el siglo dieciocho.

Juan Tama también es considerado por distintos pueblos indígenas, no sólo como una leyenda, sino como un líder político y un guía espiritual. La tradición oral narra que Tama es hijo de la estrella y la laguna. Con su lucha permanente, basada en el diálogo y valiéndose de la Ley Colonial logró que en 1635 los españoles otorgaran el reconocimiento jurídico de los territorios de cinco pueblos Nasa: Vitoncó, Jambaló, San Francisco de Caldone, Quichaya y Pitayó. Dicen que al morir regresó a la laguna, y por eso en el páramo de Moras, Resguardo Indígena de Mosoco, existe una que lleva su nombre, y que es un sitio sagrado para la purificación de los bastones de mando de la Guardia Indígena, que son los protectores del territorio.

Otro precedente representativo para la resistencia de los pueblos indígenas en Colombia fue Quintín Lame Chantre, quien durante más de 40 años encabezó las

¹⁰ Información tomada de <http://www.banrepcultural.org/blaavirtual/historia/hicol/hico3.htm>

¹¹ Afirma Matallana que mientras que la tradición española recuerda a La Gaitana por medio de un nombre en quechua -waqtana- que la vincula directamente con el arma que pudo haber empuñado contra los ibéricos, la tradición indígena parece privilegiar la memoria que la inmortaliza como guardiana -waqtaqpay o (Guatepán)-original del territorio.

¹² Susana E. Matallana Peláez, "Develando a la Gaitana", en *La manzana de la discordia*, núm 1, enero-junio de 2012, pp. 7-21.

luchas de sus comunidades, las que alcanzaron su mayor periodo de auge durante los años de 1914 a 1917, tras el levantamiento conocido como “La Quintinada”, cuyo propósito fue eliminar los pagos de terrajería cobrados por los hacendados, consistentes en días trabajo para que los indígenas pudieran vivir en esos terrenos. De manera tal que empezaron a exigir la devolución de los territorios ancestrales y el respeto por sus derechos colectivos.

Por eso, en un periodo en que el indígena era visto como un salvaje que debía civilizarse, Quintín Lama fue perseguido durante años por su pensamiento y su lucha, con lo cual “hasta 1939 estuvo preso 108 veces en el Tolima y más de 200 veces en cárceles de todo el país”¹³. Luego de su liberación en 1921, tras cuatro años de estar preso y de haberse defendido a sí mismo, fundó el pueblo de San José de Indias al sur del Tolima. Vale la pena subrayar que su conocimiento en leyes y la exhaustiva revisión de documentos de la Colonia acerca de las propiedades en el Cauca, le permitieron hacer una amplia defensa de los Resguardos Indígenas que buscaban la autonomía. Y esto, en el marco de una lucha más general que reivindicaba la conformación de una “República de Indios”, según sus propias palabras, la que se conformaría con las tierras recuperadas que

Otro precedente representativo para la resistencia de los pueblos indígenas en Colombia fue Quintín Lama Chantre, quien durante más de 40 años encabezó las luchas de sus comunidades, las que alcanzaron su mayor periodo de auge durante los años de 1914 a 1917, tras el levantamiento conocido como “La Quintinada”...

De manera tal que empezaron a exigir la devolución de los territorios ancestrales y el respeto por sus derechos colectivos.

entonces volvían a manos de aquellos a quienes realmente les pertenecían.

“Así nacerá mañana un concierto de indígenas, de esos descendientes legítimos de nuestra tierra Guananí, descendientes de esas tribus odiadas, perseguidas por el hombre no indígena; pero la Ley de la Compensación existe, Señores, porque ella misma es la justicia vengadora”¹⁴

Siguiendo entonces las tesis de Mónica Espinosa Arango, podemos considerar que el movimiento del “Lamismo” recorre tres etapas históricas diferentes. La primera va de 1922 a 1930, y es aquella en la que Quintín Lama estableció ciertas alianzas con el movimiento agrario y con el Partido Socialista a escala nacional. La segunda etapa incluye desde 1931 hasta 1939, y es el periodo en el que hubo varias divisiones internas, quedando por un lado los indígenas comunistas y socialistas asociados al Partido Comunista, y por el otro lado los indígenas ‘Lamistas’, quienes lograron la recuperación del Gran Resguardo de Ortega Chaparral y la aplicación de la Ley 89 de 1890 o Fuero Especial Indígena, que declaraba las tierras de los Resguardos como inalienables. Finalmente, la tercera etapa

¹³ Gonzalo Castillo Cárdenas, “Manuel Quintín Lama: luchador e intelectual indígena del siglo XX”, en *Lama, Manuel Quintín: En defensa de mi raza*, Ed. Comité de Defensa del Indio y Rosca de Investigación y Acción Social, Bogotá, 1971.

¹⁴ Manuel Quintín Lama, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, Ed. Universidad del Cauca y Universidad del Valle, Cali, 2004, p.155.

estará marcada por el predominio de una profunda religiosidad, la que abarca desde 1940 hasta la fecha de su muerte en 1967. Además, este último periodo coincidió con el de la violencia bipartidista en Colombia (1945-1965), periodo en el que una gran cantidad de indígenas del sur del Tolima fueron asesinados, tan sólo por no haber sido parte de ninguno de los dos partidos entonces hegemónicos, los Liberales o los Conservadores¹⁵.

Posteriormente, el proceso de resistencia indígena en el Cauca fue emprendido por Álvaro Ulcué Chocué, el primer sacerdote Nasa (Nasa Pal) en 1973, quien entre muchas otras actividades rebeldes y de resistencia, realizaba por ejemplo las misas en Nasa yuwe, mientras promovía la organización social al margen de las militancias partidistas, rechazaba también el despojo, impulsando de distintas formas la autonomía, la cultura y la dignidad de los indígenas. Así, Ulcué Chocué convocó en 1980 a 800 indígenas de los Resguardos de San Francisco, Tacueyó y Toribio, para construir de forma asamblearia el Proyecto Básico de la comunidad Nasa, que en la actualidad continúa vigente en todo el norte del Cauca. Posteriormente fue perseguido por terratenientes y militares, logrando escapar a sendos atentados, aunque desafortunadamente terminó siendo asesinado en el año de 1984.

Frente a este asesinato, en una nota de prensa realizada cuatro días después y titulada "Un mal que no tiene cura"¹⁶, el reportero narra las múltiples

manifestaciones de indignación que se dieron en Santander de Quilichao, y en las que los participantes aseguraban que el crimen había sido perpetrado por agentes del extinto F-2¹⁷, reseñando además que el día anterior a la muerte del sacerdote "Más de mil soldados dirigidos por el alcalde de Caloto, Édgar Fajardo, y por el dueño de la tierra, Salomón Vélez, arremetieron contra unas doscientas familias indígenas que habían armado allí sus ranchos, les quemaron los ranchos, arrasaron con buldozer los sembrados, y convirtieron la hacienda en una base militar".

Pero mucho más importante que estas manifestaciones inmediatas de indignación, es el hecho de que también como respuesta a este asesinato va a crearse el Movimiento Armado Quintín Lame, una guerrilla indígena que hace su aparición el 5 de enero de 1985 en Santander de Quilichao, en el norte del Cauca, con el propósito radical y explícito de recuperar sus territorios. No obstante, tras la desmovilización pactada con el gobierno en el año de 1991, este Movimiento continuó su trabajo por la vía pacífica y por la defensa de la vida. Más adelante, incluso su delegado Alfonso Peña Chepe participó en la Asamblea Constituyente, junto a Lorenzo Muelas y Francisco Rojas Birry, otros dos constituyentes elegidos por votación popular, para entre todos introducir la agenda de derechos colectivos de los pueblos indígenas, los que quedarían plasmados en la Constitución Política, promulgada ese mismo año, conocida por reivindicar el

¹⁵ Mónica Espinosa Arango, "De la historia arranca mi derecho. Manuel Quintín Lame, el pensamiento indígena y la historia", en *Revista Disonante*, vol. 1, fascículo 1, 2005, p. 86.

¹⁶ *Revista Semana*, 17/12/1984. *Un mal que no tiene cura*, en <http://www.semana.com/nacion/articulo/un-mal-que-no-tiene-cura/6017-3>.

¹⁷ El F-2 fue una estructura que se encontraba al interior de la Policía Nacional y se encargaba de las funciones de Policía Judicial e Inteligencia, y a la que el juzgado 56 de instrucción criminal encontró culpable de la desaparición de 12 estudiantes de las Universidades Distrital y Nacional entre el 4 de marzo y el 13 de septiembre de 1982.

carácter multiétnico y pluricultural de Colombia. Sin embargo, y como suele suceder con la vana palabra de los gobiernos burgueses de las clases dominantes, es claro que veintiséis años después de promulgada esa agenda, constituida incluso en letra constitucional, la situación actual de las comunidades indígenas hace manifiesta la gran contradicción que existe entre lo que quedó escrito en la Carta Magna y la realidad que viven día a día los pueblos indígenas colombianos en sus propios territorios.

Tratando entonces de hacer un balance más global de las historias de lucha y resistencia de los pueblos indígenas en Colombia, es posible postular que esas historias han gravitado hasta hoy en torno a dos grandes posturas generales: una de larga data, que a través de luchas y resistencias más radicales, ha tenido siempre como horizonte de sentido la conquista y reivindicación de la verdadera autonomía global integral de los pueblos indios, tomando distancia de las izquierdas oficiales y domesticadas, y también de los procesos electorales, desde un posicionamiento crítico que en cambio le otorga una mucho mayor importancia a las decisiones colectivas construidas desde las Asambleas, postura que con altas y bajas, tiende a asumir un claro sentido anticapitalista y antisistémico, lo que parece ejemplificarse en el pasado reciente con el caso de algunos de los pueblos del norte del Cauca, los cuales han recuperado sus raíces ancestrales, al retomar las enseñanzas anteriormente mencionadas.

En cambio, y en el otro extremo, la segunda postura es la que considera viable la afirmación comunitaria y el fortalecimiento de sus mandatos a través de la participación en la lucha por la conquista de garantías institucionales y los procesos de diálogo y negociación con las instancias oficiales y gubernamentales, junto al involucramiento

en las estructuras y ámbitos político-electorales. Una postura que, a pesar de la cruda y tenaz realidad, insiste en seguir alimentando falsas ilusiones sobre las posibilidades reales de las desgastadas y decadentes instituciones y vías políticas oficiales hoy todavía dominantes.

El ejemplo de la lucha histórica de los pueblos indígenas del Cauca

Al reflexionar de cerca el caso particular de las luchas de los pueblos indígenas del Cauca, se evidencia cómo en su seno se afirman, en los diferentes momentos históricos de su desarrollo, las dos posturas principales anteriormente mencionadas. Así, junto a movimientos, sectores y acciones que encarnan un claro y profundo potencial anticapitalista y antisistémico, conviven también y aparecen otros sectores y líderes que optan por acomodarse al juego político dominante, para obtener algunos beneficios inmediatos o personales derivados de este acomodamiento.

En el análisis acerca de la historia reciente de los movimientos indígenas del Cauca, la historia posterior a 1968, se pueden identificar cuatro posibles etapas de evolución, en las cuales el trazo general dominante es el de la progresiva afirmación de la identidad de lo indio como distinta a la identidad de lo puramente campesino. Pues si bien los indios son en general y casi siempre también campesinos, son además campesinos que poseen una enorme singularidad, derivada de su especial vínculo con la tierra, a la que conciben como Madre-Tierra, derivada también de su particular cosmovisión del mundo y de la realidad en general.

Entonces, la primera etapa reconocible, que en realidad abarca algunos años anteriores a 1968, y que los indígenas del Cauca han denominado la etapa de la *Resistencia*, es la que culmina en 1971 con la

fundación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC)¹⁸, el que reivindicando explícitamente el legado de La Gaitana, de Juan Tama y de Manuel Quintín Lame, agrupa actualmente a más del 90% de las comunidades indígenas del Cauca, con 84 Resguardos de ocho pueblos: Nasa – Paéz, Guambiano, Yanaconas, Coconucos, Epiraras – siapiraras (Emberas), Totoroes, Inganos y Guanacos. Y vale la pena señalar que desde esa recuperación de las herencias de las luchas indígenas colombianas anteriores, el CRIC hace remontar esta etapa de la Resistencia al propio momento de la Conquista, al siglo XVI cronológico.

Una segunda etapa, que ha sido llamada la de la lucha por *Tierra y Cultura*, se despliega entre 1970 y 1980, y gravita en torno a la recuperación directa de las tierras, constituyendo el *primer intento masivo* de esta práctica en toda América Latina, intento que al grito de lucha “Tierra para la gente”, logró articular a los indígenas con los campesinos, es decir a los dos principales grupos de la población que han sido despojados históricamente de la tierra y de sus territorios. Esto es más relevante en el caso colombiano, si se considera que para el sociólogo Orlando Fals Borda¹⁹ la etapa originaria de acumulación del capital en Colombia no se originó en el crédito o la inversión extranjera, sino en la explotación del trabajo de la tierra, efectuado por los terratenientes, desde la Colonia, con los latifundios y bajo las figuras de la hacienda y el terraje.

Los años 70 fueron muy importantes en el afianzamiento del movimiento indígena en Colombia, y en la lucha por la recuperación de sus territorios. En el caso del pueblo Zenú, ubicados al norte del país, en los departamentos de Córdoba y Sucre, iniciaron su proceso de recuperación territorial e identitaria por medio del apoyo de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC)²⁰. Siguiendo estos lineamientos, en 1971 se creó el CRIC, bajo los principios de: Identidad, Autonomía, Cultura y Territorio, lo que marcó una distancia con la ANUC a la cual pertenecían, dando paso así a formar otras iniciativas indígenas en el país.

El proceso de la recuperación masiva de tierras, una forma de acción directa que en sí misma encierra un enorme potencial anticapitalista y antisistémico, estructuró una lucha conjunta de campesinos e indígenas, los que en 1971 dieron paso al mayor número de invasiones de tierras para ser recuperadas, en toda la historia del país. Esa movilización se produjo en 13 departamentos y en ella participaron más de 16,000 familias, ubicando sus centros principales en tres regiones: la Costa Atlántica, Huila, Tolima y los llanos orientales, y en el Cauca, en donde los indígenas tuvieron que enfrentarse a los terratenientes quienes usurpaban los territorios de sus Resguardos. (véase la Fotografía número 1).

Luego de esas múltiples y masivas tomas de tierras, la ANUC exigió al gobierno que las

¹⁸ La plataforma de lucha del CRIC consta de diez puntos: 1. Recuperar la tierra de los Resguardos y realizar la defensa del territorio ancestral y de los espacios de vida de las comunidades indígenas. 2. Ampliar los Resguardos. 3. Fortalecer los Cabildos Indígenas. 4. No pagar terraje. 5. Hacer conocer las leyes sobre indígenas y exigir su justa aplicación. 6. Defender la historia, la lengua y las costumbres indígenas. 7. Formar Profesores Indígenas. 8. Fortalecer las empresas económicas y comunitarias. 9. Recuperar, defender, proteger los espacios de vida en armonía y equilibrio con la Madre Tierra y 10. Defensa de la Familia.

¹⁹ Véase Orlando Fals Borda, *Hacia el socialismo raizal y otros escritos*, Ed. Desde Abajo, Bogotá, 2007.

²⁰ Darío Mejía Montalvo y A. Carolina Borda Niño, "Participación política y pobreza de las comunidades indígenas de Colombia. El caso de los pueblos Zenú y Mokaná", en *Pueblos indígenas y pobreza. Enfoques multidisciplinarios*, Ed CLACSO, Buenos Aires, 2006.

tierras recuperadas fueran declaradas como tierras de utilidad pública, exigiendo también dar mayor participación a la Asociación en los programas de reforma agraria, y que fueran sus filiales locales las que decidieran acerca de la forma de explotación de la tierra²¹.

A pesar de las contradicciones internas de los movimientos indios colombianos, a finales de los años 70 un grupo de indígenas disidentes de los pueblos Pastos de Nariño, los Guambianos del Cauca, y otros más de las regiones de Putumayo y Caquetá, fundaron la organización de Autoridades Indígenas del Sur Occidente (AISO), denominada a partir de 1987 como Movimiento de Autoridades Indígenas de Colombia (AICO), constituido también como movimiento político para participar en la Asamblea Constituyente en 1991, con una lista propia que alcanzó a lograr la incorporación de Lorenzo Muelas dentro del Parlamento. Después, en esa misma participación electoral encaminada al Congreso de la República, han sido electos

Senadores como Floro Tunubalá, quien fue elegido en el año 2000 como el primer Gobernador Indígena en el país.

Otro partido creado en 1991 es la Alianza Social Indígena (ASI) (desde 2011 Alianza Social Independiente), que se consolidó a partir de una primera asamblea al sur del Tolima, en la comunidad indígena de Yaguará. En la actualidad esta organización, supuestamente de centroizquierda, ha sido duramente criticada al avalar las candidaturas de políticos no indígenas, como son los exalcaldes Sergio Fajardo y Antanas Mockus, perdiendo así su carácter identitario, e ilustrando la doble gravitación de los movimientos indígenas en torno de las dos posturas antes señaladas.

La tercera etapa, que ha sido caracterizada como la etapa de la lucha por la *Autonomía*, se afirma entre 1980 y el año 2000, y asumió como su grito de lucha principal el de "Gente para la tierra", retomando los aportes del sacerdote Álvaro Ulcué Chocué, en la construcción de los Planes de Vida de las comunidades, los que todavía hasta hoy



Fotografía 1: Jorge Silva. Recuperación de tierras.
Hacienda Cobaló, Cauca, 1974

²¹ Cristina Escoba y Francisco Roux, *Los movimientos populares en América Latina*, Ed. Siglo XXI Editores, México, 2005, p. 158.

estructuran a la organización. En esta misma etapa nace la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (ACIN) en 1994, la que es también parte del CRIC. En ella se encuentran 19 Cabildos Indígenas de 8 municipios del norte del Cauca, más los siete Proyectos Comunitarios que hacen parte del Plan de Vida, junto a los cinco Tejidos de Vida que lo hacen posible. Cabe destacar que las Asambleas son fundamentales en la consolidación de todos estos proyectos, lo que reivindica las tradiciones de la democracia directa, profundamente anticapitalista, y ligada a ciertas tradiciones ancestrales, como las de la comunicación alrededor de la tulpá o el fuego, para la toma de decisiones colectivas importantes.

En 1982 se creó la Organización Nacional de Indígenas del Cauca (ONIC), por la defensa del gobierno propio, la libre determinación, el control territorial y la autonomía de los pueblos, principios todos que pueden asumirse en una lógica anticapitalista, aunque también pueden ser deformados y banalizados desde la lógica dominante acomodaticia y claramente burguesa, y que son principios que fueron promulgados en ese momento en la Ley de Origen, la Ley Natural, el Derecho Mayor y el Derecho Propio. Posteriormente, en el 2013, la ONIC a través de un mandato surgido del Séptimo Congreso Nacional Indígena crea el MAIS (Movimiento Alternativo Indígena y Social)²², un partido político que congrega a los pueblos indígenas junto a otros procesos sociales, y que en 2015 se alió con el Movimiento 'Progresistas', pues este último no contaba con el aval jurídico. Lo que nuevamente

hace evidente esa oscilación entre posturas más anticapitalistas, y posturas procapitalistas y reformistas, en el seno mismo de los movimientos indígenas colombianos actuales.

Finalmente, la cuarta etapa inició en el año 2000 e implicó un claro retroceso a partir del año 2008, etapa que ha sido nombrada como la de la *Alternativa*, y que estaría caracterizada por un nuevo ataque y asedio de parte de los actores que tradicionalmente han sido enemigos de los indios del Cauca, y a los que ellos han tenido que enfrentarse permanentemente en la defensa de su autonomía, su cultura, y su territorio, actores a los que ahora se agregan también las transnacionales, comprometidas en los procesos de despojo y de privatización salvaje de los recursos naturales y del neoextractivismo, políticas siempre favorecidas por los distintos gobiernos colombianos de turno.

La situación actual: entre la cooptación y la verdadera autonomía

La participación de los indígenas en la Asamblea Nacional Constituyente de 1991, marcó un verdadero parteaguas en la historia del movimiento indígena colombiano, pues si de un lado garantizó ciertos derechos, como el de la descentralización de los recursos y su acceso directo por parte de las comunidades, o en materia de participación política, la posibilidad asegurada de la existencia de una pequeña representación de los pueblos indígenas en el Congreso de la República, garantizada por los artículos 171 y 176, de otra parte ha hecho que se polarice y

²² Por medio de un comunicado, en diciembre de 2016, el CRIC rechazó la decisión tomada por el Senador de MAIS, Luis Evelis Andrade Casama, al favorecer con su voto la Reforma Tributaria, que afectaría a los sectores más empobrecidos con el aumento del IVA del 16% al 19%, y con mayores impuestos a diversos productos. Ver comunicado en el sitio: <http://www.cric-colombia.org/portal/posicion-politica-contra-la-reforma-tributaria/>.

complejice la dinámica interna de los pueblos y de los movimientos, al abrir la puerta a las posibles cooptaciones de algunos líderes, resultado del desmembramiento organizativo del tejido social.

Entonces, si es verdad que ciertos derechos, como la consulta previa, libre e informada antes de concesionar territorios a los megaproyectos de las transnacionales, o la protección jurídica de los territorios, o la protección de los derechos colectivos, o el derecho a la libre determinación, y a la diversidad cultural entre muchos otros, fueron ya conquistados formalmente e incluso reconocidos oficialmente en el texto de la Constitución, sin embargo y en la realidad, parecen ser poco más que letra muerta, desde la cotidiana y evidente violación de los mismos por parte del entero conjunto de las diversas instancias estatales.

De tal suerte que, ante los reiterados incumplimientos gubernamentales y frente a la crisis estructural vigente en el país, no han sido pocas las iniciativas adelantadas por los movimientos sociales para cimentar proyectos por la defensa de la vida, el territorio y la dignidad de los pueblos. Una de ellas fue *La Visita por el País que Queremos*, organizada en el año de 2007 e impulsada precisamente por los indígenas del norte del Cauca, cuyo propósito fue tejer la jira (mochila) de la unidad, conjuntando las propuestas de diversas organizaciones sociales y populares a nivel nacional, pero también entablando un diálogo múltiple y abierto para conocer las realidades de otras geografías, y desde todo esto, poder definir una propuesta política que desembocó en una iniciativa original, innovadora y realmente fundamental, la iniciativa de la Minga de Resistencia Social y Comunitaria.

Durante esa Minga, cinco puntos esenciales articularon todo su despliegue por el territorio entero de Colombia y su trabajo en torno a la mencionada propuesta política de unidad. Primero, el de entender que el problema central está determinado por el tipo de modelo económico existente, neoliberal y capitalista. Segundo, el de aclarar y difundir ampliamente la certidumbre de que el terror y la guerra no son sólo terribles tragedias del pueblo colombiano, sino también claros y conscientes instrumentos del despojo capitalista sistemático y planeado. Tercero, hacer evidente la legitimación jurídica de ese despojo, plasmada en la legislación vigente actual, y plantear la urgente necesidad de reemplazarla por una legislación construida en defensa de los pueblos. Cuarto, el insistir en que los derechos de los pueblos deben de ser respetados, acatados y cumplidos por parte de los Estados, en todas sus instancias posibles. Y quinto, que se debe tejer una mochila de unidad e identidad con los pueblos, a partir de construir una agenda desde abajo, destacando la idea de que cada uno por su parte y aislado es incapaz de triunfar, es decir que “solos no podemos”, y retomando el Mandato Indígena y Popular²³, en cuya agenda de trabajo se convocaba entre otros puntos a la movilización en contra de las Reformas Constitucionales, del TLC firmado con Estados Unidos, y del ALCA.

La Minga de 2007 en adelante despertó y reactivó dentro de Colombia un potencial anticapitalista y antisistémico muy importante, provocando más extensas iniciativas de organización, y abriendo reflexiones y caminos políticos posibles cuyos efectos están todavía en curso. Así, y con la efervescencia de la esperanza que

²³ Para consultar el Mandato Indígena y Popular, véase: <http://anterior.nasaacin.org/index.php/mandato-indigena-y-popular>.

significó la Minga, múltiples sectores populares la asumieron y reprodujeron en sus propios espacios, impulsando por ejemplo en 2010 la creación del Congreso de los Pueblos²⁴ y proponiendo un Mandato de Mandatos bajo el lema de “La soberanía es popular, los territorios son de los pueblos, la Madre Tierra es de quien la cuida”, además de enarbolar explícitamente el principio de ‘Mandar Obedeciendo’ y orientar su acción y su práctica desde siete Mandatos, que eran Tierra, Territorios y Soberanía; Economía para el Buen Vivir; Poder para el Buen Vivir; Cultura, Identidad y Ética Común; Vida, Justicia y Paz; Derechos Humanos y acuerdos incumplidos; e Integración de Pueblos y Luchas. Desde este perfil, y en la búsqueda de unirse con los otros sectores, y clases, y movimientos populares, la Minga ha aunado esfuerzos con la Coordinadora Minero-Energética, con la Mesa Social para la Paz, con el Alba de los Movimientos Sociales y con la Cumbre Agraria.

Esta última, la Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular²⁵ nació a partir de los Paros Nacionales Campesinos e Indígenas del año de 2013 en adelante, conocidos como la “Rebelión de las Ruanas, los Ponchos y los Bastones”. Y su fuerza fue tan grande, y el consenso nacional que desató fue tan amplio, que en dicha Cumbre confluyeron la Mesa de Interlocución Agraria, MIA, el movimiento de Marcha Patriótica, el Coordinador Nacional Agrario o CNA, el Congreso de los Pueblos, el Proceso de Comunidades Negras, PCN, la

Mesa de Unidad Agraria, MUA, la Coalición de Movimientos y Organizaciones Sociales de Colombia o COMOSOC, la Organización Nacional Indígena de Colombia, ONIC, el Movimiento por la Constituyente Popular, MCP, la Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria o FENSUAGRO, la Asociación nacional de Zonas de Reserva Campesina, ANZORC y la Asociación Campesina Popular. Dicha Cumbre, a pesar de estar constituida por un tan amplio y variado espectro de organizaciones y movimientos logró definir de manera unánime las formas de negociación y los pliegos petitorios a plantear frente a las políticas agrarias neoliberales implementadas por el gobierno de Juan Manuel Santos.

En tres iniciativas importantes, algunas ya mencionadas, participan las comunidades indígenas de manera relevante, en la misma lucha por el objetivo de buscar la articulación popular de los movimientos sociales a nivel nacional, y esas iniciativas son las de la Gran Coalición Democrática, la de la Coalición de Movimientos y Organizaciones Sociales de Colombia (COMOSOC) “Por la Paz, con Justicia y Dignidad”, y la del Movimiento Político y Social Marcha Patriótica (MAPA)²⁶, ésta última apoyando, entre otras, las luchas de campesinos, afro-descendientes e indígenas.

Frente a estas múltiples iniciativas nacionales de coordinación y articulación más global de las diferentes resistencias mencionadas, continúa el ataque y la

²⁴ Desde el surgimiento del Congreso de los Pueblos, campesinos, indígenas y estudiantes han sido perseguidos políticamente, siendo detenidos y judicializados por las movilizaciones que han desarrollado, y siendo acusados de estar vinculados a la guerrilla del Ejército de Liberación Nacional (ELN).

²⁵ Declaración Política Fundacional de la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular: <http://www.cumbreagraria.org/declaracion-politica-de-la-cumbre-agraria-campesina-etnica-y-popular/>.

²⁶ Entre 2012 y 2017 han sido asesinados más de 140 militantes de Marcha Patriótica, siendo Caloto Cauca uno de los municipios en donde se ha registrado mayor violencia en contra de este movimiento. Actores armados la han catalogado como el brazo político de las FARC. Estos episodios remiten a los años 80, cuando se perpetró el genocidio en contra de más de 5,000 integrantes de la Unión Patriótica.

represión en contra de los movimientos sociales por parte del Estado y de las clases dominantes de Colombia. Por eso los indígenas del Cauca han identificado cuatro estrategias principales de lo que ellos llaman el Plan de Muerte implementado por el sistema capitalista, que incluyen, primero, la estrategia del uso del Terror y de la Guerra como mecanismo de despojo y de destrucción de las comunidades indias, segundo, los intentos a veces fallidos y a veces exitosos de cooptación de los líderes para dividir y desestabilizar a las organizaciones en lucha, tercero, la implementación de leyes *ad hoc* para legitimar jurídicamente el despojo y la entrega de los recursos a las transnacionales, y cuarto, la propaganda ideológica de las Iglesias, del Estado y de los medios masivos de comunicación para estigmatizar y deslegitimar a los movimientos sociales de protesta.

Otro de los embates que ha sufrido el movimiento indígena del norte del Cauca, para dismantlar sus procesos de autonomía y de defensa de una ética global, se da a través del dinero, bajo la falsa idea de desarrollo que promueven las Agencias de Desarrollo Económico Local (ADEL), y que en realidad sólo es un modo de vincular a las economías locales a proyectos productivos que en el fondo sólo benefician a las transnacionales.

Otros ataques más que cabe mencionar, se han dado, el primero a través de la religión evangélica, específicamente a partir de Asonasa, y el segundo desde la actividad de la Organización Pluricultural de Pueblos Indígenas de Colombia (OPIC) en el Cauca, ésta última creada por el expresidente Álvaro

Uribe Vélez para avalar su política de seguridad democrática y para acusar a los indígenas no pertenecientes a esta agrupación de tener vínculos con la guerrilla de las FARC, para así infiltrar los diferentes procesos, al mismo tiempo en que se simula y aparenta un determinado apoyo gubernamental a los indígenas. Por eso la OPIC representa un paradójico 'indigenismo de derecha', con acciones como la realizada en 2012, cuando salieron a marchar para defender la presencia de la fuerza pública en el territorio y para difamar a la Guardia Indígena.

Pero más allá de estos ataques, la resistencia histórica y la lucha por el territorio, por la defensa de todas las formas de vida y por la autonomía sigue presente. Por eso, desde diciembre de 2014, los indígenas en el Cauca desarrollan el proyecto de la "Liberación de la Madre Tierra" (Umakiwe) y el Buen Vivir (wëtwëtfxi'zenxi) en cuatro haciendas, dos de ellas propiedad de Carlos Ardila Lülle²⁷, en donde funciona el ingenio azucarero Incauca para la producción de biocombustibles. Hasta hoy, los indígenas se niegan a abandonar los predios, puesto que bajo el decreto 982 de 1999 se restituirían las tierras que les pertenecen.

Para los pueblos indígenas, la Madre Tierra es sagrada, porque gracias a su bondad, surge y se desarrolla la vida. Sin ella, no son posibles nuestro pasado, presente y futuro. Defender y proteger la Madre Tierra es defender la vida y proteger nuestros territorios, así como las relaciones armoniosas que establecemos en ellos²⁸.

²⁷ Es uno de los empresarios más poderosos del país, nacido en Medellín, fundador, gestor y presidente de la Organización Ardila Lülle que conglomeró grandes empresas colombianas tales como: RCN Televisión, RCN Radio, la marca de bebidas gaseosas Postobón, el polo Agroindustrial Azucarero Incauca - Providencia - Risaralda, las industrias plásticas y de envases de vidrio Iberplast y Peldar, el concesionario automotor Los Coches y el equipo profesional de fútbol Club Atlético Nacional de Medellín, entre otras empresas.

²⁸ ONIC, *Mandato Político General del VIII Congreso Nacional de los Pueblos Indígenas de la ONIC*, Ed. Gente Nueva, Bogotá, 2013.

Algunas cifras explican que del total de la tierra en Colombia, el 0.4% de los propietarios es dueño del 41.1% de la tierra, mientras que 85% de las tierras indígenas del norte del Cauca, unas 206,000 hectáreas en total, están pobladas por unas 24,200 familias, las que deben sobrevivir en las tierras cultivables, que son apenas el 15% de ese total, ya que el resto son de baja productividad. Así, hay familias que tienen apenas una hectárea, cuando el promedio debería ser de 13 como mínimo. Además, 250,000 hectáreas de las mejores tierras del valle están sembradas de caña, donde 16 ingenios producen etanol para combustible, utilizando 25 millones de litros por segundo, provenientes de más de 30 ríos de la región²⁹.

Estas cifras hacen evidentes los múltiples incumplimientos de los diferentes gobiernos en materia de tierras, como el que se suscitó tras la masacre ocurrida en 1991 en la hacienda el Nilo, zona rural de Caloto-Cauca, cuando fueron asesinados 21 indígenas por parte de policías, hecho que generó una sentencia internacional y el pronunciamiento del hasta ese entonces presidente, César Gaviria, quien se comprometió a entregarles 15,663 hectáreas de tierra.

Por este motivo, en el 2005 deciden liberar a la Madre Tierra, en un inicio con la ocupación de la Hacienda La Emperatriz, y posteriormente y junto con miles de campesinos, mediante la toma de 15 haciendas más. Frente a lo cual, el gobierno decidió suscribir un nuevo acuerdo, en el que se ratificaba el pacto del 91, y se le sumaban 8,000 hectáreas para el 2006,

compromisos que sin embargo siguieron siendo incumplidos.

Más recientemente, en los terrenos en los que se desarrolla la liberación de la Madre Tierra desde 2014, los indígenas han sembrado de forma autogestionada, reivindicando su carácter antisistémico y anticapitalista, para preservar la soberanía alimentaria y la desmercantilización de la Madre Tierra, frente a la venta y compra de tierras que han hecho los terratenientes y los paramilitares, en tanto promotores del más voraz despojo, realizado en territorios sagrados a favor del agronegocio. Además, el Estado también ha sido partícipe no sólo del despojo, sino también de las fumigaciones con glifosato, para arruinar las cosechas, así como de apoyar y realizar múltiples agresiones y muertes en contra de los comuneros, mediante las operaciones del Escuadrón Móvil Antidisturbios (ESMAD) y la acción de agentes privados.

Como respuesta a estas agresiones, el movimiento indígena más radical y anticapitalista del Cauca ha tratado de hacer alianzas con otras comunidades, tanto afrodescendientes como campesinas, para impulsar una verdadera Reforma Agraria que sea asumida como uno más de sus Mandatos vigentes y centrales para continuar infatigablemente con su tenaz y larga lucha, en pos de liberar completamente a la Madre Tierra de la insaciable rapiña capitalista, y de recuperarla como sujetos colectivos, en la búsqueda de la verdadera soberanía de la vida y de la conquista de la autonomía global integral, que les permita, como dicen ellos mismos, seguir “tejiéndose junto al territorio”.

²⁹Zibechei, Raúl, *Liberando de la Madre Tierra en el norte del Cauca*, 23 de mayo de 2017, <https://liberaciondelamadretierra.org/liberando-de-la-madre-tierra-en-el-norte-del-cauca/>



memorabilia



Los hechos dignos de ser recordados y atesorados en la contramemoria de los que no estamos satisfechos con el mundo actual en el que vivimos, los documentos que a pesar del poder y de la ideología dominante han traspasado la prueba del olvido, las cosas y acontecimientos memorables en tanto que merecedores de ser incorporados en la única tradición que reivindicamos: la tradición de la lucha, de la rebeldía, de la resistencia permanente en contra de toda forma de explotación, de opresión y de dominio.

Por eso, esta sección tratará de guardar esos textos y noticias que reclamamos como dignos de sobrevivir a las modas y a los efímeros brillos del momento, al falso protagonismo y a los fuegos fatuos de la gloria fácil y de la fama artificialmente creada.

*Porque en esta guerra permanente entre el olvido siempre interesado y selectivo de las clases dominantes, y las contramemorias populares de las clases subalternas, **Contra**historias apuesta sin dudar, en esta suerte de Apomnemoneúmata periódica, por el rescate y la conservación de dichas contramemorias de la inagotable y siempre viva cultura popular.*



Etnofilología. Dos Estudios de Caso



No sería posible hoy, trabajar en el campo de la historia de las ideas desde una perspectiva global, sin tomar en cuenta la obra *Diccionario de los Intraducibles*, sea que se la lea en su versión francesa, o en cualquiera de sus múltiples traducciones. Seguramente este imponente *Vocabulario europeo de las filosofías*, editado por Barbara Cassin y por un grupo de eminentes investigadores, ha dado en el blanco, lo que explica, además de la gran calidad de sus entradas, su inmenso éxito. Porque dentro de un mundo cada vez más globalizado, la pluralidad de las lenguas así como su traductibilidad, se han convertido en una encrucijada decisiva, a pesar del predominio del inglés, o posiblemente, más bien a causa de este predominio.

Lo que es intraducible, escribe Barbara Cassin en su Introducción al *Vocabulario...*, “es más bien lo que no deja de (no) ser traducido”¹. En otros términos: desde el momento en que toda traducción es inadecuada, el proceso de traducción es algo infinito. Pero, ¿estamos autorizados a sostener en un nivel metalingüístico que existen también “traducciones incorrectas”? En nuestra vida cotidiana, responderíamos sin dudar que “sí”, que tales traducciones existen claramente. Pensemos por un instante en la distinción entre “left” y

“right”, e imaginemos que un extranjero que posea un muy mal inglés no la domine. Situémoslo ahora, digamos, en la ciudad de Nueva York. Sea. ¿Es posible extender un argumento similar al dominio de la historia de las ideas? La respuesta una vez más es “sí”, a menos que nosotros pretendamos sostener que las ideas no tienen ninguna relación con la vida de todos los días, lo que los distintos significados de la palabra “right” en las diferentes lenguas, permite desmentir categóricamente². Pero si existen traducciones incorrectas, las posiciones relativistas de Barbara Cassin se convierten en insostenibles³. De manera que creemos que el *Diccionario de los Intraducibles* ha sobrevivido y sobrevivirá incluso a la propia ideología que lo ha inspirado.

Quisiera aquí concentrarme sobre algunas traducciones incorrectas, analizadas según una doble articulación, que el *Diccionario de los Intraducibles* considera de manera solamente marginal: a) la transliteración como etapa previa a la traducción, y b) la homofonía. Como podemos aprender leyendo la entrada “Traduire”, la palabra *hellenizein*, “traducir en griego”, era a veces utilizada para indicar también la operación de la transliteración, lo que está atestiguado, por ejemplo, en un pasaje del libro *Antigüedades Judaicas* de Flavio Josefo (I, 6,

¹ *Vocabulaire européen des philosophies. Dictionnaire des intraduisibles*, bajo la dirección de B. Cassin, París, 2004, p. XVII.

² Véase la entrada “droit” (de la autoría de C. Audard) en el *Vocabulaire européen des philosophies*, pp. 1088-1091.

³ Véase *Philosopher en langues. Les intraduisibles en traduction*, bajo la dirección de B. Cassin, París, 2014.

1)⁴. Una contigüidad de este tipo funciona también para nosotros: en el caso de la homofonía (es decir de palabras que tienen casi el mismo sonido pero un sentido diferente), la transliteración puede a veces revelarse como algo equívoco. En su Introducción Barbara Cassin rechaza la homofonía en estos términos: “la homofonía (en el caso por ejemplo de la pronunciación en francés, de le vert et le verre) no es más que un caso extremo y una caricatura moderna” de la homonimia⁵. Esta observación asombrosa se aclara por el desarrollo que sigue, y que podemos encontrar en la entrada “homonimia/sinonimia”, redactado por Barbara Cassin e Irène Rosier-Catach:

Ella [la homofonía] se presenta entonces como un fenómeno marginal ligado al significante, que podría interesar al psicoanálisis y a los amateurs de las ocurrencias o chistes, pero que tiene una importancia secundaria para el análisis del lenguaje⁶.

Por mi parte, yo me intereso hoy en el psicoanálisis y un poco más en los juegos de palabras de como lo hacía en el pasado. Y no obstante, quiero sostener, sobre la base de un

caso muy singular del que voy a ocuparme, a) que eso que nosotros consideramos como una homofonía puede a veces ser más bien el resultado de una mala transliteración; b) que esta mala transliteración puede tener implicaciones tanto semánticas como también ideológicas; c) que la homofonía amerita más que una referencia negligente, y que habría que reinscribirla dentro de un marco mucho más amplio, que es el de las relaciones entre lo oral y lo escrito.

Voy a abordar estas dos encrucijadas, comparando dos estudios de caso. Cada uno de esos casos se refiere a un individuo. El primero es célebre, el segundo no lo es para nada, aunque haya atraído la atención de algunos investigadores de alto nivel. Como esos dos casos implican una aproximación comparativa de los fenómenos lingüísticos y culturales, la comparación entre los dos casos preparará el camino a una comparación de segundo grado.

I

1. Gómez Suárez de Figueroa, que más tarde tomó como nombre literario el de Garcilaso de la Vega “el Inca”, nació en Cuzco en 1539. Hijo de un conquistador español y de una princesa inca dejó su ciudad

⁴ Véase el *Vocabulaire*, entrada “Traduire”, p. 1307, con una referencia a las *Antigüedades Judias* de Flavio Josefo, I, 6, 1: “Porque estos nombres son aquí pronunciados a la manera de los griegos, para la satisfacción de mis lectores. Porque la lengua de nuestro país no los pronuncia de este modo. Pero en todos los casos los nombres terminan de una sola y misma manera: porque el nombre que nosotros pronunciamos aquí *Noeus*, es *Noah*, más abajo, y él se termina de la misma manera sea cual sea el caso”.

⁵ Cfr. *Vocabulaire*, Introducción, p. XX.

⁶ *Vocabulaire*, entrada “Homonymie/Synonymie”, p. 571. La evaluación retrospectiva de Barbara Cassin es todavía más impactante, si se le compara con esta nota diferente, si no es que incluso contradictoria: “el *Diccionario de los Intraducibles* viene, después de todo, a confirmar cuanto performatividad y significante están ligados con la Sofística, a la que Aristoteles acusó de querer beneficiarse de “eso que existe dentro de los sonidos de la voz y dentro de las palabras”, para rechazar la decisión del sentido, la univocidad, la prohibición de la homonimia, que constituye el nervio del principio de contradicción [Aristóteles, *Metafísica*, IV, 5., 1009° 20-22]”, B. Cassin, Introducción a *Philosopher en langues*, p. 11. La distinción entre homofonía y homonimia no había sido establecida suficientemente, en un ensayo que puede ser considerado como el punto de partida del *Dictionnaire des Intraduisibles*, cfr. Cassin, B. (1989), “Homonymie et amphibolie, ou le mal radical en traduction”, *Revue de Métaphysique et de Morale*, 94, pp. 71-78.

natal después de la muerte de su padre y partió para España en 1560. Después de una fallida carrera militar se consagró a las letras, y aprendió el latín y el italiano, pero se mantuvo muy vinculado a sus múltiples orígenes étnicos y lingüísticos⁷. En las primeras páginas de sus escritos, comenzando por su traducción del texto italiano de los *Dialoghi d'amore* de León Hébreux (Jehuda Abravanel), publicados en Madrid en 1590, Garcilaso se presenta orgullosamente como "Inca", "El Inca", es decir como un miembro de la familia real Inca⁸. Sus *Comentarios Reales de los Incas*, cuya primera parte fue publicada en Lisboa

Reales de Garcilaso, publicada en Ámsterdam en 1704, bajo el título *Histoire des Yncas*¹⁰. Dos capítulos me interesaron particularmente. Garcilaso nota que los españoles han convertido el término *huaca*, que ellos traducen por la palabra ídolo, en un signo de la gran difusión de la idolatría entre las poblaciones indígenas de los Andes. Pero para Garcilaso, esta significación del término no es más que una de las varias significaciones que puede tener el término *huaca*:

"Esos indios llaman también *huaca* a todas las cosas que sobrepasan en excelencia y en belleza a las de su misma especie, como por

"ESOS INDIOS LLAMAN TAMBIÉN HUACA A TODAS LAS COSAS QUE SOBREPASAN EN EXCELENCIA Y EN BELLEZA A LAS DE SU MISMA ESPECIE, COMO POR EJEMPLO UNA ROSA, UNA MANZANA Y OTROS FRUTOS QUE SON MEJORES O MÁS BELLOS QUE EL RESTO DE LOS QUE SE ENCUENTRAN EN EL MISMO ÁRBOL (...). A PESAR DE TODO ESTO, ELLOS LLAMAN HUACA TAMBIÉN A LAS COSAS DEFORMES Y MONSTRUOSAS QUE PROVOCAN HORROR Y ESPANTO..."

en 1609, (mientras que la segunda parte aparecerá sólo de manera póstuma en 1617), son considerados como la más ambiciosa de sus obras históricas. Garcilaso murió en Córdoba en 1616⁹.

Hace algunos años encontré por azar una traducción francesa de los *Comentarios*

ejemplo una rosa, una manzana y otros frutos que son mejores o más bellos que el resto de los que se encuentran en el mismo árbol (...). A pesar de todo esto, ellos llaman *huaca* también a las cosas deformes y monstruosas que provocan horror y espanto a aquellos que las ven", o también a los

⁷ Se encontrará una lista no exhaustiva de las obras de la Biblioteca de Garcilaso, en el texto de Durand, J. (1948), "La Biblioteca del Inca", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 2, no. 3, pp. 239-264; y (1949), 3, pp. 166-170.

⁸ *La traducción del Indio de los tres Diálogos de amor de León Hebreo, hecha del Italiano al español por Garcilaso Inga de la Vega, natural de la gran ciudad de Cuzco*, Madrid, 1590. He podido consultar la reproducción anastásica de esta edición, con una Introducción de M. De Burgos Nuñez, Sevilla, 1989.

⁹ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, Edición de A. Miró Quesada, Lima, 1985. Algunas sugerencias al interior de una bibliografía inmensa: A. Miró Quesada, *El Inca Garcilaso*, Lima, 1994 (2ª. edición revisada, primera edición Madrid, 1948); *El Inca Garcilaso de la Vega entre varios mundos*, J. Morales Saravia/G. Penzkofer (editores), Lima, 2011.

¹⁰ Garcilaso de la Vega, *El Inca, Royal Commentaries of the Incas and General History of the Peru*, traducción de H. V. Livermore, Introducción de Arnold Toynbee, 2 volúmenes, Austin y Londres, 1966.

acontecimientos que salen de lo ordinario, como por ejemplo la existencia de gemelos, o también “los bebés que nacen con algún defecto extraordinario, sea que tengan seis dedos en una mano o en uno de los pies, o que nazcan jorobados, o que tengan alguna cosa singular en su rostro, como por ejemplo un labio leporino (lo que sucede frecuentemente entre ellos)”. (I, 127)¹¹.

Huaca nos reenvía entonces a cualquier tipo de anomalía, pero también a fenómenos naturales grandiosos, tales como la fuente de un río, o las impresionantes montañas cubiertas de nieve que atraviesan todo el Perú (los Andes), y todo esto, continúa Garcilaso, no era considerado como “divinidades, sino que ellos querían solamente mostrar que las cosas o las realidades designadas poseían alguna dimensión muy particular y extraordinaria, que los obligaba a hablar de ellas con mucho respeto y veneración”¹².

Los españoles cometieron también un segundo error: no existe un verbo para el sustantivo *huaca*, que significaría “idolstrar o cometer idolatría” (I, 124)¹³. Pero “si se pronuncia la última sílaba desde lo más profundo de la garganta, huaca se convierte en un verbo y significa *llorar*”.

La diferencia, como lo ha subrayado Garcilaso, “no consiste más que en la diferente manera de pronunciar, sin que se cambien ni las letras ni el acento. Porque la última sílaba de la misma palabra se pronuncia, sea desde el interior de la

garganta, sea elevando la lengua hacia lo alto del paladar. Se puede decir que los españoles no han puesto ninguna atención en esta diferencia de pronunciación, porque ellos no poseen nada parecido dentro de su propio idioma”¹⁴.

2. Se ha podido calificar a Garcilaso de ser el “primer mestizo americano, tanto en el sentido biológico como cultural” del término¹⁵. En los pasajes que acabo de reproducir, él utiliza la lengua de su padre, el español, para defender la lengua de su madre, el quechua, en contra de las deformaciones de los españoles. “Con la espada, con la pluma”: esta divisa inscrita en el blasón de Garcilaso, y reproducida en el frontispicio de su libro *Comentarios Reales*, ofrece una bella recapitulación, tanto de la trayectoria vivida por el autor, como también una exacta evocación de las ambiciones de su libro. Pero la exposición de Garcilaso no se limita al dominio de la lingüística: sus observaciones sobre la complejidad del término *huaca* estaban dirigidas, en realidad, a suprimir los estigmas que pesaban sobre la idolatría de las poblaciones andinas¹⁶. Hoy estaríamos tentados a mirar a Garcilaso como un antropólogo autóctono que denunciaba la arrogancia de los colonizadores.

No obstante, limitarse a esta dimensión del retrato del Inca Garcilaso, por atractivo que sea, sería simplista. Apenas había comenzado a dedicarme a la lectura de los

¹¹ Garcilaso de la Vega, *El Inca, Royal Commentaries*, I, p. 77 (libro II, capítulo IV).

¹² Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales de los Incas*, I, p. 127.

¹³ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, I, p. 124.

¹⁴ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, I, p. 130.

¹⁵ M. López y Baralt, “La traducción como etnografía en los Andes: el Inca Garcilaso”, en el libro *Para decir el otro. Literatura y antropología en nuestra América*, Madrid, 2005, pp. 119-146; Serge Gruzinski, *La pensée métisse*, París, 1999.

¹⁶ El libro importante de C. Brosseder, *The Power of Huacas. Change and Resistance in the Andean World of Colonial Peru*, Austin, 2014, no menciona estas observaciones de Garcilaso. (Todo mi agradecimiento a Martin Mulsow que llamó mi atención sobre este libro de Brosseder).

textos de Garcilaso, cuando me encontré con varios otros elementos sorprendentes. De entrada, descubrí que hacía largo tiempo que los investigadores habían observado que Garcilaso anticipó sus observaciones sobre el término *huaca* en una larga nota, escrita de prisa, al margen de un ejemplar del libro *Historia general de las Indias* de Lopez de Gómara (el ejemplar, que contiene también notas escritas por otra persona, ha sido conservado y se encuentra actualmente en la Biblioteca Nacional de Lima). José Luis Rivarola, que publica esta nota, la considera correctamente como la célula generadora de las observaciones desarrolladas en varios capítulos de los *Comentarios Reales de Los Incas*¹⁷. Pero en la versión final, un elemento ha sido dejado de lado: una elocuente comparación entre las dos pronunciaciones del término *huaca* y los gritos de la urraca y el cuervo:

"Dado que en español nosotros no tenemos letras que nos permitan producir esos sonidos, yo opté por compararlos a los gritos de la urraca y del cuervo; la urraca emite sus gritos desde el exterior del paladar, mientras que el cuervo lo hace desde lo profundo de su garganta, de modo que pronunciar como la urraca hace que el término *huaca* signifique "ídolo", pero pronunciarlo como el cuervo significa "llorar"¹⁸.

A primera vista, esta comparación de Garcilaso, que recurría a los animales, parecería tener su origen en la vida cotidiana, y fundarse en la sorprendente facultad, probablemente enraizada en la cultura oral andina en la cual él había crecido, que tenía Garcilaso para distinguir muy finamente sonidos ligados a su medio natural circundante. Pero mirando más de cerca su nota manuscrita, se descubre una relación más compleja entre cultura oral y cultura escrita.

"Dado que en español nosotros no tenemos letras que nos permitan pronunciar esos sonidos...": esta frase que podría parecernos hoy un truísmo, no lo era ciertamente en la época de su autor. Las letras implican un lenguaje escrito y alfabético. Ellas pueden ser consideradas como un puente entre el hablar quechua y el hablar español, a partir de dos condiciones: que el quechua pueda ser transcrito en español, y si es el caso, que exista alguien capaz de hacer esta transcripción, porque se haya dado a sí mismo los medios para realizarla. Garcilaso aborda los dos problemas, apoyándose sobre dos tradiciones intelectuales diferentes: de un lado la herencia gramatical de la antigüedad griega y latina, y de otra parte, los recientes trabajos sobre la gramática quechua de los misioneros católicos que habían trabajado en los Andes. Estas dos tradiciones

¹⁷ J. L. Rivarola, "La génesis de los Comentarios Reales. Examen de algunas apostillas del Inca a la Historia de Gómara", en *El Inca Garcilaso de la Vega: entre varios mundos*, pp. 75-91, y en particular las páginas 85-86. Véase también J. Durand, "La Biblioteca del Inca", pp. 253-54. No he podido consultar Rivarola, J. L. (2002), "Para la génesis de los *Comentarios Reales*. Edición y comentario de las apostillas del Inca Garcilaso (y otros) a la *Historia general de las Indias*", *Nueva Revista de Filología Hispánica*, 50, pp. 59-141 (sobre huaca, cfr. pp. 87-88).

¹⁸ "[pues] que no tenemos le[tras] en la len[gu]a española co[mo] hazer las t[ales] pronunciaciones, me pareció compararlas a las [que] hacen la urraca y el cuervo en sus graznidos: que la urraca pronuncia afuera en el paladar, y el cuerv[o] dentro en las fauc[es], pues pronunciando como la urraca un [...] ydolo. Y pronunciando como el cuer[v]o significa [llo]rar", (J.L. Rivarola, "La génesis", p. 85). He utilizado la traducción propuesta por M. Zamora, *Language, Authority and Indigenous History in the Comentarios Reales de los Incas*, Cambridge 1988, p. 71. Véase también Miró Quesada, A. (1974), "Las ideas lingüísticas del Inca Garcilaso", *Boletín de la Academia Peruana de la Lengua*, 9, pp. 27-64, sobre todo las páginas 30-32; F. López de Gómara, *Historia General de las Indias*, [Zaragoza, 1555], Edición facsimilar, Edición de A. Miró Quesada, Lima, 1994, Introducción y Prefacio, LVI r.

no eran independientes; y una de ellas había precedido a la otra¹⁹.

Tomemos como ejemplo las *Institutiones grammaticae* de Priscien de Césarée, el gran gramático que vivió entre finales del siglo V y los comienzos del siglo VI. Al comienzo de su imponente tratado, en el capítulo intitulado *De Voce* (Del sonido), Prisciano clasifica los sonidos en cuatro categorías: los sonidos pueden a) tener un sentido (*articulata*); b) estar desprovistos de sentido (*inarticulata*); c) ser transcritos (*litterata*); d) no ser transcritos (*illitterata*). Esas características pueden combinarse: “sonidos como coax y cra pueden ser transcritos, pero carecen de sentido”²⁰. *Coax* y *cra* son las dos onomatopeyas, que imitan respectivamente el grito de la rana y el del cuervo, si bien el término *cra* fue también utilizado más tarde para expresar el grito de la rana. Garcilaso, siguiendo a Prisciano, considera la palabra quechua *huaca* como una serie de sonidos susceptibles de ser transcritos, comparables al *cra* del cuervo. Pero de inmediato y distinguiéndose de su predecesor, Garcilaso subraya que esos sonidos no eran solamente susceptibles de ser transcritos, sino que ellos tenían un sentido diferente según su modo de pronunciación, diferencia que él remite a la que separa el grito del cuervo y el de la urraca, y que era algo que escapó a los españoles. Se podría decir, retomando las categorías desarrolladas por el antropólogo y lingüista

norteamericano Kenneth Pike, que Garcilaso adopta una perspectiva *etic* (ligada al punto de vista del observador) con el fin de desembocar en una perspectiva *emic* (ligada al punto de vista del actor)²¹.

Garcilaso era muy consciente que transcribir la lengua quechua en el alfabeto latino no era una tarea sencilla. En sus notas sobre la *Historia General de las Indias*, de Lopez de Gómara, (como lo subraya Aurelio Miro Quesada), escribe “*guaca*” y “*guacha*”. Mientras que en su libro de los *Comentarios Reales*, él escribe “*huaca*”, señalando que en la lengua inca no existe la letra “g”²². Este cambio de transcripción toma en cuenta la grafía “*huaca*”, utilizada por el jesuita español Diego González Holguin en su vocabulario de quechua, publicado en 1608, bajo el título de *Vocabulario de la lengua general de todo el Perú, llamada lengua Qquichua, o del Ynca*. Dos entradas de ese vocabulario están dedicadas al término *huaca*. He aquí la primera:

“Ídolos, pequeñas imágenes que representan a humanos, o animales, que ellos [los autóctonos] transportan con ellos”.

Y la segunda:

“Personas con los orificios de la nariz partidos, o con labio leporino”: definición seguida por una expresión *quechua* traducida por “gemelos”²³.

Estas dos entradas nos dan referencia de algunas de las acepciones del término *huaca*

¹⁹ *L'héritage des grammairiens latins de l'Antiquité aux Lumières. Actes du colloque de Chantilly, 2-4 septembre, 1987...*, editado por I. Rosier-Catach, Louvain, 1988; A. Durston, *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550-1650*, Notre Dame, 2007.

²⁰ Priscianus grammaticus Caesariensis, *Libri omnes*, Venetiis, in aedibus Aidi et Andreae Asulani socieri, 1527, p. 2 v; *Lyon et l'illustration de la langue Française à la Renaissance*, bajo la dirección de G. Défaux, con la colaboración de B. Colombat, Lyon, 2003, pp. 186-187. Cfr. R. H. Robis, “Priscian and the Context of His Age”, en *L'héritage des grammairiens*, pp. 49-55.

²¹ He trabajado esta distinción propuesta por Pike, en mi artículo “Nuestras palabras, y las de ellos. Una reflexión sobre el oficio de historiador, hoy”, en *ContraHistorias*, núm 19, 2012.

²² Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, A. Miró Quesada (editor), p. 67, nota 1.

²³ D. González Holguin, *Vocabulario de la lengua general de todo el Peru, llamada lengua Qquichua o del Inca*, edición facsimilar de la versión de 1952, incluye *addenda*, Presentación de R. Matos Mendieta, Prólogo de Raúl Porras Barrenechea, Lima, 1989.

tomado en tanto que sustantivo, las que Garcilaso cita dentro de sus *Comentarios Reales* publicados un año después de que González Holguín publicara su *Vocabulario*²⁴. Pero en la transcripción dada por el *Vocabulario*, que se apoya sobre el alfabeto latino, se oculta la diferencia de pronunciación. Así que para avanzar su punto de vista en contra de la interpretación errónea de los españoles, de la pronunciación *quechua*, Garcilaso debe remitirse a un útil analítico diferente, e inscrito en una tradición mucho más antigua: el alfabeto.

Grecia en el siglo VIII antes de Cristo, seleccionando a partir del *continuum* oral un número limitado de elementos, el alfabeto se convirtió en una de las herramientas más eficaces posibles para el acto de escribir²⁶.

Con el alfabeto no se trata de imitar la palabra; más bien se nos da un modelo, una maqueta, pero sin las instrucciones que nos permiten pronunciar lo que está escrito, a diferencia de lo que hacía Garcilaso en sus *Comentarios Reales*: “si se pronuncia la última sílaba desde lo más profundo de la garganta [*huaca*] se convierte en un verbo y significa *llorar*”.

Releamos las observaciones sobre la

CON EL ALFABETO NO SE TRATA DE IMITAR LA PALABRA; MÁS BIEN SE NOS DA UN MODELO, UNA MAQUETA, PERO SIN LAS INSTRUCCIONES QUE NOS PERMITEN PRONUNCIAR LO QUE ESTÁ ESCRITO, A DIFERENCIA DE LO QUE HACÍA GARCILASO EN SUS COMENTARIOS REALES: “SI SE PRONUNCIA LA ÚLTIMA SÍLABA DESDE LO MÁS PROFUNDO DE LA GARGANTA [HUACA] SE CONVIERTE EN UN VERBO Y SIGNIFICA LLORAR”.

3. En un pasaje memorable del *Diálogo sobre los dos grandes sistemas del mundo*, Galileo elogia al alfabeto como “El signo de todos los bellos descubrimientos humanos”: “mediante la combinación de veinte caracteres (*venti caratteruzzi*) sobre una hoja”, nosotros podemos “hablar a aquellos que están en las Indias, o también a aquellos que no han nacido todavía, y que no nacerán antes de mil años”²⁵. Inventado en el próximo Oriente, y después remodelado en

diferencia entre estas dos palabras, el sustantivo y el verbo. Ella “no consiste”, dice Garcilaso, “más que en la diferente manera de pronunciar, sin que cambien las letras ni el acento, porque la última sílaba de la misma palabra se pronuncia sea desde el interior de la garganta, sea elevando la lengua hacia lo alto del paladar. Se puede decir que los españoles no han prestado ninguna atención a esta diferencia de pronunciación, porque no existe nada

²⁴ Este punto ha sido subrayado por M. Zamora, *Language*, p. 177, nota 12; sobre *huaca* véase también las páginas 71-76. Cerrón-Palomino, R. (1993), “Los fragmentos de gramática quechua del Inca Garcilaso”, en *Lexis*, XVII, 2, pp. 219-257; sobre *huaca*, véase las páginas 231-32.

²⁵ Galileo Galilei, *Dialogue concerning the Two World Systems*, Berkeley, 1967, traducción S. Drake, Prefacio A. Einstein.

²⁶ Maria Luisa Catoni, *Bere vino puro. Immagini del Simposio*, Milán, 2010, pp. 154-165; D. Diringier, *The Alphabet: a Key to the History of Mankind*, 3ª. edición revisada, con la colaboración de R. Regensburger, Londres, 1968.

similar a esto dentro de su propio idioma”²⁷.

¿Qué es lo que le ha permitido a Garcilaso el *mestizo*, comparar la lengua de su padre con la de su madre? Trataré de proponer una respuesta a esta pregunta más adelante. Pero comencemos por mirar más de cerca las precedentes descripciones fisiológicas del lenguaje que él ha podido utilizar, para dar cuenta de la pronunciación del quechua.

4. Dionisio de Halicarnasso, historiador griego y profesor de retórica, nació en el año 60 antes de nuestra era y murió en el año 7 de nuestra era. Él es autor de numerosas obras, como por ejemplo las *Antigüedades romanas* y *La composición estilística* (traducido en latín como *De compositione verborum*). En esta última obra, el autor describe de manera detallada cómo las palabras deben ser pronunciadas, deteniéndose sobre cada letra del alfabeto griego.

Para las semivocales escribe:

“La pronunciación en cada caso es más o menos como sigue: para la *λ*, la lengua se eleva hacia el paladar y la tráquea mantiene el aire, para la *μ*, la boca está sólidamente cerrada por los labios, y entonces el aire se divide y pasa por las orificios de la nariz; para la *ν*, la lengua impide al aire pasar y reenvía el sonido hacia los orificios de la nariz; para la *ρ*, el extremo de la lengua expulsa el aire con un intervalo, elevándose hacia el paladar cerca de los dientes; para la *σ*, la lengua se

eleva hacia el paladar, el aire pasa entre los dos y hace que se eleve a nivel de los dientes un silbido pequeño y agudo”²⁸.

Esta larga cita era necesaria para mostrar la sutilidad y la minucia de los gramáticos griegos, cuando intentaban describir la pronunciación de su propia lengua. Difundido por los gramáticos latinos, y luego retomado por los misioneros (principalmente jesuitas), este método fue aplicado a una gran variedad de lenguas a través de todo el mundo, desde el Asia hasta el África pasando por las Américas, y dando lugar a una plétora de gramáticas, de diccionarios, y naturalmente de traducciones de la Biblia²⁹. Se podría entonces decir –haciéndose eco de la dicotomía griega retomada por Wilhelm von Humboldt–, que esas descripciones transformaron el lenguaje concebido como *ergon* (producto), en lenguaje concebido como *energeia* (actividad productiva). Proyecto grandioso cuyo éxito corresponde a ciertas características compartidas por todos los seres humanos: el acceso al lenguaje y el cuerpo. Y no obstante el éxito de una tal empresa, ella queda todavía como un fenómeno realmente sorprendente.

Es en este contexto que es necesario comprender el malestar de Garcilaso frente a los españoles, incapaces de entender que la palabra *huaca* podía cambiar de sentido en función del modo de su pronunciación. Se trata de un minúsculo fragmento de su obra: y no obstante, él le otorga una importancia tan grande, que lo convierte en la primera de

²⁷ Inca Garcilaso de la Vega, *Comentarios Reales*, I, p. 130.

²⁸ Dionisio de Halicarnasso, *On Literary Composition*, W. Rhys Roberts (editor), Londres, 1910, capítulo XIV, pp. 143-145. Véase también P. Matthews, “Greek and Roman Linguistics”, en *History of Linguistics*, G. Lepschy (editor), II, *Classical and Medieval Linguistics*, Londres y Nueva York, 1994, p. 13. Garcilaso, que conocía el latín, ha podido consultar el libro *De compositione seu orationis partium apta inter se collocatione*, Lutetiae, 1547.

²⁹ W. K. Percival, “Nebrija's Linguistic Oeuvre as a Model for Missionary Linguists”, (1999), en Id. *Studies in Renaissance Grammar*, Aldershot, 2004.

las reglas lingüísticas que introducen sus Comentarios Reales³⁰.

II

1. El caso que voy ahora a comparar con el de Garcilaso, nos lleva a un mundo totalmente diferente. Como siempre, una comparación implica toda una serie de divergencias lo mismo que de similitudes, y es necesario que aprendamos tanto de las unas como de las otras.

John David Rhys es contemporáneo de Garcilaso: nació en Llanfaethlu, Anglesey, en el país de Gales, en 1534, y murió en 1619, o quizá algunos años después. Estudió medicina en Siena, donde obtuvo su diploma, y después enseñó latín en Pistoia. Durante su estancia en Italia publicó un libro en italiano sobre el latín (*Regole della costruzione latina*, Venecia, 1567) y otro en latín sobre la lengua italiana (*Perutilis exteris nationibus de Italica pronuntiatione et orthographia libellus*, Padua, 1569)³¹. Este último, como su título lo indica, se dirige a los extranjeros deseosos de aprender a hablar y a escribir el italiano: alemanes, ingleses, franceses, españoles, polacos, portugueses, como él lo menciona en varias ocasiones. Rhys describe la pronunciaci3n de cada una de las letras del alfabeto italiano de manera

comparativa, señalando las variaciones regionales y reubicándolas dentro de una perspectiva lingüística más general. Tomemos por ejemplo la letra “n”:

Todo el mundo, los toscanos y también los otros, están de acuerdo en la manera de pronunciar esta letra. Todos sin excepción forman este sonido dentro de la cavidad interior de la boca, juntando los labios, apoyan la punta de la lengua sobre los incisivos superiores y expulsan el aire y el sonido a la vez por la boca y la nariz.

Es en su condici3n de médico que Rhys se expresa aquí, y continúa así durante páginas y páginas. Después de haber descrito la manera en que el sonido conectado “gn” debe ser pronunciado, el gramático retoma lo dicho más arriba (notaremos que ciertos de sus ejemplos parecen extraños, dado que hacen referencia a un estrato más antiguo del idioma):

Los franceses asocian este sonido a la misma letra que los toscanos, es decir gn, como en el caso de *compagnon*, los españoles hacen lo mismo con *ña*, *ñe*, *ñi*, *ño*, *ñu*, como en las palabras *caña* o *hazaña*; los portugueses hacen algo

³⁰ Garcilaso de la Vega, *Royal Commentaries*, I, p. 5: “Ciertas sílabas son pronunciadas desde los labios, otras desde el paladar, y otras desde el interior de la garganta, como nosotros mostraremos más adelante, con varios ejemplos correspondientes a estos casos”.

³¹ Maraschio, N. (1980), “Sulla formazione italiana del grammatico gallese Joannes David Rhaesus (Rhys)”, *Studi di grammatica italiana*, IX, pp. 5-18; N. Maraschio, (editor), *Trattati di fonetica del Cinquecento*, Florencia, 1992, pp. XL-XLIX, 93-264, son sobre este punto, textos decisivos. Véase también, Gwynfor Griffith, T., (1953), “De Italica Pronuntiatione...”, *Italian Studies*, VIII, pp. 72-82; C. Dionisotti, *Gli umanisti e il volgare*, Florencia, 1968, p. 37; G. Lepschy, *Saggi di linguística italiana*, Boloña, 1978, pp. 217-299, en particular pp. 219-220; Izzo, H. J. (1982), “Phonetics in Sixteenth Century Italy, Giorgio Bartoli and John David Rhys”, *Historiographia Linguistica*, IX, 3, pp. 335-559; M. Tavoni, “La linguística rinascimentale”, en *Storia della linguística*, G.C. Lepschy, (editor), II, Boloña, 1990, p. 193; J. de Clercq-P. Swiggers, “Le De Italica pronuntiatione et orthographia libellus (1569), de John David Rhys”, en *Italia ed Europa nella linguística del Rinascimento: confronti e relazioni*, M. Tavoni (editor), II, Ferrara, 1996, pp. 147-161. En cuanto a la fecha de la muerte de Rhys, yo sigo a N. Maraschio, “Sulla formazione...”, p. 6, nota 3 (las últimas noticias que se tienen de él remiten a 1619), más que a J. De Clercq-P. Swiggers, “Le De Italica pronuntiatione”, p. 47, (“él murió hacia 1610-1615”).

similar con *nha, nhe, nbi, nbo, nbu* como en la palabra *amanhá* o *ponho*, o también *nenhua*. Los poloneses tienen un sonido similar a aquel, que forman con la letra *n* ubicada delante de una *i* y seguida de otra vocal: *nia, nie, nij, nio, niu*. Por ejemplo en *niemasz*, que se pronuncia más o menos como si estuviera escrito en el toscano *gnemasz*. Esta regla se aplica para la primera sílaba, pero si una vocal no sigue después, el sonido se convierte en duro, como por ejemplo en el caso de la palabra *nicz*, que se pronuncia como está escrito, más que *gnicz*. Los galeses, los alemanes y los ingleses no poseen un sonido como este, y deben entonces seguir todo lo que les sea posible esta descripción, hasta que un profesor les ayude con su propia voz y los salve del cansancio y de la dificultad³².

2. Rhys “comprendía el italiano igual de bien que un indígena”, escribe Anthony Wood en su *Athenae Oxonienses* (1691)³³. Pero este conocimiento, como ha sido subrayado, se inscribe dentro del marco de una investigación científica rigurosa³⁴. Las descripciones de Rhys son más finas y detalladas que las de Garcilaso; no obstante, una similitud entre los dos es innegable.

¿Esta semejanza se debe a la herencia compartida de los gramáticos griegos y latinos que Rhys ha profundizado y retomado, apoyándose sobre sus conocimientos de medicina? ¿O habría más bien que considerar la hipótesis de que Garcilaso ha leído el manual de Rhys, sobre la pronunciación del italiano?

En su Introducción a la *Historia de los Incas*, Garcilaso señala que “la lengua general de Perú difiere mucho del español, del italiano y del latín”³⁵. Pero el italiano, el español y el quechua eran las lenguas que él conocía. Debe de subrayarse, por lo demás, una paradoja. En la Introducción de su primera tentativa literaria, la traducción de los *Diálogos de amor de León el hebreo*, Garcilaso pone en pie de igualdad su relación con el italiano y con el español: “porque ni el italiano, la lengua en la cual ellos [los *Diálogos de Amor*] han sido escritos, ni el español, en el cual yo los traduzco, ninguno de ellos dos son mi lengua materna”³⁶.

Una corta digresión se hace aquí necesaria. En un artículo importante, Carlo Dionisotti ha planteado la hipótesis de que el texto italiano de los *Diálogos de amor*, publicado en Roma en 1535, había sido traducido del hebreo, probablemente por la mediación de una traducción latina³⁷. Un elemento que

³² Joannes David Rhoesus (John David Rhys), *De Italica pronuntiatione et orthographia*, en N. Maraschio, (editor), *Trattati di fonetica del Cinquecento*, pp. 217-18.

³³ Anthony Wood, *Athenae Oxonienses*, Londres, 1691, p. 304, (nota 381).

³⁴ C. Trabalza, *Storia della grammatica italiana*, Milan, 1908, pp. 207-209; véase la reseña crítica de C. Dionisotti (1961) à T. G. Griffith, *Avventure linguistiche del Cinquecento*, Florencia, 1961, en el *Giornale storico della Letteratura italiana*, 138, pp. 451-458, y N. Maraschio, “Sulla formazione italiana...”.

³⁵ Garcilaso de la Vega, *Royal Commentaries*, I, p. 6.

³⁶ He utilizado la traducción de M. Zamora (*Language*, p. 50).

³⁷ C. Dionisotti, “Appunti su Leone Ebreo”, (1959), en *Scritti di storia della Letteratura italiana I, (1935-1962)*, T. Basile, V. Fera, S. Villani (editores), Roma, 2008, pp. 315-332. Una bibliografía más reciente está mencionada en Gilbhard, T. (2004), “Bibliografia degli studi su Leone Ebreo (Jehudah Abravanel)”, en *Accademia. Revue de la Société Marsile Ficini*, VI, p. 113-134; Nelson Novoa, J. (5767/2007), “New Documents Regarding the Publication of Leone Ebreo’s *Dialoghi d’amore*”, *Hispania Judaica Bulletin*, No. 5, pp. 271-282. Véase sobre todo Bellinotto, E. O. (1973), “Un nuevo documento sobre los ‘Dialoghi d’amore’ de Leone Ebreo”, *Arquivos do Centro Cultural Português*, VII, pp. 399-409.

apuntala su argumentación, ha escapado no obstante a la inmensa erudición de Dionisotti. En la Introducción de su traducción (como Barbara Garvin ha podido subrayarlo recientemente), Garcilaso menciona un pasaje de *Della institution morale* (Venecia, 1575) de Alessandro Piccolomini, en el cual Piccolomini critica a aquél que ha traducido los *Dialogos* “del hebreo al italiano”³⁸. Garcilaso rechaza esta observación, en la medida en que el traductor de una obra tan considerable seguramente se habría manifestado en su identidad; él confía también en el renombre del muy erudito jesuita Jeronimo del Prado, que conocía el hebreo y consideraba que la concisión de esta lengua era incompatible con el estilo florido de los *Diálogos*. Garcilaso mismo insiste en el carácter italiano del texto de León Hebreo³⁹. En un artículo reciente,

Barbara Garvin ha avanzado coincidiendo con Garcilaso, cuando rechaza la alusión de Piccolomini. El debate continúa todavía abierto⁴⁰. Pero en todo caso, Garcilaso no tenía la menor duda: los *Diálogos de amor* de León Hebreo habían sido escritos en italiano.

Traducir los *Diálogos de amor* ha debido significar un trabajo considerable, y una inmersión total dentro de una lengua extranjera. Por eso, el fascículo de Rhys, destinado a los extranjeros sobre la ortografía y la pronunciación italiana, habría podido retener la atención de Garcilaso. Ha sido sugerido que las notas marginales de Garcilaso a la *Historia General de las Indias*, de López de Gomara, habrían podido ser redactadas en el momento en que apareció la traducción de los *Diálogos de amor*⁴¹. El pasaje de Garcilaso sobre las pronunciaciones del término *huaca*,

³⁸ S. Garvin, B. (2001), “The Language of Leone Ebreo's Dialoghi d'amore”, en Italia. *Studi e ricerche sulla storia, la cultura e la Letteratura degli Ebrei d'Italia*, 13-15, pp. 181-210; *La traduzion...*, Introducción, 3, pp. I-V: “Alexandro Piccolomini (...) en la institución moral que compuso, hablando de la amistad, reprehende al tradutor, que el dize, que lo traduxo de Hebreo en Italiano, sin decir quien es: a mi me parece, que lo haze por reprehender en tercera persona al propio autor, porque si alguno lo traduxera de lo Hebreo a lo Italiano, dee creer es, que no callara su nombre en hecho tan famoso”. Cfr. A. Piccolomini, *Della institution morale, libri XII*, en Venecia 1582, p. 429: “... Fácilmente se puede ver cuánto erró aquel doctísimo hebreo, el cual compuso el diálogo de Filone y de Sofía, diciendo él en el diálogo de la comunidad, que la amistad difería del amor, no por otra cosa, sino porque la amistad se considera en el amado, y el amor en el amante. Esta afirmación, además de que no es apenas inteligible, no se encuentra ni se podría encontrar, ni en Platón ni en Aristóteles, ni en ningún otro buen escritor (...) pero vaya este fallo, con algunos otros que en aquellos diálogos se encuentran, cuando Filone enseña a Sofía ciertas cosas que no pueden considerarse ni platónicas ni aristotélicas: y eso, si no es que (como lo creo yo) en muchas de esas cosas la culpa es más bien de quien esta obra tradujo, del hebreo a nuestra propia lengua”. Un ejemplar de *Della institution morale* de Piccolomini, se encuentra en la lista de los libros que estaban en posesión de Garcilaso, Cfr. J. Durand, “La Biblioteca del Inca”, p. 256, No. 132.

³⁹ *La traduzion...*: el jesuita Jeronimo del Prado es el autor, en compañía de Juan Bautista Villalpando, de un inmenso trabajo de anticuario: *In Ezechielem explanationes et apparatus urbis ac templi Hieroslymitani, commentariis et imaginibus illustratus*, 3 volúmenes, Romae, 1596.

⁴⁰ En una carta fechada el “1 de julio de 1543”, Claudio Tolomei escribió que los *Diálogos de amor* de León Hebreo habían sido “traducidos en lengua toscana”, a partir de un original escrito “in lingua sua”, “en su lengua”, es decir el hebreo, según Dionisotti y también Isaiah Sonne (véase Dionisotti, “Appunti”, pp. 324-326). B. Garvin (“The Language”, pp. 186-187) interpreta “en su lengua” como una referencia al estilo personal de León Hebreo. Pero parece poco probable que Piccolomini (siendo de Siena, como Ptolomeo), haya tenido la intención de contradecir tácitamente la tesis formulada por un conciudadano tan célebre. Se puede suponer más bien, que él hacía probablemente alusión a una tradición oral, que Ptolomeo compartía también.

⁴¹ M. López-Baralt, *El Inca Garcilaso, traductor de culturas*, Madrid, 2011, p. 313.

diferentes según que se utilice el paladar o la garganta, ha estado influido, posiblemente, por la lectura de Rhys y por sus descripciones de los diferentes órganos requeridos para la pronunciación de las letras del alfabeto⁴².

3. Esto no es más que una hipótesis, que necesitaría de otros elementos para poder ser válida. No obstante, la comparación entre Garcilaso de la Vega “el Inca” y John David Rhys, que latinizó su nombre para convertirlo en Johannes David Rhoesus, se muestra también fructífera en otro plano. Los dos hombres vivieron más o menos en la

otro lado, los indios que no poseen esas letras, no pueden hacer otra cosa más que pronunciar muy mal el *español*. Por eso, no se debe considerar algo malo que yo trate de conservar mi lengua materna en toda su pureza, y que escriba las palabras *indias* de la misma manera en que la gente de mi país las pronuncia, excepto cuando se trata de citas extraídas de autores *españoles*. En este último caso, sigo su ortografía, y confío en que por ello no se me acusará para nada de contradecirme⁴³.

LOS DOS HOMBRES VIVIERON MÁS O MENOS EN LA MISMA ÉPOCA, EN LUGARES DIFERENTES, Y LOS DOS FUERON CAPACES DE CONSIDERAR LOS IDIOMAS (INCLUIDO EL SUYO PROPIO) DENTRO DE UNA PERSPECTIVA COMPARATISTA, GRACIAS A SU POSICIÓN MARGINAL DENTRO DE LA SOCIEDAD.

misma época, en lugares diferentes, y los dos fueron capaces de considerar los idiomas (incluido el suyo propio) dentro de una perspectiva comparatista, gracias a su posición marginal dentro de la sociedad. En la Introducción a su *Historia de los Incas*, Garcilaso señala “que hay seis letras que faltan dentro del alfabeto *peruano*, o incluso ocho”. Por su lado y en un pasaje ya mencionado, Rhys hizo una observación similar, cuando comparó las diferentes lenguas. Garcilaso prosigue después afirmando:

Esto muestra que los españoles que agregan esas letras faltantes, no pueden con ello más que alterar y corromper la lengua que están traduciendo, y que del

Este pasaje importante nos muestra que Garcilaso adopta un punto de vista filológico cuando trata de conservar la pureza de su lengua materna. Su atención particular, de no alterar la ortografía original del quechua y del español, ha podido ser estimulada por Rhys y por la focalización sobre la exactitud ortográfica que él demuestra en su libro *De Italica pronunciatione et orthographia libellus*. Ignoramos si Garcilaso lo ha leído efectivamente. Sin embargo, sabemos que al principio de su carrera literaria él aprendió el italiano, y que utilizó muchos años para traducir los *Diálogos de Amor* de León el Hebreo. Una lengua extranjera como el italiano, le ha permitido entonces distanciarse de su lengua materna y de su

⁴² N. Maraschio, “Sulla formazione...”, p. 18: “en ninguna otra obra italiana sobre la pronunciación, la gramática o algo similar, se encuentra una exactitud que sea cercana a la de Rhys, en la descripción del proceso de articulación”.

⁴³ Garcilaso de la Vega, *Royal Commentaries*, I, p. 5.

lengua paterna, y adoptar un punto de vista que hoy llamaríamos comparatista⁴⁴.

4. Se podría considerar que la trayectoria de Rhys fue similar. Él dejó el país de Gales por Italia, en donde aprendió la lengua y analizó la estructura del latín, sirviéndose del italiano y adoptando el punto de vista de un italiano. Y se dedicó también a otro ejercicio: analizar la lengua italiana a través de la mediación del latín. En la segunda mitad de su vida, una vez que regresó a las Islas Británicas (la fecha exacta es todavía desconocida), decidió publicar una gramática del galés, su lengua materna: *Cambrobrytannicae Cymrecaeve linguae institutiones et rudimenta* (Londres, 1592). Carlo Dionisotti ha subrayado la influencia de su estancia italiana sobre esta obra tardía, influencia que se manifiesta hasta en la portada, porque Rhys se autodesigna como “médico sienés”⁴⁵. La filología comparativa le ha permitido a Rhys consagrarse a un análisis riguroso y apasionado de su lengua materna. Sucede lo mismo con Garcilaso: la investigación comparativa le ha permitido acceder, no al descubrimiento de su identidad (palabra hoy muy a la moda, y que ha terminado por mostrarse como pernicioso), sino más bien a su autoidentificación.

5. Dos capítulos del libro *El Inca Garcilaso, traductor de culturas*, de Mercedes Lopez-Baralt, se titulan, respectivamente, “Etnólogo *avant la lettre*” y “Un Inca

filólogo”⁴⁶. El término de “etnofilología”, que he utilizado en el título de este ensayo, parece ser evidente para el caso de Garcilaso. Pero lo aplico igualmente para el caso de John David Rhys, en razón de su ambiciosa aproximación comparativa a la pronunciación y a la ortografía italianas. Porque la filología, lejos de ser incompatible con una investigación comparativa, es evidentemente uno de sus mejores instrumentos.

Esta conclusión podría parecer evidente: pero de hecho no lo es, y eso por varios motivos. Para comenzar, el sentido mismo de “etnofilología” no es en sí mismo evidente. Este término ha sido utilizado en un sentido muy restringido por algunos antropólogos estadounidenses, que lo han asimilado a la reconstrucción de tradiciones orales marginales⁴⁷. De manera todavía más discutible, ese término ha sido utilizado para oponer los documentos escritos, considerados como pertenecientes a la elite, a la tradición oral, que sería el modo de expresión de los grupos subalternos: en otros términos, para rechazar la filología en nombre de la etnología comparativa⁴⁸. Tales argumentos no merecen ser tomados en serio. Porque oponer los materiales escritos a los orales es algo simplista: los dos casos que acabo de estudiar, muestran hasta qué punto su relación puede ser muy compleja.

Desde hace mucho tiempo, los anticuarios primero y luego los historiadores, se han sumergido en los documentos (incluidos los documentos escritos), tratando de

⁴⁴ Sobre la escasez de libros españoles, y la abundancia de libros italianos en la biblioteca de Garcilaso, véase J. Durand, “La Biblioteca del Inca”, p. 239 y subsecuentes.

⁴⁵ Véase la reseña crítica de C. Dionisotti a T. G. Griffith, *Avventure linguistiche del Cinquecento*, pp. 451-458.

⁴⁶ M. López-Baralt, *El Inca Garcilaso, traductor de culturas*, capítulos 3 y 4.

⁴⁷ Tangherlini, T. R., (2003), “Afterword: Performing through the Past: Ethnophilology and Oral Tradition”, *Western Folklore*, vol. 62, núm. 1/2, *Models of Performance in Oral Epic, Ballad, and Song*, pp. 143-149.

⁴⁸ Benozzo, F. (2007), “Etnofilologia”, *Ecdotica*, 4, pp. 208-230; Id., *Etnofilologia Un'introduzione*, Nápoles, 2010. Véase también, del mismo autor, *Appello all'UNESCO per liberare Dante dai dantisti*, Alessandria, 2013, pp. 14-15 (un panfleto gracioso cuyo contenido es serio, y en mi opinión, inaceptable).

interpretarlos en un sentido que no correspondía a las intenciones de aquellos que produjeron dichos documentos⁴⁹. Sí, siguiendo a Giambattista Vico, nosotros consideramos el término “filología” en un sentido amplio, su vínculo con la “etnología” se convierte en algo evidente. Pues ese término de “etnofilología”, subraya las interacciones entre estas dos tradiciones. Lo que se llama “creencia” –por ejemplo, las creencias idólatras que los españoles atribuían a las poblaciones andinas–, ha sido transmitida mediante palabras, objetos, gestos, cuya significación no tiene nada de evidente. Y esto Garcilaso, etnógrafo y filólogo, lo había comprendido muy bien.

III

¿Qué conclusiones provisionales podemos obtener de estos dos estudios de caso y de su comparación? Trataré de adelantar solamente dos. La primera es, en un sentido amplio, una conclusión política. Garcilaso de la Vega y John Rhys han terminado por defender su lengua materna marginalizada (respectivamente, el quechua y el galés), a través de un largo itinerario, que implicaba una profunda inmersión dentro de una tercera lengua: en este caso se trataba del italiano; si fuera en la situación actual, quizá

podría tratarse del inglés⁵⁰. La segunda conclusión es histórica, pero tiene implicaciones teóricas. El caso de Garcilaso de la Vega, un hablante nativo capaz de establecer las diferentes pronunciaciones de la palabra *huaca*, no es ciertamente habitual, y se puede incluso calificar de excepcional. Pero la noción de “excepcional normal”, planteada hace tiempo por Edoardo Grendi, uno de los fundadores de la microhistoria, podría mostrarse como muy útil en este contexto.

Porque un caso excepcional, en lo que corresponde al conjunto de pruebas a nuestra disposición, como es el caso de Garcilaso, podría muy bien reenviarnos hacia la existencia de un fenómeno que, en realidad, estaba mucho más extendido. De una parte, este caso ofrece una advertencia a los lingüistas, que no pueden actuar de una manera distinta cuando se vuelcan sobre textos del pasado, más que apoyarse sobre textos escritos, los cuales podrían corresponder, en ocasiones, a transliteraciones inadecuadas⁵¹.

Pero de otra parte, este caso es también una advertencia, dirigida a aquellos que reflexionan sobre la traducción desde una perspectiva teórica más amplia. Se puede lamentar la ausencia, dentro del *Diccionario de los Intraducibles*, de una entrada

⁴⁹ Véase mi ensayo “Revelaciones involuntarias. Leer la historia a contrapelo”, en Carlo Ginzburg, *Cinco Reflexiones sobre Marc Bloch*, Introducción de Edelberto Cifuentes Medina, Guatemala, 2015, pp. 127-168.

⁵⁰ A. Berman, *Jacques Amyot, traducteur français. Essai sur les origines de la traduction en France*, París, 2012, p. 37: “Contrariamente a lo que se piensa todavía, la traducción no es un proceso que se establece simplemente entre dos lenguas, la una frente a la otra. O, más precisamente, para que un tal frente a frente funcione, es necesaria una *tercera lengua* que, en tanto que lengua de traducción, juega el rol de mediadora entre las otras dos...”. (Agradezco a Martin Rueff, que ha llamado mi atención sobre este pasaje).

⁵¹ L. Crickmay, “Many Ways of Saying, One Way of Writing. European Registration of Andean Languages in the Sixteenth and Seventeenth Centuries”, en *Languages in All Their Sounds... Descriptive Approaches to Indigenous Languages of the Americas. 1500 to 1850*, E. Nowak (editor), Münster, 1999, pp. 53-66; J. Calvo Pérez, “Fonología y ortografía de las lenguas indígenas de América del Sur, a la luz de los primeros misioneros gramáticos”, en *Missionary Linguistics III/Lingüística misionera II, Orthography and Phonology. Selected Papers from the Second International Conference on Missionary Linguistics, São Paulo, 10-13 March 2004*, Amsterdam/Philadelphia, 2005, pp. 137-170 (pero todo el volumen entero es importante). Véase también V. E. Hanzeli, *Missionary Linguistics in New France. A Study of Seventeenth and Eighteenth Century American Indian Languages*, La Haya-París, 1969, pp. 72-81.

consagrada a la diferencia “étic/émic”. Porque la relación asimétrica entre las categorías del observador (¿o aquí deberíamos decir del “traductor”?) y las categorías del actor, no parece ser algo que no tenga consecuencias en el marco de una reflexión sobre las traducciones y sobre sus respectivas inadecuaciones. De manera más general, se puede lamentar que una obra tan imponente como el *Diccionario de los Intraducibles*, otorgue tan poca atención al contexto asimétrico en el cual las traducciones tienen lugar, frecuentemente⁵².

Todas las lenguas son iguales, pero ciertas lenguas son más iguales que otras. La asimetría no ha impedido nunca las traducciones, ni su prerrequisito indispensable: las transliteraciones. Muy por el contrario: todo el mundo tiene memoria de la extraordinaria eficacia de las numerosas transliteraciones de los misioneros, la mayor parte de ellos jesuitas. Dos elementos han hecho posibles estas

transliteraciones: en primer lugar la fuerza (es decir, la expansión colonial), en segundo lugar la competencia, es decir, la herencia, retrabajada debidamente, de los gramáticos griegos y romanos. Se trata sin duda de una combinación inquietante, asociada a un éxito asombroso.

* * *

(Versiones preliminares de este texto fueron presentadas, en francés, en la Universidad de la Sorbonna (en junio de 2016), y en un Simposio de la Sociedad Suiza de Filosofía (en septiembre de 2016); y en inglés, en la Universidad de Erfurt (en julio de 2016). Quiero expresar mi reconocimiento a Diana Brentari, Maria Luisa Catoni y Giulio Lepschy por sus sugerencias bibliográficas. Y agradezco a Martin Rueff y Silvio Levi por su traducción francesa, y a Henri Monaco por su revisión de la versión inglesa).

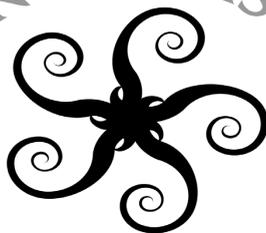


⁴⁴ Entre las excepciones, véase la entrada “Heimat” (de la autoría de Marc Crépon), pp. 546-549.



Inca Garcilaso de la Vega

NOTICIAS



DIVERSAS



EL NUEVO COLECTIVO CONTRAHISTORIAS, SE CONGRATULA DE INFORMAR CON MUCHO GUSTO A TODOS SUS LECTORES, QUE LA ESCUELA DE CIENCIA POLÍTICA DE LA UNIVERSIDAD DE SAN CARLOS DE GUATEMALA LE HA OTORGADO EL DOCTORADO HONORIS CAUSA A NUESTRO COMPAÑERO CARLOS ANTONIO AGUIRRE ROJAS, DIRECTOR DE NUESTRA REVISTA CONTRAHISTORIAS. ¡ENHORABUENA!

1. Informamos a nuestros lectores y amigos que acaba de ser reeditado en italiano el importante libro de Carlo Ginzburg, *Storia Notturna. Una decifrazione del sabba*, por la Editorial Adelphi Edizioni, de Milán. Esta nueva edición incluye un nuevo e interesante Posfacio, "Medaglie e conchiglie. Ancora su morfologia e storia". Recomendamos a todos nuestros lectores italianos y en general, la lectura o relectura de este libro.



2. La Editorial Desde Abajo, de Colombia, publico recientemente el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *La tierna furia. Nuevos ensayos sobre el neozapatismo mexicano*, el que ahora se encuentra ya disponible para nuestros lectores colombianos y en general.



3. Ha sido reeditado en México, por parte del Fondo de Cultura Económica y la Editorial Itaca, el libro de Bolívar Echeverría, *El discurso crítico de Marx*, obra que estaba agotada hace

muchos años. Esta nueva edición incorpora, además, varios materiales no incluidos en la primera edición. Invitamos a nuestros amigos y lectores a buscar, y a leer, y a discutir seriamente, los diversos ensayos incluidos en este gran libro de Bolívar Echeverría.



4. Ha sido reeditado en Chile, por parte de la Editorial Quimantú, el libro de Carlos Antonio Aguirre Rojas, *Antimanual del Mal Historiador*, con lo cual esta obra llega ya a su vigésima edición. En esta nueva reedición del libro se incluye un Apéndice sobre las 'Memorias y contramemorias en la Historia de México', que no figura en las ediciones anteriores de esta obra, salvo en la versión brasileña, publicada en portugués. Invitamos a todos nuestros lectores chilenos y en general a buscar y a leer este libro.



5. Fueron publicados recientemente, en italiano, los *Carnets Inédits (1917-1943)* de Marc Bloch, en una edición a cargo de Massimo Mastrogregori, por parte de la Editorial Nino Aragno Editore, de Turín. Con esta publicación, se hacen accesibles, finalmente, a todos los historiadores y científicos sociales, los textos del famoso Cuaderno MEA, escrito por Marc Bloch en 1940.

6. La Editorial Prohistoria, de Argentina, ha publicado dos libros de Carlos Antonio Aguirre Rojas. En primer lugar, el libro *Microhistoria Italiana. Modo de Empleo*, y en segundo lugar, el nuevo libro *La tierna furia. Nuevos ensayos sobre el neozapatismo mexicano*, los que ahora son más fácilmente accesibles a nuestros amigos y lectores argentinos, pero también de toda América del Sur.



7. Nuestro nuevo Colectivo Contrahistorias se congratula por la Candidatura Anticapitalista e Independiente de nuestra compañera María de Jesús Patricio Martínez, y por el importante trabajo de visibilización que la misma ha logrado, del fundamental actor social indígena de nuestro país. Por eso, nuestro nuevo Colectivo Contrahistorias, en esta nueva etapa de vida, la tercera, y una vez depurado y fortalecido, apoya abierta y enérgicamente, en sentido radicalmente anticapitalista, esta Candidatura, convencidos de que más allá de firmas o de votos, la lucha no termina ni en junio ni en diciembre de 2018, sino un poco después, es decir, solo cuando logremos destruir y enterrar al capitalismo en la entera faz del planeta Tierra. Porque, como dicen sabiamente los compañeros neozapatistas, 'todavía falta lo que falta'.



Contrahistorias. Pensamiento Crítico y Contracultura

Precio en librerías: 40 pesos.
Precio venta directa: 35 pesos.