

***PENSAMIENTO INDÍGENA EN NUESTRAMERICA
DEBATES Y PROPUESTAS EN LA MESA DE HOY***

Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas

Editores

*Colección Estudios de las Ideas
Volumen 3*

ARIADNA EDICIONES

**PENSAMIENTO INDÍGENA EN NUESTRAMERICA
DEBATES Y PROPUESTAS EN LA MESA DE HOY.**

Pedro Canales Tapia y Sebastião Vargas, Editores

Colección Estudios de las Ideas, 3

ISBN: 978-956-8416-66-9

Gestión editorial

Ariadna Ediciones

www.ariadnaediciones.cl

ariadnaedicionesoa@gmail.com

Portada: Diego Rivera, fragmento

El genio creador del Sur, 1940

Santiago de Chile

Primera Edición

Agosto 2018

Esta obra está bajo una Licencia Creative Commons Atribución-
NoComercial-SinDerivadas 4.0 Internacional.



*A 15 años de la muerte del joven mapuche
Alex Lemün, asesinado por bala policial en
Territorio Mapuche, al sur de Chile,
en noviembre del año 2002*

ÍNDICE

Prólogo, p.9

Sebastião Vargas

Introducción, p. 17

Pedro Canales Tapia

La comunalidad oaxaqueña: lucha y pensamiento indígena, p.27

Elena Nava Morales

Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia, p. 47

Yolanda Ramos

Yachay tinkuy y kuyana: dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador*, p. 71

Mercedes Prieto, Benjamín Inuca, Lui M. de La Torre

Geo-grafías decoloniales y el pensamiento femenino indígena. Tejiendo y modelando resistencias y re-existencias en la Amazonía ecuatoriana, p. 101

Maria Luiza de Castro Muniz - Angélica María Cárdenas Piedrahíta

“Las modas teóricas pasan, pero el colonialismo queda”: a atualidade do pensamento anticolonial mapuche, p. 131

Sebastião Vargas

La organización de comunidades mapuche y tehuelche 11 de Octubre, p. 159

Ana M. Ramos

Participantes, p. 191

* Las palabras en idiomas americanos se reproducen tal como han sido escritas por quienes han entregado cada trabajo. Nota de los editores

Prólogo

Tive que responder a mil perguntas complicadas.

Darcy Ribeiro

*Se não houver mais xamãs para segurar o céu,
ele não ficará no lugar. Quem vai sustentá-lo,
então?*

Davi Yanomami

*Por que temos reagido à presença deles (os
brancos) aqui mais como um castigo de que
como uma oportunidade?*

Aílton Krenak

*Tudo isso resume-se em formular a questão
“impossível”: o que acontece quando se leva o
pensamento nativo a sério?*

Eduardo Viveiros de Castro

Gostaria de iniciar as questões e inquietações que este livro pode (e deve) suscitar evocando a história do encontro entre dois homens e das perguntas que se fizeram. Dois personagens a mais de uma longa cadeia de lutas coletivas, plena de heróis anônimos que nunca terão seus nomes escritos nos livros de história. Desses dois personagens também não se sabe ao certo os nomes de batismo. Mas suas palavras, vindas do fundo da história e da terra, já não poderão ser facilmente arrancadas pela soberba do poder. Ambos estão mortos. De algum modo, morreram para nascer.

O cenário: a Selva Lacandona no sudeste mexicano. Um setor montanhoso particularmente inóspito e

desabitado, ou melhor, habitado por “espíritos, mortos, animais selvagens e divindades remotas”. O ano: 1984.

Um deles, um jovem revolucionário provindo das cidades e com os sonhos do Che Guevara no coração. Estava ali participando da organização de um movimento de libertação nacional. Sua tarefa era “alfabetizar e dar aulas de história do México” para os integrantes do diminuto grupo de insurgentes.

O outro, um ancião *ch’ol* experimentado na tradição rebelde das comunidades *mayas*, provavelmente buscando conhecer melhor os forasteiros, entender o que queriam. Os dois homens conversam. O velho índio responde às perguntas com outras perguntas. Enquanto o professor guerrilheiro *explica a história* – a revolução agrária de Morelos – o índio *conta histórias* – o mito de Votán Zapata...

Nesse encontro, e nos muitos encontros posteriores entre nossos personagens, se falou daquilo que o presente livro fala: da sabedoria da consciência comunitária; da terra, do território e de suas *outras grafias e geografias*; da memória histórica; da arma da cultura; da mística rebelde. Os diálogos desse encontro podem inspirar nossos debates sobre as facetas e limites do indigenismo; sobre as relações entre o passado e o presente dos movimentos indígenas; sobre suas resistências, (re)existências, transformações e revoluções; sobre os “papéis” do saber, da força do pensamento e do sentido do aprender. Falou-se muito em e com dignidade...

Dez anos depois desse encontro, na madrugada de primeiro de janeiro de 1994, um inesperado levante indígena fez o mundo conhecer o Exército Zapatista de Libertação Nacional. Era uma das múltiplas faces daquilo que logo foi considerado um novo ciclo da “emergência indígena” na América Latina. Seu porta-voz (um dos seus chefes militares), agora conhecido como Subcomandante Insurgente Marcos, era o professor de história do encontro que mencionamos.

Poucos meses depois, nos escritos do subcomandante e nos comunicados oficiais do EZLN, eis

que surge o velho Antônio, o ancião *ch'ol*, com seus relatos cheios de cosmogonia *maya*. É o próprio Marcos quem conta que, a partir daquela primeira conversação, Antônio se converte na ligação indispensável entre o pequeno grupo guerrilheiro da montanha e as comunidades indígenas. Foi Antônio a pessoa responsável pelo sucesso da comunicação entre os dois grupos “en el nivel de las ideas y palabras”¹. É ele o símbolo do vasto e multiforme movimento das comunidades indígenas que “reconfiguram” o projeto inicial dos guerrilheiros marxistas forjando as características próprias da insurgência zapatista. O velho Antônio morreu pouco antes do levante de 1994. Provavelmente de tuberculose, seguramente na miséria. Seu espírito e pensamento (como é comum entre esses homens e mulheres sem rosto) continuam a habitar a “longa noite” na Selva Lacandona.

Iniciemos, pois, o nosso livro com um trecho vindo da pluma e da voz desses dois protagonistas das lutas indígenas na América Latina: essa será nossa homenagem aos muitos que viveram e morreram lutando por um mundo menos desumano.

A história das perguntas²

Aperta o frio na serra. Ana Maria e Mário me acompanham nessa exploração, dez anos antes do amanhecer de janeiro. Os dois acabam de se incorporar à guerrilha e a mim, então tenente de infantaria, tocava ensinar o que outros tinham me ensinado: viver na montanha. Ontem topei com o velho Antônio pela primeira vez. Mentimos ambos. Ele dizendo que estava indo ver sua

¹Jan de, Vos, *Una tierra para sembrar sueños: una historia reciente de la Selva Lacandona*, 1950-2000. México, FCE, CIESAS, 2002, p. 368.

² “Carta de Marcos a remitentes que aún no obtienen respuesta (13 de diciembre de 1994)”. In: EZLN. *Documentos y comunicados* (vol. 2). Prólogo de Antonio García de León y crónica de Carlos Monsiváis, México, Era, 1998, pp- 159-162 (tradução livre do autor e de Susana Guerra).

roça, eu dizendo que estava caçando. Os dois sabíamos que mentíamos e sabíamos que sabíamos. Deixei Ana Maria seguindo o rumo da exploração e voltei a aproximar-me do rio para ver se, com o clisímetro, podia localizar no mapa um monte bastante alto que estava logo à frente. E se topava de novo com o velho Antônio. Ele deve ter pensado o mesmo porque apareceu no mesmo lugar do encontro anterior.

Como ontem, o velho Antônio se senta no chão e começa a forjar um cigarro. Eu me sento na frente dele e acendo meu cachimbo. O velho Antônio inicia: “Não estás caçando”. Eu respondo: “E o senhor não está indo para sua roça”. Algo me faz chamá-lo de senhor, com respeito, a este homem de idade indefinida e rosto curtido como a pele de um cedro que pela segunda vez na vida eu via.

O velho Antônio sorri e agrega: “Ouvia falar de vocês. Nas veredas dizem que vocês são bandidos. Na minha comunidade estão inquietos porque vocês andam por esses rumos”. “E o senhor, acha que somos bandidos?”, pergunto. O velho Antônio solta um grande círculo de fumo, tosse e nega com a cabeça. Eu me animo e lhe faço outra pergunta: “E quem o senhor acha que somos?”. “Prefiro que tu me digas”, responde o velho Antônio, e fica encarando meus olhos. “É uma história muito longa”, digo, e começo a falar sobre Zapata e Villa e sobre a revolução e a terra e a injustiça e a fome e a ignorância e a enfermidade e a repressão e tudo. E termino com um “e então nós somos o Exército Zapatista de Libertação Nacional”. Espero algum sinal no rosto do velho Antônio, que não deixou de me encarar durante minha explicação.

“Me conte mais desse Zapata”, disse, depois de fumar e tossir.

Eu começo com Anenecuilco, prossigo com o Plano de Ayala, a campanha militar, a organização das aldeias, a traição de Chinameca. O velho Antônio segue me encarando enquanto termino o relato. “Não foi assim”, me diz. Eu faço um gesto de surpresa e mal consigo balbuciar: “Não?”.

“Não!”, insiste o velho Antônio. “Eu vou te contar a verdadeira história desse tal de Zapata.”

Puxando tabaco e enrolando um cigarrinho, o velho Antônio inicia a sua história que une e confunde tempos velhos e novos, tal como se confundem e unem o fumo do meu cachimbo e o do seu cigarro.

“Há muitas histórias atrás, quando os deuses mais primeiros, os que fizeram o mundo, estavam ainda dando voltas pela noite, existiam dois deuses que eram o Ik'al e o Votán. Dois eram um só. Voltando-se um, aparecia outro, voltando-se outro, aparecia um. Eram contrários. Um era luz como manhã de maio no rio. Outro era escuro como noite de frio e caverna. Eram o mesmo. Eram um os dois, porque um fazia o outro. Mas não caminhavam, quietos estavam sempre esses dois deuses que um eram sem mover-se.”

“Que fazemos, então?”, perguntaram os dois. “Está triste a vida assim como estamos”, entristeciam os dois que eram um no seu estar.

“A noite não passa”, disse o Ik'al. “O dia não passa”, disse o Votán. “Caminhemos”, disse um que dois era. “Como?”, perguntou o outro. “Para onde?”, perguntou um. E viram que assim moveram-se um tiquinho, primeiro para perguntar como, depois para perguntar onde. Contentes ficou um que dois era quando viu que um tiquinho se moviam. Quiseram os dois ao mesmo tempo mover-se e não puderam.

“Como fazemos, então?” E se debruçava primeiro um e depois o outro, e moveram-se outro tiquinho e deram-se conta que se um primeiro e o outro depois então sim se moviam, e chegaram a um acordo de que, para mover-se, primeiro se move um e depois se move o outro, e começaram a mover-se e ninguém se lembra quem primeiro se moveu para começar a moverem-se porque muito contentes estavam porque já se moviam, e “que importa quem primeiro se já nos movemos?”, diziam os dois deuses que o mesmo eram, e riam, e o primeiro acordo a que chegaram foi dançar e dançaram, um passinho um, um

passinho o outro, e demoraram-se na dança porque contentes estavam por se terem encontrado.

Logo se cansaram de tanta dança e viram que outra coisa podiam fazer e viram que a primeira pergunta de “como mover-se?” trouxe a resposta de “juntos mas separados”, e essa pergunta não lhes importou muito porque quando perceberam já estavam se movendo, e então veio a outra pergunta quando viram que havia dois caminhos: um era muito curtinho e aí mesmo chegava e claro se via que aí mesmo pertinho terminava esse caminho e tanto era o gosto de caminhar que tinham nos seus pés que disseram rápido que o caminho que era curtinho não muito o queriam caminhar e chegaram ao acordo de caminhar o caminho comprido e já iam começar a caminhar, quando a resposta de escolher o caminho comprido lhes trouxe outra pergunta: “Aonde leva este caminho?”; tardaram pensando a resposta, e aos dois que eram um logo veio à cabeça que só se caminhavam o caminho comprido iriam saber aonde levava, porque assim como estavam nunca iam saber para onde levava o caminho comprido. E então disseram-se os dois que um era: “Pois vamos caminhá-lo, então”, e começaram a caminhá-lo, primeiro um e depois o outro. E aí mesmo se deram conta de que levava muito tempo caminhar o caminho comprido e então veio a outra pergunta: “Como vamos fazer para caminhar muito tempo?”, e ficaram pensando um bom bocado e então o Ik’al clarinho disse que ele não sabia caminhar de dia e o Votán disse que ele de noite medo tinha de caminhar, e ficaram chorando um bom bocado, e logo que acabou a choradeira que tinham se puseram de acordo e viram que o Ik’al podia muito bem caminhar de noite e que o Votán podia muito bem caminhar de dia e que o Ik’al caminhasse o Votán na noite, e assim acharam a resposta para caminhar o tempo todo. Desde então os deuses caminham com perguntas e não param nunca, nunca chegam e se vão nunca. E assim aprenderam então os homens e mulheres verdadeiros que as perguntas servem para caminhar, não para ficar só parados. E, desde então, os homens e mulheres verdadeiros para caminhar

perguntam, para chegar se despedem e para ir embora cumprimentam. Nunca ficam quietos.

Eu fico mordiscando a já curta boquilha do cachimbo esperando que o velho Antônio continue, mas ele parece já não ter a intenção de fazê-lo. Com medo de quebrar algo muito sério, pergunto: “E Zapata?”.

O velho Antônio sorri: “Já aprendeste que para saber e para caminhar há que perguntar”. Tosse e acende um cigarro que não sei a que horas enrolou, e por entre o fumo que sai dos seus lábios caem as palavras como sementes ao solo: “O tal Zapata apareceu aqui nas montanhas. Não nasceu, dizem, apareceu sem mais. Dizem que é o Ik’al e o Votán que até aqui vieram parar no seu longo caminho e que, para não espantar as gentes boas, tornaram-se um só. Porque, de muito andar juntos, o Ik’al e o Votán aprenderam que eram o mesmo e que podiam tornar-se um só no dia e na noite, e quando chegaram até aqui tornaram-se um e adotaram o nome de Zapata e disse o Zapata que até aqui havia chegado e aqui ia encontrar a resposta sobre aonde leva o longo caminho e disse que por vezes seria luz e por vezes seria escuridão, mas que era o mesmo, o Votán Zapata e o Ik’al Zapata, o Zapata branco e o Zapata negro, e que eram os dois o mesmo caminho para os homens e as mulheres verdadeiros.”

O velho Antônio tira da sua sacola uma bolsinha de nylon. Dentro dela está uma foto muito velha, de 1910, de Emiliano Zapata. Tem Zapata a mão esquerda empunhando um sabre na altura da cintura. Tem, na mão direita, uma carabina erguida. Duas cartucheiras de balas cruzam seu peito, uma espécie de luz de dois tons, branca e negra, o cruza da esquerda à direita. Tem os pés como quem está ficando quieto ou caminhando e um olhar assim como “aqui estou” ou “por ali já vou”. Há duas escadas. Em uma, que sai da obscuridade, se veem mais zapatistas de rostos morenos, como se saídos do fundo de algo; na outra escada, que está iluminada, não há ninguém e não se sabe aonde leva ou de onde vem. Mentiria se dissesse que eu me dei conta de todos esses detalhes. Foi o velho Antônio que me

chamou a atenção sobre eles. Atrás da velha fotografia se lê: "Gen. Emiliano Zapata, comandante em chefe do Exército do Sul. 1910. *Photo by*: Agustín V. Casasola".

O velho Antônio me diz: "Eu fiz muitas perguntas para esta foto. Assim foi como cheguei até aqui". Tosse e joga fora a baga do cigarro. Me dá a foto. "Toma", me diz, "para que aprendas a perguntar... e a caminhar".

Com esta reflexão, nós o convidamos para o nosso livro.

Sebastião Vargas

Introducción

El presente libro es una propuesta de sentido colectivo que desea poner en la mesa, desde una perspectiva histórica, varios debates respecto del pensamiento indígena en Nuestramérica. Sin duda, es un reto, por varios motivos, que pasamos a revisar a continuación.

En primer lugar, es un reto porque el pensamiento indígena como construcción de ideas es un entramado de largo aliento; estructuralista se diría desde la escuela de los *Annales*. Los pueblos indígenas a lo largo del continente desarrollaron -y lo siguen haciendo- pensamiento, autónomo, genuino y en relación con otros y otras, cuestión que permitió en tiempos de la colonia -tanto española como portuguesa- vislumbrar sujetos y proposiciones respecto del entorno, la humanidad y el cosmos. Con el arribo europeo a estos territorios, muchos cronistas fueron dejando por escrito lo que veían y aprendían de hombres y mujeres de la costa, los valles y serranías. Todo este conjunto de pensamiento se refería al lugar de hombres y mujeres en un entramado mayor, liderado por el sol y su potencia energética, inspiradora y dadora de todo.

En segundo lugar, es un desafío en cuanto el siglo XIX fue un tiempo en que el pensamiento indígena transitó de la invisibilización total a la inserción tenue pero sostenida a fines de siglo e inicios del XX. Así, una vez instaladas las repúblicas, los pueblos indígenas, sus organizaciones y obviamente su pensamiento, han experimentado varios momentos significativos. Siguiendo a Tulio Halperin³, durante los años de *la larga espera*, 1810-1890, el pensamiento indígena caminó desde la invisibilización total en tiempos de las guerras de independencia y posterior etapa de estabilización de la nueva institucionalidad. Podríamos nombrar como excepción la figura y la obra de Benito Juárez

³ Tulio Halperin. Historia Contemporánea de América Latina. Alianza editorial. Madrid. 1972.

en México, presente de este estado en varias ocasiones, hablante de lenguas zapotecas y conocido como el “Benemérito de América”. Ahora bien, Marcelo Carmagnani⁴ designa al período posterior, 1880-1915 como la época dorada del proyecto oligárquico en la región. Durante estos lustros el sistema productivo en las diferentes republicas obtuvo suculentas ganancias. En el caso de México, con la revolución mexicana de 1910; en Colombia con la rebelión de los indígenas del Cauca liderados por Manuel Quintín Lame en 1915, y en Chile con la fundación de la primera organización mapuche moderna, en 1910⁵, comienza la visualización de lo que podríamos denominar *cuestión indígena* en Nuestramerica. En estos años José Carlos Mariátegui escribía acerca del “problema del indio” en Perú, concluyendo que la problemática de estos pueblos y comunidades se concentraba en el factor tierra, toda vez que la historia colonial y republicana había arrebatado este vital recurso a colectivos que se definían y asentaban precisamente en la tierra. En Chile, hacia 1937, el médico letonio Alejandro Lipstchutz, avecindado en este país sostenía, en este mismo debate, que la raza era una construcción social y no un ámbito ligado a aspectos biológicos de las sociedades. En Bolivia, por su parte, en los años 40’ Fausto Reinaga con sus escritos “(...) buscaba la asimilación del indio por el cholaje blanco-mestizo”⁶, como indica su libro *La revolución india*. Con los años, este pensador giraría radicalmente su postura en este sentido. Siendo uno de los iconos del katarismo-indianista boliviano. Así, el pensamiento indígena, y los indígenas recluidos y

⁴ Marcelo Carmagnani. *Estado y sociedad en América Latina*. Ediciones Crítica. Barcelona. 1984.

⁵ Pedro Canales. “Parece que no somos felices” Crisis del proyecto oligárquico y movilizaciones indígena en Latinoamérica (1900-1930) en Rajland, B y Cotarelo, M (edit) *La revolución en el bicentenario*. CLACSO. Buenos Aires. 2009. pp. 253-254.

⁶ Fausto Reinaga. *La revolución india*. La Paz. Ediciones Fundación Amautica “Fausto Reinaga”, segunda edición, 2001. p. 463.

excluidos de estas discusiones, fueron poco a poco asumiendo sitios de mayor figuración.

En tercer lugar, escribir este libro reviste desafíos para sus autores y autoras, cuando nos acercamos al tiempo presente y nos obliga a tomar postura y manifestarnos en torno a la construcción de este pensamiento. ¿Qué implica esta afirmación?

Luego de la gran crisis de 1929, tiempo convulso en el continente, época de innumerables golpes de estado en toda la región, inestabilidad absoluta recién luego de cien años de independencia política⁷, los pueblos indígenas se verán enfrentados a uno gigante en ideas, el indigenismo institucional post revolución mexicana, que se reunió precisamente en México, en Oaxaca, en 1940 para fijar pasos y establecer políticas “para indígenas”⁸. El presidente anfitrión a esta cita estableció en su discurso inaugural el gran propósito de esta justa: nacionalizar a “los indios”, arguyó con todo enérgico y convencido el dignatario. En este campo de acción, el pensamiento indígena comenzó a ser visto pero a partir de la instrumentalización de las agencias estatales que vieron en éste una oportunidad para validar el trabajo estatal “para los indígenas, pero sin los indígenas”. Esta coyuntura sólo comenzará a girar con la revolución boliviana de 1952, tiempo en el cual el estado local -controlado por el Movimiento Nacionalista Revolucionario, MNR- llevó a cabo una reforma agraria que dio figuración a varios líderes indígenas. A partir de este nuevo momento político, encontraremos las bases de los que en los años '60 y '70 será reconocido como el indianismo o el pensar a los indígenas desde los indígenas⁹. Un cambio radical sin duda.

En cuarto lugar, y acercándonos cada vez más a nuestros días, el desafío de escribir este libro tiene que ver

⁷ José Del Pozo. Historia de América Latina y el Caribe. Ediciones Lom. Santiago. 2002.

⁸ José Bengoa. Historia de un conflicto. Planeta. 1999.

⁹ Noel Pérez. Revolución boliviana de 1952. Océano sur. Cuba. 2014.

con la emergencia de nuevas organizaciones indígenas a la hora de debatir sobre pensamiento y futuro indígena. Dos agrupaciones destacan en esta época. En 1979 la organización mapuche *Ad mapu* se levanta en contra de la dictadura de Augusto Pinochet, quien por medio de un decreto-ley intentó clausurar la comunidad colectiva de la tierra en el seno de este pueblo¹⁰. El otro caso es de 1986, la Confederación de Nacionalidades Indígenas en Ecuador, CONAIE, fuerza indígena que unificó -y aún hoy lo hace- a los diferentes pueblos y nacionalidades en este país. El pensamiento indígena en este tiempo fue un conjunto de ideas que reclamó por el respeto a los territorios indígenas; el valor de las culturas; la noción de nacionalidad indígena; el peso de la autonomía como forma de vida y la relación con los estados y las sociedades hegemónicas.

Por último, en quinto lugar, nos perfilamos en lo que Manuel Castells denomina la era de la información¹¹. Desde 1990 con el levantamiento indígena en Ecuador, y en 1994 con la rebelión zapatista en el sur de México, se inaugura un período en el cual asume preponderancia lo que Claudia Zapata denomina la intelectualidad indígena¹². Sin duda, este tiempo ha sido prolífico en debates y escrituras indígenas en la primera línea del debate. A grandes rasgos, el centro de este pensamiento ha sido la descolonización como expresión de acción, lucha y organización política en el seno de los movimientos indígenas¹³. Indiquemos, en este

¹⁰ Ver Martín Correa et al. *La reforma agraria y las tierras mapuche*. Ediciones Lom. Santiago. 2005; Pedro Canales. *Memoria y voz mapuche en la creación de la historia: la división de la comunidad Gallardo Tranamil, 1979-1985*. Revista Tiempo Histórico. N° 5. Universidad Humanismo Cristiano. Santiago. 2012. p. 130.

¹¹ Manuel Castells. *La era de la información*. Alianza editorial. Madrid. 2000.

¹² Claudia Zapata. *Intelectuales indígenas piensan América Latina*. Ediciones Abya Yala. Quito. 2007; Claudia Zapata. *Intelectuales indígenas en Chile, Ecuador y Bolivia*. Ediciones Abya Yala. 2014.

¹³ Ver Pedro Canales. *Intelectualidades indígenas: debates de descolonización*. 1980-2010. Vol. 2. Revista Universum. Universidad de Talca. Chile. 2014a; Pedro Canales.

sentido, que figuras como Frantz Fanon han sido rescatadas y re-leídos. Enrique Antileo, antropólogo mapuche, por ejemplo, indica al respecto “Un segmento del movimiento mapuche ha utilizado en su producción escrita la retórica nacional. Aquello como articulación política y como respuesta de liberación al colonialismo chileno”¹⁴. Junto a lo anterior, destaca una línea teórica que se complementa con los enunciados previos, nos referimos a la Subalternidad como indicador de procesos de dominación y control, que se ven en entredicho cuando los subalternos comienzan a expresarse, escribir, hablar, en espacios que no fueron concedidos para ellos¹⁵.

Otro hito importante, en este orden argumental, tiene que ver con la experiencia brasileña de estudiantes indígenas que se comienzan a observar cada vez más en cantidad y calidad, graduándose y escribiendo sus trabajos en sus propias lenguas maternas. Alexandre Herbetta en la Universidad Federal de Goiás, es parte de este proceso, el cual según su opinión dan cuenta de una realidad más inclusiva y respetuosa para con los indígenas y su pensamiento¹⁶. También podemos destacar el surgimiento de dos organizaciones de pensamiento indígenas, una en Guatemala, la Comunidad de estudios mayas fundada en

Etnointelectualidades; construcción de “sujetos letrados”. 1980-2010. Revista Alpha. N° 39. Universidad de Los Lagos. Chile. 2014b; Pedro Canales y Carmen Rea. Claro de luz. “Intelectualidades indígenas” y descolonización en Abya Yala. Siglos XIX-XX. Ediciones Internacional del Conocimiento. Santiago. 2013.

¹⁴ Enrique Antileo. Frantz Fanon Wallmapu püle. Apuntes sobre el colonialismo y posibilidad para repensar la nación en el caso mapuche en Oliva, E, Stecher, L y Zapata, C. Frantz Fanon desde América Latina. Ediciones Corregidor. Buenos Aires. 2013. p. 126.

¹⁵ Gayatri Spivak. ¿Pueden hablar los subalternos? Cuadernos de plata. Buenos Aires. 2011. pp. 14-15.

¹⁶ Alexandre Herbetta. Modos de atualizar a diferença: relações entre o movimento Indígena e a escola en Canales, P y Castilho, M. Los claroscuros del debate. Ediciones Ariadna. 2016. p. 33.

2012 y en Chile, la Comunidad de historia mapuche¹⁷. En ambos casos, sus miembros destacan por su presencia en ámbitos académicos, sus tesis, estudios y publicaciones. Ahora bien, en base a esta *línea de tiempo* de pensamiento indígena continental contextualizadora, podemos avanzar y dar luces de nuestro trabajo.

Proponemos en este libro que es urgente llevar a cabo una reflexión en torno al pensamiento indígena como pensamiento social en contextos globales, que imprime a su decir un cúmulo de ideas que vale la pena tener en cuenta: a nivel de las investigaciones de las ciencias sociales, el pensamiento indígena propende al respeto por el saber de personas y comunidades, asumiendo una postura contraria al extraccionismo científico, que tanto ha dañado la relación entre los involucrados en estas lógicas. También, desde este pensamiento, dialogamos con los estudios referidos al ecosistema, la sustentabilidad y el cuidado de la tierra y sus recursos. A esto se suma lo que en lengua quechua se denomina *Zumak kawzay*, el buen vivir, en tiempos complejos, marcados por el deterioro medio ambiental, el flagelo del narcotráfico y la precarización del trabajo. La antes mencionada CONAIE en Ecuador, sostiene respecto de este concepto:

La filosofía que las nacionalidades y pueblos practicamos es una filosofía integral donde el hombre y la naturaleza están en estrecha y armónica interrelación garantizando la vida de todos los seres [...]. Consecuentes con el pasado y el presente, sustentamos el principio de la filosofía integral, en la interrelación y reciprocidad, entre el cosmos, hombre-naturaleza-sociedad; para conseguir mejores condiciones de vida individual y colectiva,

¹⁷ Ver los libros de esta agrupación. Héctor Nahuelpan et al. *Ta Iñ Fijke Xipa Rakizumeluwün*. Historia, colonialismo y resistencia desde el país mapuche. Ediciones Comunidad de Historia Mapuche. Santiago, 2012; Enrique Antileo et al. *Awükan ka kuxankan zugu wajmapu mewviolencias coloniales en wajmapu*. ediciones comunidad mapuche. Temuco. 2015.

propugnando para ello la construcción de la nueva sociedad plurinacional, comunitaria, colectiva, igualitaria, multilingüe e intercultural, equitativa, con visión de desarrollo sostenible¹⁸.

Así como el Vivir Bien/Buen Vivir han ido siendo incorporadas como parte de foros y debates respecto de la situación económica y productiva actual, también existen conceptos análogos en otros pueblos y nacionalidades indígenas. En el mundo Mapuche, por ejemplo, el *Küme mongen* o Buena vida asume un peso semejante a lo que plantea la CONAIE.

Por último, consignemos, antes de invitar a leer nuestro libro, que este se organiza en un sentido dialógico, crítico e interpelador, como ya se habrán imaginado. Con la intención de aglutinar y dar mayor contundencia reflexiva y narrativa a la lectura ha sido organizada desde una premisa de temporalidad, lo que permite una lectura más continua e hilvanada. Veamos. Elena Nava Morales de México, presenta y profundiza en la lucha y pensamiento oaxaqueño, una interesante mirada respecto a lo que se discute y pregona en dicho territorio; Yolanda Ramos de Colombia escribe acerca de la vida y pensamiento del mencionado Manuel Quintín Lame, un líder Causa de principios del siglo XX, que generó un momento crítico para el orden republicano colombiano en esos primeros lustros; Mercedes Prieto, Benjamín Inuca y Luz María De la Torre de Ecuador, por su parte, se internan de manera asertiva en la construcción y difusión de saberes en el pueblo *kichwas*, de la sierra norte del Ecuador; María Luiza de Castro y Ángela Cárdenas también de Ecuador aluden a los procesos descolonizadores y al feminismo indígena en la Amazonía de dicho país; Sebastião Vargas de Brasil reflexiona sobre pensadores mapuche recientes, trabajo interesante en cuanto existe un grupo destacado de investigadoras e investigadoras de este pueblo que han ido proponiendo

¹⁸ En Salvador Schavelzon. Plurinacionalidad y Vivir Bien/Buen Vivir. CLACSO. Quito. 2015. p. 200.

ideas y siendo visibilizados en foros y espacios de discusión en los últimos treinta años. Por último, Ana Margarita Ramos describe el trabajo y debate de una comunidad mapuche-tehuelche en el sur argentino, estableciendo relaciones analíticas desde el quehacer-pensar indígena, interesantes a la hora de leer esta propuesta.

A los autores y autoras de este libro, desde México a la Patagonia, pasando por Brasil, muchas gracias por aceptar esta invitación, y a la vez desafío, de pensar y reflexionar acerca y desde del pensamiento indígena en América Latina, más aún cuando hoy se ha instalado poco a poco en foros internacionales la concepción de descolonización como agente relevante a la hora de discutir con los pueblos, su pasado, su hoy y su futuro. Creemos que tenemos una responsabilidad social y política, ética por lo demás, a la hora de situarnos, congregarnos y poder presentar este trabajo a nuestros pueblos y sociedades. No somos indiferentes a la situación que viven los pueblos, las lenguas y culturas, los saberes y las nuevas generaciones indígenas. Por eso escribimos, por eso nos atrevimos. Esperamos aportar, desde la lectura, la escritura y la acción, con este documento.

Quisiéramos agradecer a nuestras familias que siempre nos respaldan y dan animo-newen-axé. También al Instituto de Estudios Avanzados de la Universidad de Santiago de Chile; al doctor Eduardo Devés Valdés quien ha apoyado decididamente la publicación y difusión de este trabajo de corte continental y pluricultural; a la colección *"Estudios de las ideas"* de la cual es parte este libro, por la oportunidad otorgada, esperamos brillar entre tantos textos de excelencia; y dar gracias a la estudiante de historia Marie Juliette Urrutia Leiva por el trabajo de revisión y corrección del texto inicial. Sin duda que, sin sus apoyos, ánimo y aliento constante este trabajo no hubiese sido posible.

Antes de dar vuelta la hoja y comenzar a leer este trabajo, quisiéramos enfatizar en un aspecto central y ya planteado en párrafos anteriores: este trabajo es una mezcla de esfuerzo académico, en todo el sentido de la palabra, pero

también es un esfuerzo colectivo, bilingüe, ético y político en su conjunto, que pretende poner “en la mesa” de debate, construcciones eidéticas no siempre consideradas, o más bien, en honor a la verdad, nunca vislumbradas en el horizonte analítico de las sociedades Latinoamericanas. No dudamos que este espacio se erige, entonces, como la medida del hablar, elucubrar y actuar de indígenas y no indígenas en contextos de globalidad civilizatoria, asimilacionista y contumaz.

Pedro Canales Tapia

La Comunalidad oaxaqueña: lucha y pensamiento indígena

Elena Nava Morales

I. Introducción

Desde finales de la década de 1970, en la sierra norte del estado de Oaxaca (México), emergieron procesos de organización comunitaria. Martínez Luna¹⁹ apunta a la aparición de cuatro grandes organizaciones etnopolíticas en la región. Tenemos en 1978 el surgimiento de la Unión de Pueblos del Rincón configurada por ocho pueblos cuyo propósito era gestionar la construcción de un camino que conectara a los pueblos y que algunos años más tarde logró conformar una cooperativa de transporte; en 1979, surge el Comité Coordinador para la Defensa de los Recursos Naturales, Humanos y Culturales de la Región Mixe (Codremi), con el objetivo de impedir la explotación de minerales del territorio mixe; en 1980, emerge la Organización en Defensa de los Recursos Naturales y Desarrollo Social de la Sierra Juárez (Odrenasij), conformada por 26 comunidades, cuyo principal objetivo fue defender el bosque a través de la exigencia de finalizar el decreto presidencial que concesionó sus bosques a la Papelera Tuxtepec; finalmente, en 1981, aparece la Asamblea de Autoridades Zapotecas también con la demanda central de caminos para comunicar a las comunidades, vale la pena resaltar que esta última organización también apoyó la lucha de los zapotecos de Yalálag²⁰ quienes a comienzos de 1980

19 Jaime, Martínez Luna, *Textos sobre el camino andado. Tomo I*, Oaxaca, CAMPO / CSEIIIO / CMPIO / PLANPILOTO / CNEII / CEEESCI, 2013, pp 95-98.

20 Su nombre oficial es Villa Hidalgo Yalálag, es un municipio de la Sierra Norte de Oaxaca, perteneciente al distrito de Villa Alta.

libraron una batalla intensa contra el caciquismo de esa región.

De esta manera, tenemos un panorama complejo de organización etnopolítica de las comunidades en esta región oaxaqueña²¹, la cual, en el último tercio del siglo XX, proporcionaba “casi la mitad de la producción forestal de todo el estado, así como más del 50% de la metalurgia oaxaqueña”²².

Estos procesos de organización eran producto de las luchas de los pueblos por diferentes demandas, desde las presentadas anteriormente, hasta territoriales, de abastecimiento de la región, educación, salud, autonomía con respecto a las cabeceras distritales, etc. Pensando en términos más amplios, como lo explica Aquino: “estas luchas forman parte de los esfuerzos de los pueblos de toda América Latina en contra del colonialismo interno, es decir, se trata de luchas que desde lo local han intentado transformar las relaciones de dominación entre el Estado y los pueblos originarios.”²³ En este contexto, dos pensadores antropólogos indígenas, un ayuuik y un zapoteco, se reunieron para reflexionar sobre sus pueblos, para darle nombre a sus pensamientos y sistematizar el conocimiento socio-político de sus comunidades de origen.

Estos dos pensadores son Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, quienes acuñaron la noción de comunalidad para pensar sus regiones y explicar el mundo desde la Sierra Norte de Oaxaca²⁴. En una entrevista a finales de enero del

21 Se clasifica al estado de Oaxaca en ocho regiones: Cañada, Costa, Istmo, Mixteca, Papaloapan, Sierra Norte, Sierra Sur y Valles Centrales. Estas ocho regiones se subdividen en treinta distritos, los cuales, a su vez, se subdividen en 570 municipios.

22 *Ibidem*, p. 95.

23 Alejandra, Aquino Moreschi, “La comunalidad como epistemología del Sur: Aportes y retos”, *Cuadernos del Sur*, 34, INAH/UABJO/CIESAS, 2013, p 8.

24 Elena, Nava Morales, “Comunalidad: semilla teórica en crecimiento”, *Cuadernos del Sur*, 34, INAH/UABJO/CIESAS, 2013, p 57-69.

2016, Jaime Martínez Luna me contó cómo fue que nació la noción de comunalidad:

Entre 1977 y 1981 aparece el término comunalidad, el ejercicio de la palabra no sé en qué momento aparece. No sé si, nació así, como nacieron mis canciones: hablando. Yo no tengo plena conciencia de en qué momento dije por primera vez la palabra comunalidad. Entonces cuando nos junta Paco Abardía, a mí y a Floriberto, fue porque yo había quedado al frente de Odrenasij ya como organización de una microregión y Floriberto estaba en Codremi ya como organización de microregión también. Entonces, a mi compadre Paco Abardía se le hizo fácil juntarnos, él fue el que nos juntó en su casa y, entre mezcals, empezamos a platicar cómo veía yo el panorama y cómo lo veía él. Él tenía su propio concepto que lo había heredado del Consejo Regional de Pueblos Indígenas en el que participó a nivel internacional, era comunitariedad. Entonces, me dice ¿cómo le llamas tú a lo que estás haciendo? Yo le dije: Plëër, yo le llamo comunalidad. No discutimos la palabra, pero estábamos hablando exactamente de lo mismo. Por ejemplo, yo con falta de precisión en el territorio, pero con mucha precisión en la fiesta, porque lo veía en el platicar diario de la gente: *la fiesta se avecina, tienes que ir a la fiesta*, cantidad de referencias a la fiesta. Yo incidí en fiesta, en tequio y en asamblea y el territorio lo tomé parcamente pero después en 1980, más o menos, vi que territorio estaba implícito, cuando ya más o menos estaba tejiendo el concepto. Lo que te quiero decir con esto es que la suma de precisiones a fin de cuentas es el resultado de tus percepciones reales y del esclarecimiento que tienes en ti de lo que percibes. Por algo él [Floriberto] distinguió más fuertemente territorio y yo no, pero lo estaba trabajando, por algo él se empecinó más en la educación y yo en la comunicación, por ejemplo, porque era la percepción. Yo recuerdo mucho esa diferenciación entre Floriberto y yo porque yo tenía más interés en la radio, la educación la veía lejana y él no. Yo veía más cerca la comunicación, más importante la comunicación que la educación. No es cuestión de que hayamos pensado diferente, sino que

pusimos la atención en lo que consideramos que era más sobresaliente, según nuestro principio de mundo real que percibíamos. Por eso cuando él publicó en La Jornada²⁵, ya publicó como Comunalidad, cuando yo lo vi dije “a toda madre”²⁶ porque eso reveló que no había diferenciación alguna entre los dos conceptos, ahora incluso le encuentro más valor con que él haya coincidido con comunalidad porque Gustavo Esteva, por ejemplo, ya distingue entre comunitariedad y comunalidad. Rendón ya metió más cosas como cosmovisión²⁷.

Este fragmento de la entrevista con Martínez Luna nos muestra cómo en uno de los primeros encuentros entre estos dos líderes y pensadores serranos²⁸, que participaron activamente en las organizaciones etnopolíticas serranas, emerge la raíz de lo que en años subsecuentes sería la comunalidad. Además, observamos cómo cada uno enfatizó elementos que le parecían de más peso en sus comunidades, por ejemplo, Floriberto Díaz pensó más en la educación y Jaime Martínez en la comunicación.

Con este telón de fondo, presentaremos el objetivo de este texto, el cual será analizar las maneras en que Jaime Martínez Luna y Floriberto Díaz configuraron la noción de la comunalidad desde sus propios pensamientos, como *insiders* en sus comunidades. Además, destacaré cómo la comunalidad, para ambos autores abre la dimensión etnopolítica. Este artículo contribuirá con reflexiones sobre los esfuerzos de los propios pensadores indígenas que sistematizaron su pensamiento, trazando conexiones entre

25 Periódico mexicano de circulación nacional, con contenido mayormente de centro-izquierda.

26 Expresión coloquial mexicana que expresa felicidad y alegría ante una situación.

27 Entrevista Jaime Martínez Luna, enero 2016

28 Serranos es una categoría utilizada popularmente para denominar al grupo de habitantes de la Sierra Norte del estado de Oaxaca. Tres grupos etnolingüísticos conforman este grupo: mixes, zapotecos y chinantecos.

sus experiencias de lucha por sus territorios, su compromiso con sus comunidades, las influencias académicas de la antropología mexicana institucionalizada de la década de 1970 y los conocimientos que adquirieron del contacto con la cultura occidental.

Primero presentaré algunos elementos que caracterizan la comunalidad pensada por Jaime Martínez Luna y, posteriormente, realizaré lo mismo con la comunalidad de Floriberto Díaz. A partir de la producción literaria de ambos y de algunas entrevistas que realicé con Jaime Martínez Luna²⁹, exploraré las particularidades en sus maneras de concebir la comunalidad. Después, presentaré algunas de las apropiaciones que se han dado de la comunalidad, pues otros pensadores indígenas y no indígenas, han realizado ricas reflexiones sobre la categoría, mostrando cómo la comunalidad como una teoría indígena de la realidad socio-política de las comunidades tiene completa validez para ser pensada en la horizontalidad con otras teorías sobre el mundo. Finalmente, cerraré el texto con algunas reflexiones propias.

Debo también mencionar que este texto está lleno de citas y referencias a las obras de los autores fundadores de la comunalidad y a las obras de autores que posteriormente se interesaron por la categoría. El texto no tiene la pretensión de aportar una nueva definición de comunalidad, ni nada por el estilo, sino que es un recuento aproximado de lo que se ha pensado y escrito al respecto. Lo hice de esta manera para cumplir con el objetivo que tiene este libro "Pensamiento indígena en América Latina. Indigenismo, indianismo y otros debates en la pluma y letra de sus protagonistas", que es conocer, pensar y reconocer el valor del pensamiento indígena en nuestra región. Por ello las citas a las obras de los protagonistas son muy frecuentes a lo largo del texto, pues sus propios escritos son el material fundamental para entender lo que los intelectuales de los pueblos indígenas nos están proponiendo.

29 Floriberto Díaz falleció en 1995.

II. La comunalidad de Jaime Martínez Luna

Jaime Luna, como es conocido en el ámbito local oaxaqueño, nació en Guelatao de Juárez, un pueblo al norte de la capital del estado de Oaxaca, en el distrito de Ixtlán. Se formó como antropólogo en la Universidad Veracruzana. Desde su visión de antropólogo *insider*, Jaime Luna advirtió que lo importante al concluir su formación académica no era reproducir la investigación académica clásica, a través de la cual se estudia a los pueblos indígenas y se corroboran los presupuestos teóricos de los investigadores. Para él, lo importante a ser investigado y solucionado eran los problemas y necesidades de los pueblos. Además, para el autor, el conocimiento generado por un científico social debería ser transmitido al pueblo, saliendo de la esfera elitista de la academia, es decir, el conocimiento debería volverse práctico y entrar en la dimensión empírica y no sólo permanecer discursivamente en los debates académicos. El autor es determinante al mostrar la necesidad de ordenar el conocimiento de los pueblos a partir de una reflexión constante en el día a día, esto para “la comprensión de la vida de las comunidades indígenas y su modelo interno de organización socio-política”³⁰.

Para él, el colonialismo es un momento crucial para poder pensar a las comunidades pues es a partir del encuentro de los conquistadores con los pueblos nativos de América que surge una tercera visión, manifestada en una teoría de lo que fue vivido en este encuentro entre alteridades, nos dice: “la comunalidad, que es nuestra manera de pensar, se origina en la historia del despojo; en la obligada relación que hemos mantenido con los territorios que nos dejó la conquista y la explotación voraz de la tierra. Es decir, la comunalidad es también fruto de la resistencia a la historia colonial”³¹

30 Jaime, Martínez Luna, *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca, CAMPO/Fundación Harp Helú/Secretaría de Cultura/Culturas Populares, 2010, pp 45.

31 Ibidem. p 80.

En un momento, en sus textos, nos explica la comunalidad como una ideología de los pueblos indios del sur de México que es capaz de viajar con los indígenas migrantes que llegan a trabajar a las grandes urbes de México y de Estados Unidos³² y que es reproducida en los lugares de destino a través de elementos organizativos, de trabajo y de fiesta.

En varios momentos de su texto de 2010, Martínez Luna manifiesta que la comunalidad tiene posibilidades mejores de reproducción en municipios donde la población no es grande, explica cómo en municipios de 1000 o 5000 personas es más fácil llegar a acuerdos democráticos mediante la asamblea, por ejemplo.

Para Martínez Luna, la comunalidad atraviesa varios ámbitos, el territorio es uno de ellos, la tierra es comunal y su cuidado también, además los recursos y la energía son propiedad de la comunidad. La comunidad se constituye por familias que:

Se expanden de forma matrilocal o patrilocal, pero crecen y se convierten en sistemas de comportamiento. De esta manera la relación política entre las familias va haciendo raíces duras y también complejas, es aquí donde surge un nuevo modelo de actuar políticamente³³.

En ese punto Martínez Luna, propone la idea de la comunalicracia que sería el poder de la comunidad, manifestado por medio de la asamblea general, cito, “tequios, cargos y asambleas son naturaleza de una representatividad política real, humana, carnal. En esto radica la comunalicracia...”³⁴. Jaime Luna piensa la Asamblea de comuneros como un espacio en donde se produce y reproduce el poder de la comunidad, o sea, una comunalicracia.

32 Ibidem. p 78.

33 Jaime, Martínez Luna, *Comunalidad y Desarrollo*, México, CONACULTA, 2003, pp 27.

34 Ibidem. p 28.

En el seno de la comunalidad descansan valores como la compartencia, la adecuación, la unidad de todos, la resistencia, la tecnología, el derecho y la cultura propios, la comunalicracia y la naturolatría. Esta última es entendida por Martínez Luna como un pensamiento que enfrentó a la homolatría colonialista, nos dice: “Es una concepción de vida que confronta a la civilización occidental”³⁵.

Además, el autor lleva al estatus de verbo a la comunalidad, es decir, propone comunalizar la vida, esto consistiría en invertir el paradigma dominante individualista, occidente-céntrico y de omnipresencia de la propiedad privada. Esta es una de las contribuciones de Martínez Luna, provocarle a la comunalidad capacidad de acción y, lo más importante, la posibilidad de crear una agenda política desde el interior de las comunidades indígenas oaxaqueñas, es decir, la idea de comunalizar representa un elemento interesante a ser contemplado por los movimientos etnopolíticos y sociales. Cuando habla de la comunalidad como ideología dice que también puede ser ofrecida “como alternativa en contra del autoritarismo y a favor de una democracia real”³⁶.

Martínez Luna reconoce las influencias e inspiraciones en sus escritos. De la historia sobresalen académicos mexicanos como Miguel León Portilla, Enrique Florescano, Teresa Rojas, Alfredo López Austin, María de los Ángeles Romero, entre otros. De la antropología mexicana clásica reconoce a Guillermo Bonfil Batalla (del cual ciertamente retoma la noción de lo propio) y a Arturo Warman. Otros autores como Raimon Panikkar y Edgar Morin también aparecen en su repertorio. Entre los autores oaxaqueños que fueron manantial de sus reflexiones tenemos a Floriberto Díaz (ayuuik), Joel Aquino (zapoteco), Marcos Sandoval (triqui) y Benjamín Maldonado. La influencia marxista también deja sus huellas en la obra de Martínez Luna, entre los autores más importantes están:

35 Ibidem. p 24-25.

36 Martínez Luna, Op.Cit. p. 78.

Carlos Marx, Antonio Gramsci, Louis Althusser, Herbert Marcuse y Lucien Sebag. Pero, al igual que Floriberto Díaz, Jaime Martínez Luna reconoce que la principal influencia en su pensamiento es la gente de su comunidad zapoteca, Guelatao de Juárez. Esto último es notorio, sobre todo en uno de sus últimos libros “Textos sobre el camino andado”, pues ahí dedica varios capítulos a detallar los procesos de lucha contruidos colectivamente por el pueblo zapoteco, frente a los conflictos vividos en los años ochenta con la empresa Fábricas de Papel de Tuxtepec.

Una de las mayores contribuciones de Jaime Martínez Luna radica en su reflexión sobre la oralidad y la comunicación. El autor coloca a la oralidad como la herramienta más importante para la comunicación comunitaria, atribuye a la oralidad la capacidad de reproducir los principios comunitarios y la designa como “la fórmula de la resistencia”. La comunicación es una de las dimensiones que constituyen a su comunidad, pues a través de la oralidad la comunicación podría ser una alternativa para lograr la integración y la organización de los pueblos de la región. En su obra de 2010 “Eso que llaman comunidad”, dedica un capítulo a contar con detalle la historia de los procesos de comunicación comunitaria en su región y específicamente en Guelatao de Juárez.

La obra de Jaime Martínez Luna y, específicamente, su libro “Textos sobre el camino andado”, nos trae reflexiones importantes para la actualidad, entre ellas los dilemas de ser un antropólogo *insider*, los procesos de lucha de los pueblos indios por sus recursos, la centralidad de la comunidad como espacio de organización y de lucha y el valor de la comunidad como una forma de vivir y de explicar el mundo desde la Sierra Norte de Oaxaca.

El autor también señala que: “la propuesta comunal no es sólo para el estado de Oaxaca, que la reproduce de manera natural, sino para México y el mundo”³⁷. Con esto

37 Martínez Luna, Op.Cit. p. 104.

abre las posibilidades de la comunalidad, pudiendo ser apropiada por todo aquel interesado a escala global.

III. La Comunalidad de Floriberto Díaz

Nació en Santa María Tlahuitoltepec Mixe, en la sierra norte del estado de Oaxaca, estudió antropología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), influenciado por el pensamiento antropológico de los años 1970, en la Ciudad de México. En 1979, Floriberto presentó en la ENAH su proyecto de tesis de licenciatura con el título de “Política Autóctona (Análisis de la Represión a la Vida Comunal)”. Fue autor de varios textos diseminados en revistas y periódicos. Falleció el 15 de septiembre de 1995. En 2007, Sofía Robles, su viuda, y Rafael Cardoso Jiménez reunieron 41 textos de Floriberto divididos en cuatro partes temáticas y los publicaron en la serie Voces Indígenas del Programa Universitario México Nación Multicultural de la UNAM. En la introducción al libro nos advierten:

De esta forma conoceremos a un luchador que no pretendió solamente teorizar, ni mucho menos desde lo abstracto, sino que ante todo fue interactuando como un miembro más de su comunidad natal, Tlahuitoltepec. Desde allí vivenció su reflexión, lo que a su vez fue motivado desde procesos colectivos. Es pues la palabra de un intérprete bilingüe desde la lengua ayuujk al castellano, es la transcripción de la oralidad ayuujk al código de los grafemas de la literatura española, misma que se re-funcionaliza de acuerdo con la necesidad de comunicación de las comunidades indígenas con el mundo³⁸.

Floriberto muestra en sus textos los dilemas que lo inquietan, (1) la posibilidad de hacer una investigación antropológica comprometida, no neutral, que ayudara a

38 Sofía, Robles Hernández y Rafael, Cardoso Jiménez, *Floriberto Díaz. Escrito. Comunalidad, energía viva del pensamiento mixe*, México, UNAM, 2007, p. 11.

resolver problemas tangibles de la comunidad, pero, a su vez, cuando realizada, su público lector sería la academia, pues la mayor parte de la gente del pueblo no sabía leer y escribir. (2) Después de sus años como seminarista y posteriormente como estudiante de antropología, Floriberto regresaba a su región con un amplio bagaje intelectual de la “cultura occidental”, aunque aún sin un trabajo interno en su pueblo. (3) Y, finalmente, posicionado dentro de las estructuras políticas de su comunidad, Floriberto sería capaz de comunicarse con su gente y conocer mejor su propia realidad, es decir, realizar el trabajo interno en su pueblo. Estos 3 dilemas perturbaron la cabeza de Floriberto provocándole crisis identitarias, como lo relata en sus textos³⁹.

En la colección de textos de Floriberto tenemos diversos textos que abarcan temas como los derechos indígenas, cultura y educación indígenas y textos sobre reivindicaciones indígenas. Una de sus secciones está abocada a los textos que escribió sobre comunidad y comunidad. Estos textos son importantes pues, a través de ellos alcanzamos una inmersión en las formas políticas y sociales no sólo del mundo tlahuilottepecano, de donde fue oriundo, sino también del conjunto de comunidades que forman la región mixe en general.

Para explicar la teoría de la comunidad el autor explora los significados de la comunidad. La comunidad no se define en abstracto, se expresa a través de ciertos elementos que la hacen concreta y que contornean las dimensiones en que los ayuuik viven. El autor señala que:

Cualquier comunidad indígena tiene los siguientes elementos: 1. Un espacio territorial, demarcado y definido por la posesión. 2. Una historia común, que circula de boca en boca y de una generación a otra. 3. Una variante de la lengua del pueblo, a partir de la cual identificamos nuestro idioma común. 4. Una organización que define lo político, cultural, social,

39 Nava, Op.Cit. p. 59.

civil, económico y religioso y 5. Un sistema comunitario de procuración y administración de justicia⁴⁰.

Al afirmar que estos elementos están presentes en cualquier comunidad indígena, les da un carácter extensivo y universal. Nos muestra a la comunidad como un tejido de relaciones de las personas entre sí y de la gente con el espacio/naturaleza. Las relaciones a las que se refiere el autor se manifiestan mediante, cito: “la energía subyacente y actuante entre los seres humanos entre sí y de éstos con todos y con cada uno de los elementos de la naturaleza”⁴¹ y revelan el carácter dinámico de la comunidad. La inmanencia de la comunidad sería definida por la comunidad, que explicaría lo fenoménico, lo tangible de la comunidad:

La comunidad expresa principios y verdades universales en lo que respecta a la sociedad indígena, la que habrá que entenderse de entrada no como algo opuesto sino como diferente de la sociedad occidental. Para entender cada uno de sus elementos hay que tener en cuenta ciertas nociones: lo comunal, lo colectivo, la complementariedad y la integralidad. Sin tener presente el sentido comunal e integral de cada parte que pretendamos comprender y explicar, nuestro conocimiento estará siempre limitado⁴².

A través de esta definición, el autor resalta el carácter no opuesto sino diferencial de la sociedad indígena con respecto a la sociedad occidental. Además, al atribuirle a la comunidad un carácter relacional le abre la posibilidad de reproducirse en diversos espacios y tiempos, no forzosamente vinculados con el espacio físico y la existencia material, sino con la existencia espiritual, la cual se traduce

40 Robles Hernández y Cardoso Jiménez, Op.Cit. p. 38.

41 Ibidem. p. 39.

42 Ibidem. p. 40.

en la conducta política, social, jurídica, cultural, económica y civil de los seres humanos.

Floriberto lleva la noción de comunalidad al grado de categoría cuando le atribuye la capacidad de definir varios de los conceptos fundamentales para entender una realidad indígena. La noción se compone de algunos elementos básicos que garantizan su entendimiento, los cuales son:

1. La Tierra, como Madre y como territorio, 2. El consenso en Asamblea para la toma de decisiones, 3. El servicio gratuito, como ejercicio de autoridad, 4. El trabajo colectivo, como acto de recreación y 5. Los ritos y ceremonias, como expresión del don comunal⁴³.

En sus textos, Floriberto resalta cómo la fuerza analítica de la comunalidad proviene, principalmente, del primer elemento: la Tierra como Madre y como Territorio, la cual aparece cotidianamente en las voces y las prácticas del pueblo. Sobre este elemento, el autor explica:

La Tierra es para nosotros una Madre, que nos pare, nos alimenta y nos recoge en sus entrañas. Nosotros pertenecemos a ella; por eso, nosotros no somos los propietarios de tierra alguna. Entre una Madre e hijos la relación no es en términos de propiedad, sino de pertenencia mutua... Cuando los seres humanos entramos en relación con la Tierra, lo hacemos de dos formas: a través del trabajo en cuanto territorio, y a través de los ritos y ceremonias familiares y comunitarias, en tanto Madre... Es la relación de la gente con la Tierra la que nos permite definir el concepto del creador y dador de vida; es más, es ella la que da explicación al concepto de Trinidad en la comunidad... La noción de Dios, como creador y dador de vida, viene de la comprensión de la inmensidad de los seres vivos que conviven con la gente... Para los indígenas, la Tierra como territorio

43 *Ibidem*. p. 40.

no tiene relación alguna con la noción moderna de Estado-nación occidental⁴⁴.

La contribución de Floriberto Díaz a las disciplinas interesadas en los pueblos indígenas, y en especial a la antropología, es el potencial entendimiento de la episteme ayuuujk desde la visión de un *insider*.

IV. Otros pensadores de la comunalidad

Con el muy breve repaso a los fundadores de la comunalidad pudimos observar cómo esta teoría sociopolítica tiene sus raíces en las experiencias del mundo de los pueblos indígenas de la Sierra Norte de Oaxaca, por ello de cierta manera es una teoría construida en colectivo. Esto implicó su diseminación y apropiación por diversos circuitos de profesores, pensadores y activistas sociales, así como de académicos comprometidos con los pueblos indígenas. Dos de los más importantes pensadores que la retomaron fueron: Benjamín Maldonado Alvarado y Juan José Rendón Monzón.

Benjamín Maldonado es uno de los más prolíficos pensadores de la comunalidad en la actualidad. Antropólogo de formación. Su tesis doctoral titulada “Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto”⁴⁵ fue defendida en 2010 en la Universidad de Leiden y publicada un año después en 2011. En tiempos recientes ha permanecido muy cerca de Jaime Martínez Luna intercambiando ideas y organizando actividades políticas, académicas y de formación docente. Juntos a lado de Arturo Guerrero, Gustavo Esteva y otros comenzaron, en abril de 2012, un espacio de reflexión sobre la comunalidad “La Academia de

44 Ibidem. pp. 40-42.

45 Benjamín, Maldonado Alvarado, *Comunidad, comunalidad y colonialismo en Oaxaca. La nueva educación comunitaria y su contexto*, Oaxaca, CSEIO/CEEESCI/CEDELIO/Secretaría de Asuntos Indígenas/Universidad de Leiden, 2011.

la Comunalidad", en la cual participamos presencial o virtualmente algunos de los integrantes.

En sus escritos, Maldonado presenta reflexiones sobre la comunalidad fuertemente ancladas a lo político. Destaca, por ejemplo, cómo la antropología con sus estudios sobre las sociedades mesoamericanas enfatizan su carácter colectivista, sin embargo, desde el trabajo político de las comunidades era necesario profundizar más en el estudio de colectivismo: "Esto significaría avanzar del dato científico reiterado pero sin mayor trascendencia hacia su colocación en función de intereses etnopolíticos"⁴⁶. El autor explica que la comunalidad es una teoría en formación, es decir, es una teoría que requiere ser fortalecida: "con los múltiples aportes de la academia y hace falta someterla al calor de los datos provenientes de todos los pueblos originarios de Oaxaca para comprobar su solidez y moldearla"⁴⁷.

Además, Maldonado analiza cómo la comunalidad, como una manera de verse desde lo propio a través de la mirada de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna, es una etnografía. Es decir, la suma de los elementos que la constituyen, sistematizados por dos antropólogos *insiders*, da como resultado una etnografía política, "tenemos que aceptar que es una forma en la cual los no indígenas, o sea los castellanizados o hispanizados, también pueden observarlos, es decir, que es una perspectiva etnográfica."⁴⁸

La comunalidad para Maldonado también se relaciona con la resistencia de los pueblos mesoamericanos, nos dice: "la comunalidad ha sido el cimiento de la resistencia"⁴⁹. También se relaciona con la autodeterminación y la autonomía. Maldonado explica cómo la comunalidad es la base de esta autodeterminación:

46 Benjamín, Maldonado Alvarado, *Autonomía y Comunalidad India. Enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Oaxaca, CMPIO/CONACULTA-INAH/Secretaría de Asuntos Indígenas/CEDI, 2002, p. 96.

47 *Ibidem*, p. 91.

48 *Ibidem*, p. 96.

49 *Ibidem*, p. 97.

Es precisamente la comunalidad la que constituye y es capaz de crear (recrear) las condiciones necesarias para la autonomía: la reciprocidad basada en el principio de la ayuda mutua, el poder en manos del colectivo constituido en asamblea, la voluntad de servir gratuitamente durante años a la comunidad en diversos cargos a pesar de ser onerosos, la defensa de un territorio histórica y culturalmente propio, son elementos suficientes para un régimen de autonomía en condiciones propicias, y esas condiciones son las que confisca el Estado: dependencia administrativa, economía de mercado, no decisión sobre el territorio comunitario y un sistema de vinculación con los municipios basado en el despojo de poder a través de caciques, delegados de gobierno y diputados⁵⁰.

Para Maldonado, en síntesis la comunalidad se constituye de: “cuatro elementos centrales territorio, trabajo, poder y fiesta comunales que son atravesados por los demás elementos de la cultura (lengua, cosmovisión, religiosidad, conocimientos, tecnologías, etcétera) en un proceso cíclico permanente.”⁵¹

Otro de los pensadores que mencionaré aquí es a Juan José Rendón Monzón, formado en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, obtuvo su título de maestro en Ciencias Antropológicas con especialidad en lingüística, en 1965. Fallecido en abril del 2005. Rendón, desde una perspectiva más académica, pero sin dejar de lado la dimensión política, reconoce que:

Entre la mayoría de los pueblos y comunidades indias de nuestro país, sobre todo los ubicados en la antigua Mesoamérica, y probablemente más allá de sus límites, existe un sistema cultural o modo de vida muy semejante, heredado de la antigua matriz civilizatoria mesoamericana, sólo diferenciado en sus expresiones por los avatares históricos únicos que ha atravesado cada comunidad y región; ese sistema es

50 Ibidem, p. 97.

51 Ibidem, p. 93.

el que se ha llamado *comunalidad* o *modo de vida comunal*.”⁵²

Rendón piensa la comunalidad de manera sistemática, es decir, la divide y subdivide pensando en los elementos culturales que la conforman y su organización, trazando un esquema explicativo: la Flor Comunal (Ver Imagen 1). Primero presenta los elementos fundamentales que son: 1. el territorio comunal, 2. el trabajo comunal, 3. el poder político comunal, 4. la fiesta comunal y 5. la asamblea comunal. De estos elementos se derivan los elementos auxiliares de la vida comunal que son: 1. el derecho indígena, 2. la educación indígena tradicional, 3. la lengua tradicional, 4. la cosmovisión. Finalmente, para concluir su esquema nos explica los elementos complementarios o auxiliares de la vida individual y familiar, serían: 1. tecnologías (la milpa, cría de animales, preparación de alimentos, artesanías, tecnologías de la medicina), 2. La división del trabajo, 3. El intercambio igualitario y recíproco de productos y servicios, 4. El parentesco, 5. Las actividades ceremoniales, 6. Las expresiones artísticas e intelectuales y 7. Los juegos y entretenimientos. Juan José Rendón también participó en las luchas de la sierra norte en Oaxaca, recordemos que él estuvo presente en las movilizaciones de los zapotecos de Yalálag contra el caciquismo de la zona, a lado de la Asamblea de Autoridades Zapotecas, a inicios de 1980. Además, como nos recuerda Maldonado:

Juan José [Rendón] formuló y diseñó un modelo de actividad concientizadora basada en la comunalidad, que denominó Taller de Diálogo Cultural⁵³. Por

52 Rendón Monzón, Juan José, *La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios. Tomo I*, México, CONACULTA, 2003, p 33.

53 Un ejemplo del impacto de estos talleres teórico-metodológicos se observa en el uso de este método del diálogo cultural en la tesis doctoral de Carlos Manzo, zapoteco originario de Unión Hidalgo, quien publicó su tesis “Comunalidad. Resistencia indígena y neocolonialismo en el Istmo de Tehuantepec (siglos XVI-XXI) en 2011.

supuesto, él mismo se ha encargado de realizar numerosos talleres con comuneros y miembros de las principales organizaciones indias de Oaxaca y otros estados, como Jalisco, a lo largo de 20 años. Esos talleres han dado resultados muy diferentes y sus impactos han sido también diversos. Uno de los más trascendentes es que el magisterio oaxaqueño logró que en la nueva Ley Estatal de Educación [aprobada en 1995] quedara incluida la obligación de respetar la comunalidad⁵⁴.

Imagen 1. La Flor Comunal. Tomada del libro de Juan José Rendón Monzón "La comunalidad. Modo de vida en los pueblos indios" p. 50.



54 Maldonado, Op. cit. p. 99.

V. Reflexiones finales

Observamos en este breve texto un recuento sintético de algunos momentos claves de la comunalidad. También vimos algunas de las apropiaciones que se han realizado de esta teoría. No cerraré este texto sin mencionar otros esfuerzos de pensadoras y pensadores que han estado en contacto con la noción, la han repensado y han contribuido al llamado de Maldonado de pensarla sistemáticamente para fortalecerla, ganando solidez.

Es especialmente importante el esfuerzo realizado por Alejandra Aquino Moreschi desde el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social -Pacífico Sur, quien toma la batuta para organizar un número especial en la revista Cuadernos del Sur (Revista de Ciencias Sociales) sobre el tema de la comunalidad. Esto se dio a raíz de que uno de sus colegas, hoy finado, publicara un artículo llamado “Comunalidad y Estado de Derecho”⁵⁵ que generó un gran debate por estar lleno de imprecisiones y equívocos respecto a la comunalidad. El esfuerzo de Aquino devino en el número 34 de la revista Cuadernos del Sur publicado en 2013, el cual reúne contribuciones de Alejandra Aquino, Benjamín Maldonado, Julieta Briseño, Arturo Guerrero, Elena Nava, Yásnaya Aguilar, Jaime Martínez Luna, Plutarco Aquino, Juana Vásquez y Luna Marán. Es de destacar la participación femenina que se da en esta publicación, pues los demás esfuerzos han sido realizados por varones, esto nos habla de una nueva generación de pensadoras indígenas y no indígenas que están reflexionando el tema de manera seria y sistemática.

Considero que este tipo de aportes teóricos desde las voces indígenas, que provienen de experiencias de lucha y organización de los pueblos, se vinculan directamente con la dimensión del activismo y además, son fundamentales para la antropología y para las ciencias sociales actuales, pues

55 De la Cruz, Víctor, “Comunalidad y Estado de Derecho” *Cuadernos del Sur*, 31, INAH/UABJO/CIESAS, 2011.

permiten re-pensar el hacer antropológico y sus capacidades de acción socio-política. Las teorías indígenas, más allá de ser la materia prima de una antropología pasiva (con reminiscencias coloniales), dotan a la antropología de herramientas para la autocrítica, para re-pensar su papel dentro de los procesos de activismo social y más importante aún, dotan a la antropología de un aparato crítico más afilado y perspicaz. Maldonado a lo largo de sus textos menciona cómo la comunalidad no ha sido utilizada por la academia en México, para responder este olvido de la academia mexicana yo me hice una pregunta: ¿Cómo y por qué comunalidad de Floriberto Díaz y Jaime Martínez Luna no puede ser una categoría legitimada por la academia antropológica mexicana que forme parte del corpus teórico de la antropología o las ciencias sociales como disciplinas?⁵⁶ O evocando a Spivak⁵⁷ (1988), ¿puede el subalterno hablar? Esto nos deja mucho que pensar y mucho trabajo por la frente. Hacer una antropología de la antropología y una reflexión sobre la generación del conocimiento antropológico sería una de las principales tareas de la agenda.

La propuesta de este texto no fue hacer de la comunalidad una panacea, una teoría que por su potencial cure todos los males de nuestro tiempo. La propuesta más bien era conocer un poco más de dónde viene la comunalidad y saber hacia dónde va, saber cuál será su rumbo, sus posibilidades y cómo serán sus horizontes.

56 Nava, Op. cit. p. 67.

57 Spivak, Gayatri, "Can the Subaltern Speak?" C. Nelson and L. Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*, Basingstoke, Macmillan Education, 1988.

Manuel Quintín Lame, pasado y presente del movimiento indígena en Colombia

Yolanda Ramos Ruiz

I. Introducción

El objetivo de este trabajo es reflexionar en torno a la vida y obra del líder indígena colombiano Manuel Quintín Lame, como uno de los principales artífices de la lucha por la reivindicación de los derechos indígenas en Colombia, cuyo legado ha estado presente en la resistencia indígena hasta épocas recientes. En función de este propósito en el análisis subsiguiente me abocaré a presentar la obra de Quintín Lame en el contexto de inicios del siglo XX en Colombia y el eco de su lucha en movimiento indígena actual, liderado principalmente por los pueblos indígenas que habitan en el departamento del Cauca, y agrupados en el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC).

La historia de la población indígena tras la llegada de los europeos a territorio colombiano, al igual que en los demás países de Latinoamérica, ha estado marcada por procesos continuos de exterminio físico y cultural; en los primeros siglos de la conquista mediante prácticas esclavistas y campañas civilizatorias que hacían uso de la religión como herramienta para convertir a los *salvajes*, a la vida civil. En épocas más recientes, la entrada en vigor de políticas neoliberales, con miras hacia un nuevo modelo de desarrollo basado en la extracción y explotación de recursos naturales, la agudización del conflicto armado, la utilización de suelos agrícolas indígenas para actividades ganaderas y de monocultivo, aunque sin expresarse de forma explícita ha tenido el mismo propósito; reducir la influencia de la población indígena en el campo económico, político, social y cultural y con ello alcanzar un propósito más amplio, esto es la apropiación de territorios indígenas con alto valor

comercial por sus riquezas mineral, ubicación y fertilidad del suelo.

De modo tal que desde inicios del periodo de la conquista y hasta la fecha, la lucha del movimiento indígena en Colombia ha estado ligado a la defensa del territorio, mismo que además de ser un medio de supervivencia física como factor de producción, es un espacio simbólico que proporciona sabiduría y contribuye a la reproducción cultural, espiritual y de las tradiciones indígenas. Como conocedor del valor y significado del territorio, e hijo de padres indígenas, a principios del siglo XX Manuel Quintín Lame, emprende una incansable lucha por la garantía de los derechos indígenas, lo que incluía la devolución de sus tierras, la abolición del pago de terraje, el derecho a una educación que incorporara los saberes indígenas y en general condiciones más justas para sus hermanos de raza.

Las acciones realizadas por el líder indígena durante la mayor parte del siglo XX, una época en la que el indígena era visto como ser inferior sin más valor que la fuerza de trabajo que representaba para los dueños de las grandes haciendas, son la base fundamental para entender los logros alcanzados por el movimiento indígena actual en Colombia, en la medida que lo realizado por Quintín Lame cuestiona la organización política y social que excluía al indígena y proporciona las bases para que las nuevas generaciones indígenas busquen la inclusión a la sociedad moderna, en igualdad de condiciones sin perder su identidad cultural y los derechos que les da ser los herederos de los primeros habitantes del territorio colombiano.

II. Trascendencia del accionar de Manuel Quintín Lame en el siglo XX

De Manuel Quintín Lame se sabe que nació al suroeste del país, en el departamento del Cauca en 1880. Junto con sus padres y hermanos vivía como terrajero en una hacienda de la región. Bajo esta condición se mantenía una relación de carácter feudal y servil, en la cual el

indígena “debía pagar en trabajo gratuito dentro de la hacienda el derecho a vivir y usufructuar una pequeña parcela, ubicada en las mismas tierras que les fueron arrebatadas a los resguardos⁵⁸ indígenas por los terratenientes”⁵⁹; acabar con esta práctica sería uno de los principales motores de lucha de Quintín Lame.

Desde muy joven se mostró inconforme con las condiciones en las que vivían sus hermanos de raza como él solía llamar a la población indígena. De ahí nace su espíritu auto didacta para aprender a leer y escribir, conocer las leyes y reclamar justicia e igualdad de derechos para los pueblos indígenas en Colombia. Algo no muy usual si se tiene en cuenta que la mayor parte de la población indígena a comienzos del siglo XX en Colombia eran analfabetas y estaban sometidos a políticas de aculturación y asimilación que tenían por objetivo reducirlos al máximo. “Con la constitución de 1886 se le da el poder evangelizador a la religión católica proclamándose la ley 89 de 1890 en la cual se establece: *como deben ser gobernados los salvajes que vayan reduciéndose a la vida civilizada*”⁶⁰. Este decreto sirvió como base para que las misiones católicas promovieran la “civilización” entre las comunidades indígenas introduciendo costumbres propias de la cultura occidental, entre ellas la moral cristiana⁶¹; de esta forma se esperaba crear una sociedad más homogénea, despojando a los indígenas de su cultura, sus tradiciones y ante todo de sus derechos como colectividad.

⁵⁸ Resguardo: “propiedad colectiva de las comunidades indígenas tienen el carácter de inalienables, imprescriptibles e inembargables”, Ministerio del interior, Resguardo Indígena, En línea, <http://www.mininterior.gov.co/content/resguardoidigena>.

⁵⁹ Luis Guillermo, Vasco y Quintín Lame, Resistencia, Liberación En línea, <http://www.luguiva.net/articulos/detalle.aspx?id=68>.

⁶⁰ Yolanda, Ramos, *Efectos socioeconómicos del conflicto armado en las comunidades indígenas en el departamento del cauca 2000-2012* (Tesis de Licenciatura), Bogotá, Universidad La Gran Colombia, 2014, p. 35.

⁶¹ *Ibidem*.

Las misiones evangelizadoras traían consigo múltiples atropellos contra la población indígena entre los cuales el más evidente era la desposesión de sus tierras y el pago de terraje. Esto llevó a Quintín Lame a que desde su posición como representante y defensor de los cabildos⁶² indígenas del departamento del Cauca⁶³, emprendiera una inquebrantable lucha desde 1910 y hasta su muerte en 1967, por devolver lo que por derecho les correspondía, por ser los primeros habitantes de la región mesoamericana, que luego fue colonizada por los españoles. De esta forma, Lame se cuestionaba y cuestionaba a sus hermanos sobre “¿por qué pagar terrazgo si la tierra era del indio?”⁶⁴ Esta pregunta motivó al líder indígena a que mediante herramientas legales y en algunas etapas de su vida por medio de las armas exigiera la reivindicación, reconocimiento y respeto de las tierras de su pueblo.

Este tipo de cuestionamientos muestran dos elementos importantes: el profundo sentido de justicia que estuvo presente a lo largo de toda su vida, como elemento crucial que impulsó la defensa del indígena; y el inconformismo y por ende la posición retadora que asumía Lame en aquella época. Hasta entonces eran pocos los indígenas que se habían atrevido a cuestionar el sistema político y socioeconómico que los mantenía en un estado de

⁶² Cabildos: “entidad pública especial, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por ésta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad”, Ministerio del interior, Cabildo Indígena [En línea, <http://www.mininterior.gov.co/content/cabildo-indigena>].

⁶³ Fabio, Gómez, “Manuel Quintín Lame en la confluencia del mito y de la historia”, *Historia y Espacio*, No. 38, Universidad del Valle, 2012.

⁶⁴ Marcela, Rodríguez, “Manuel Quintín Lame”, *Baukura*, No. 3, Bitácoras De Antropología E Historia De La Antropología En América Latina, 2013, p. 28.

inferioridad; motivo por el cual las acciones de Lame llegan para romper el statu quo del indio dominado.

En cuanto a la coyuntura en la cual Lame desarrolló su lucha, estuvo enmarcada por la guerra bipartidista que desde el siglo anterior se venía gestando en Colombia, y que se caracterizó por ser un periodo de extrema violencia, en donde los partidos, conservador y liberal se disputaban el poder, y como en toda lucha de poder, como lo expresa Aníbal Quijano⁶⁵, se genera una relación social asimétrica donde quienes tienen el control ejercen dominación, explotación y conflicto sobre otros grupos sociales. Bajo este escenario, los indígenas como grupo en una clara relación subordinada, eran vistos únicamente como instrumentos para apoyar a uno u otro partido en los enfrentamientos o en las urnas, más sin ningún otro tipo de participación política; para la época el ser indígena era sinónimo de analfabeto, inculto, incapaz, entre muchos otros calificativos denigrantes y peyorativos que les eran asignados. Aunque Lame se identificaba con algunos principios conservadores, forjó su propia lucha contra todos aquellos terratenientes, blancos y burgueses que de forma ilegal se habían apropiado de los resguardos indígenas y tenían sometidos a sus hermanos.

Mediante sus famosas mingas, “reuniones en las que planteaba a los indígenas la necesidad de luchar por recuperar las tierras, no pagar el terraje y recuperar su cultura”⁶⁶, Lame como muy pocos lo habían hecho hasta entonces expuso sus inconformidades ante el sistema que denigraba al indígena, e incitó a los de su clase a ir en defensa de sus derechos preexistentes y a conformar lo que llamó una república chiquita, donde los indígenas de los departamentos del Cauca, Huila y Tolima, fueran quienes

⁶⁵ Aníbal, Quijano, “Colonialidad del poder, globalización y democracia”, *Utopías, nuestra bandera*, No. 188, Universidad de la Rioja, 2001.

⁶⁶ Yamid, Galindo, “Tierra y piel en el ser indio de Quintín Lame Chantre”, *Historia y Espacio*, No. 31, Universidad del Valle, 2008, p. 6.

gobernaran sus propias tierras de forma justa y equitativa, sin la interferencia de los blancos. El mérito más importante que se le puede atribuir a este líder indígena es sin duda la incansable búsqueda de mejores condiciones para su pueblo, por encima de sus intereses, incluso de su bienestar. Fue encarcelado y torturado en múltiples ocasiones de forma arbitraria, acusado de ser agitador de masas y de organizar a los indios en contra de los intereses de la nación; abusos que jamás desalentarían sus propósitos, muy por el contrario, fortalecían su fe y lo impulsaban a continuar luchando por aquello que consideraba justo⁶⁷.

Para Mónica Espinosa,⁶⁸ el pensamiento de Lame puede ser calificado como transcultural y a su vez descolonizador, toda vez que como defensor de su pueblo, denuncia de forma persistente las relaciones asimétricas que por siglos han mantenido a la población indígena en los últimos peldaños de una jerarquización inventada por los blancos para discriminar, explotar y excluir a poblaciones enteras por cuestiones étnicas o de raza. Este pensamiento descolonizador al que se refiere Espinosa fue fuente de motivación para que Lame se revelara contra toda forma de sometimiento que para entonces vivía el indígena y que se reflejaba en la imposición de una religión ajena a la suya, en formas de trabajo esclavizantes y ante todo en la imagen del indio como ser ignorante, casi salvaje.

Antes bien, a lo largo de su vida, en sus discursos y el trabajo escrito que de él se conserva, el indio Quintín considera al conocimiento indígena superior al conocimiento de los blancos, en la medida que su conocimiento proviene directamente de su contacto con la naturaleza y de las enseñanzas que ella les proporciona. Al respecto se refería:

Aquí se encuentra el pensamiento del hijo de las selvas que lo vieron nacer, se crio y educó debajo de

⁶⁷ Gómez, Op. cit.

⁶⁸Mónica Espinosa, "El indio lobo, Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna", *Revista Colombiana de Antropología*, No. 139, Instituto Colombiano de Antropología e Historia, 2003.

ellas como se educan las aves para cantar, y se preparan los polluelos batiendo sus plumas para volar desafiando el infinito para mañana cruzarlo y con una extraordinaria inteligencia muestran entre sí el semblante de amoroso cariño para tornar el vuelo, el macho y la hembra, para hacer uso de la sabiduría que la misma Naturaleza nos ha enseñado, porque ahí en ese bosque solitario se encuentra el Libro de los Amores, el libro de la Filosofía; porque ahí está la verdadera poesía, la verdadera filosofía y la verdadera Literatura⁶⁹.

El en relato anterior se evidencia el vínculo profundo que mantiene el indígena con los elementos de la naturaleza, como fuente de vida, hogar y medio de supervivencia física y de sus tradiciones culturales y cosmovisión como pueblo. En esta narración Lame se compara con las aves para hacer referencia a su propio trasegar como hijo de la naturaleza que nació, creció y se educó en esta fuente de sabiduría. Es precisamente el contacto directo con la naturaleza lo que los hace superiores a los blancos, además intenta mostrar que la educación impartida en las escuelas dirigidas por los hombres blancos no es la única fuente de conocimiento; poniéndose como ejemplo Lame sabía leer y escribir sin nunca haber asistido a uno de estos sitios.

Estos principios sirvieron para que Lame, además de la lucha por la tierra, se preocupara por la educación de sus hermanos, dado que solo de esta manera podrían romper con los estereotipos del indio ignorante, al mismo tiempo que conocerían sus derechos, lo cual les permitiría librarse de la esclavitud por parte de los blancos. Aunque le preocupaba de forma constante el analfabetismo en que vivían sus hermanos y planteaba la necesidad que aprendieran el español, se le reconoce ser pionero en Colombia en proponer y desarrollar un sistema de educación indígena surgida a partir de la experiencia y la

⁶⁹ Espinosa, Op. cit. p. 148

relación con la naturaleza⁷⁰, base de lo que hoy se conoce como etnoeducación.

Las escuelas fundadas por Quintín Lame nunca fueron legalmente reconocidas y como lo menciona Núñez Espinel, eran considerados sitios potencialmente subversivos por lo que “sorprendente eran asaltadas, saqueadas y destruidas sistemáticamente”⁷¹. Más que subversivo, lo anterior demuestra el potencial de este líder indígena para movilizar a su pueblo, y generar en ellos sentido de pertenecía y reproducción por sus tradiciones y su cultura, como plataforma para construir el conocimiento, ya que desde la visión indígena este se construye a partir de la experiencia. Adicionalmente, el hecho de que las escuelas indígenas fueran atacadas constantemente deja en evidencia la necesidad de los gobernantes de la época por controlar las acciones del líder indígena, en la medida que representaba un peligro para sus intereses y los propósitos de grandes hacendados quienes querían hacerse de las tierras de los indios. En palabras de Núñez Espinel: “Lame era un personaje incómodo y peligroso para las autoridades y algunos terratenientes por la capacidad de convocatoria y la aceptación que tenía en la comunidad”⁷².

Algo que también llama la atención en el pensamiento de Quintín Lame, es la defensa y exaltación del papel de la mujer en sus comunidades. En Colombia hasta mediados del siglo XX, la mujer era casi invisible ante la sociedad dominada por el hombre blanco; muy pocas se educaban, ocupaban cargos públicos y mucho menos tenía derecho votar o tomar decisiones importantes en la vida pública. Mucho peor era la situación de las mujeres indígenas que trabajaban en las haciendas realizando labores

⁷⁰ María, Carvajal, “Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas”, *Revista Colombiana de Educación*, No. 48, Universidad Pedagógica Nacional, 2005.

⁷¹ Luz, Núñez, “mil batallas contra el olvido”, *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, No. 35, Universidad Nacional de Colombia, 2008, p.106.

⁷² Núñez, Op. cit. p. 100.

domésticas sin ningún pago; además como parte del pago de terraje, el patrón o dueño de la hacienda tenía derecho, antes que el esposo de pasar la primera noche con la recién casada⁷³. Este tipo de injusticias hacia las mujeres no fueron ajenas para Quintín, quien promovía que las mujeres asistieran a la escuela, como cualquier otro de sus hermanos. Además, fue fuente de inspiración para la creación del documento “El derecho de la mujer indígena en Colombia”, publicado en 1927, en donde cientos de mujeres indígenas expresaban su inconformismo por la forma como eran tratadas y tomaron posición como parte del movimiento de resistencia.

Hay quienes atribuyen esta afinidad hacia la mujer por parte de Lame como muestra de su devoción hacia dos grandes figuras femeninas que hacían parte de su vida: la Madre naturaleza y la Virgen María.

Quintín Lame como se puede constatar en sus escritos era un hombre profundamente religioso; su advocación principal se consagraba a la imagen de la Virgen María, la cual se fundía sincréticamente con la concepción amerindia de la Naturaleza como Madre Primordial de todo lo existente, fuente de amor y de sabiduría y en general como emblema de la mujer indígena en sus roles de madre y esposa o compañera⁷⁴.

Más allá de la motivación que lo llevaba a reivindicar el papel de la mujer, lo cierto es que dado el contexto, y algunos antecedentes de los pueblos indígenas⁷⁵ y para ese entonces de la sociedad colombiana en general de poner a la mujer en una posición inferior al hombre, la actitud de Lame, resulta novedosa y revolucionaria toda vez que intenta ofrecer derechos que hasta entonces eran impensables para la mujer indígena.

Otra parte importante de su vida, que se combina con la defensa indígena mediante instrumentos legales, que

⁷³ Vasco, Op. cit.

⁷⁴ Gómez, Op. cit, p. 4.

⁷⁵ En muchas comunidades indígenas la mujer tradicionalmente se ha mantenido en el espacio privado.

incluían la aplicación de la ley 89 de 1890, fue la lucha armada que encabezó junto con otros líderes indígenas a partir de 1914. Luego de agotar las instancias legales y darse cuenta que sus requerimientos y peticiones, no rendían fruto, moviliza a miembros de distintos pueblos indígenas de los departamentos del Cauca y Tolima en lo que se conoció como las *Quintinadas*. Los indígenas armados con sus propios instrumentos de trabajo, machetes, palos, azadones, invadían haciendas, atacaban a sus dueños y los expulsaban de lo que ellos consideraban sus territorios⁷⁶.

El propósito de este levantamiento armado, era recuperar sus tierras ancestrales para que los verdaderos dueños, los indígenas nacidos y criados en esas tierras hicieran uso de ellas. La recuperación era el primer paso para conformar el sueño de Lame, de la república chiquita, gobernada por los indígenas; no obstante sería un sueño jamás cumplido pues aunque lograron importantes avances, y recuperaron territorios en distintos municipios, las constates detenciones de Quintín y los asesinatos y tortura en contra de sus compañeros de lucha por parte del ejército, apoyado por los hacendados, frustraron las aspiraciones del líder indígena que jamás cesaría de luchar por los derechos indígenas.

Si bien con las *Quintinadas* no se logró expulsar a los blancos de sus tierras y gobernarse por sí mismos, si marca el comienzo de lo que Renán Vega llama “el despertar indígena en Colombia”⁷⁷. Aunque en el siglo XIX, ya había algunos atisbos de organización indígena, ésta jamás se consolidó, ni tuvo repercusión similar a los logros alcanzados en el siglo XX. Entre otras cosas debido a que para entonces existía una imagen negativa por parte de las mismas comunidades indígenas. En esta época, mediados del siglo XIX, existía una posición denigrante y subalterna por parte de los mismos pueblos indígenas, quienes se auto denominaban como: “infelices indios”, “clase infeliz y

⁷⁶ Vasco, Op. cit.

⁷⁷ Vega, Renán, *Las Quintinadas en el Cauca*, (en línea: <http://www.rebelion.org/noticia.php?id=196940>)

desvalida de la sociedad", "con pocos conocimientos"⁷⁸, adjetivos que contribuyeron a perpetuar estereotipos dañinos en su contra.

Posición totalmente contraria a la mantenida por Lame, quien como ya se mencionó consideraba a sus hermanos como hombres sabios que se habían formado en la naturaleza, lo que les otorgaba conocimientos superiores al blanco. Esto marca claramente una diferencia entre las luchas indígenas del siglo XIX y el siglo XX. En los movimientos de resistencia encabezados por Quintín Lame se exalta la figura del indígena como ser inteligente, capaz de ocupar puestos importantes, incluso de gobernar y ser parte importante de la nación. Así lo expresa en *"Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas"*, su obra escrita más reconocida:

Pero por medio de mi fe que dejo escrita en este libro se levantará un puñado de hombres indígenas el día de mañana y tomarán los pupitres, las tribunas, los estrados, las sesiones jurídicas porque la inteligencia de la raza indígena supera, y superará extraordinariamente la inteligencia del blanco por medio de una fe muy alta en la forma establecida y demostrada en esta obra⁷⁹.

El fragmento anterior también refleja que Quintín tenía un proyecto que iba más allá de su existencia. No obstante, entregó su vida a la defensa del indígena, era consiente que reestablecer el orden y devolver las tierras y los derechos a sus hermanos, era un proceso que muy seguramente no vería culminado, motivo por el cual se esforzó por dejar constancia de su pensamiento, como fuente de inspiración y bastión de lucha para que las generaciones venideras continuaran su obra y fueran quienes con toda su

⁷⁸ James, Sanders, "Pertenecer a la gran familia granadina, luchas partidistas y construcción de la identidad indígena y política y en el Cauca", *Revista de estudios sociales*, No. 26, Universidad de los Andes, 2006, p. 33.

⁷⁹ Espinosa, Op. cit. p.159.

sabiduría contribuyeran a la formación de una nación más justa.

II. Influencia del pensamiento lamista en el movimiento indígena actual en Colombia

Aunque durante el período en el que fue participe y líder de la lucha indígena, Quintín Lame gozó de gran aceptación y fue muy querido por las comunidades indígenas de los departamentos del Cauca y Tolima, es hasta en 1971 con la creación del Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), que se empieza a reivindicar su obra, en la medida que todo aquello por lo que luchó Quintín hasta su muerte, fue y sigue siendo en la actualidad parte de los pilares que cimientan esta institución, tal y como lo expresan líderes del movimiento de indígena actual:

En Manuel Quintín Lame, recordamos al hombre que jamás se doblegó ante la injusticia de los poderosos y que descubrió en estas montañas y páramos la sabiduría y la fuerza para defender los resguardos. De Quintín Lame el CRIC heredó su inquebrantable lucha por la tierra y la importancia de utilizar las leyes para apuntalar sus luchas. Pero también la capacidad de movilización, las famosas quintinadas, que hicieron temblar a los terratenientes y gamonales de Tierradentro⁸⁰.

De igual manera, los diez puntos que conforman la plataforma de lucha del CRIC, dejan en evidencia la herencia de este líder indígena:

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.

⁸⁰ Efraín, Jaramillo y Grupo Internacional de Trabajo sobre Asuntos Indígenas (IWGIA), *Los indígenas colombianos y el Estado Desafíos ideológicos y políticos de la multiculturalidad*, Dinamarca, Colectivo de Trabajo Jenzera, 2011, p.102.

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.
10. Defensa de la Familia⁸¹.

La formación del CRIC, además de retomar los planteamientos de Quintín Lame, sirvió como inspiración para que indígenas de otros departamentos se organizaran y conformaran lo que hoy se conoce como Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC), que representa a gran parte de los pueblos indígenas del país. Aunque la ONIC tiene alcance nacional, hasta la fecha el CRIC es la institución que, debido a su larga trayectoria y sus logros, más reconocimiento a nivel nacional e internacional ha conseguido. Esto se debe, en parte a que “fue el primer movimiento indígena «moderno», si cabe la expresión, es decir, con un programa y una cobertura organizativa regional que cobijaba varios grupos étnicos”⁸².

Elementos como estos son los que ha hecho del CRIC una institución que por más de cuarenta años ha representado el cúmulo de demandas de los indígenas que habitan en esta parte del territorio colombiano. Además, Ramón Máiz, sostiene que el éxito alcanzado por las organizaciones indígenas en América Latina como el CRIC ha dependido de tres factores primordiales:

⁸¹ Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), En línea:

<http://www.cric-colombia.org/portal/estructura-organizativa/plataforma-de-lucha/>

⁸² Julio, Tunubalá, Manuel, Trino y Juan, Palechor, “Historia del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric)”, Enrique, Sánchez y Hernán, Molina (Comp.), *Documentos para la historia del movimiento indígena colombiano contemporáneo*, Bogotá, Ministerio de Cultura, 2010, pp. 105-125.

1) la utilización de organizaciones preexistentes de diverso tipo en las zonas indígenas; 2) la construcción mediante federación de organizaciones estables e integradas a nivel supralocal; 3) el empleo de un repertorio estratégico de protesta que permitirá la ampliación de las bases en las comunidades locales y nuevos apoyos en los niveles nacional e internacional⁸³.

En lo referente a la utilización de organizaciones preexistentes, el CRIC se apoyó de la plataforma de lucha construida por Quintín Lame y sus partidarios, durante las seis primeras décadas del siglo XX, manifestado en cada uno de los puntos que conforman su plataforma de lucha. En cuanto al segundo elemento citado por Máiz, aunque el CRIC apoya en sus luchas a organizaciones de otras regiones del país, que enfrentan problemáticas similares referentes a la defensa territorial; es más su fortaleza a nivel interno lo que le ha permitido conseguir muchos de sus logros. Por el gran número de cabildos que representa el CRIC, se organiza y se coordina mediante asociaciones zonales de cabildos, cabildos mayores y consejos territoriales, de forma tal que, ninguna de las zonas geográficas del departamento, queden sin representación.

El punto tres, merece un punto aparte en la medida que el repertorio de protesta elegido por los miembros del CRIC y por otros movimientos indigenistas nacionales y regionales, se fundamenta en reclamos pasados, presentes y futuros que no solo afecta a los pueblos indígenas sino a la sociedad en general. La defensa y respeto por la tierra y los recursos naturales, si bien para los indígenas tiene connotaciones espirituales y culturales, es un reclamo que día a día atrae mayores adeptos al ser un tema que nos afecta a todos como sociedad. Trayendo consigo que un

⁸³ Ramón, Máiz, "El indigenismo político en América Latina", *Revista de estudios políticos (nueva época)*, No. 123, Universidad de la Rioja, 2004, p.152.

mayor número de personas se unan a su causa y se muestren en desacuerdo con las políticas que extracción que ponen en peligro la conservación de los recursos naturales, la diversidad cultural y la supervivencia misma de nuestra especie.

Retomando el punto de la plataforma de lucha preexistente, hoy como hace más de medio siglo, los pensamientos del líder indígena Manuel Quintín Lame, siguen vigentes y se reflejan en las actividades diarias del CRIC. Sus famosas mingas adoctrinadoras que en su momento tenían como objetivo mostrar a sus hermanos las injusticias que se cometían en su contra y hacerlos parte activa de su lucha, continúan vigentes, hoy conocidas como mingas para el pensamiento. En la actualidad, además de ser espacios para expresar sus demandas, también se ha convertido en puntos reunión para afianzar lazos con otros pueblos indígenas, reflexionar sobre los logros alcanzados y retos que enfrentan en la coyuntura actual, así como para trabajar en la consolidación de los puntos de su plataforma de lucha. Aquí un ejemplo de los propósitos que persiguen las mingas para el pensamiento que versan sobre diversos temas:

La Minga de pensamiento Pedagógico Regional PEBI-CRIC tiene como finalidad continuar caminando nuestros procesos de resistencia y lucha por la autonomía educativa. Es importante encontrarnos continuamente como pueblos con los saberes y sabidurías propias, que permitan hacer análisis y reflexiones de las situaciones contextuales en los territorios, para construir estrategias operativas que permita posicionar y visibilizar el conocimiento político organizativo, pedagógico y administrativo en marcado en el Sistema Educativo Indígena Propio -SEIP.⁸⁴

⁸⁴ CRIC, Minga de pensamiento pedagógico realizará Programa de Educación Bilingüe Intercultural del PEBI – CRIC- en el Norte del Cauca. En línea: <http://www.cric-colombia.org/portal/minga-de>

Aunque con los matices propios de las nuevas generaciones, en este discurso es posible identificar amplias similitudes con lo que Quintín Lame proponía en su momento. En primer término, se habla de procesos de resistencia y lucha por la autonomía educativa. Como se mencionó en algún momento, a Lame se le atribuye ser uno de los iniciadores de la educación indígena en Colombia al proponer un sistema de educación que recuperara los saberes de la naturaleza y de sus comunidades; principios que se mantienen en el sistema educativo de las comunidades indígenas del Cauca, conocido como etnoeducación. Programa diseñado e implementado por los pueblos indígenas y para los pueblos indígenas que además de recuperar saberes nativos, se ha propuesto rescatar su identidad, sus prácticas culturales y el uso y reconocimiento de la lengua indígena como mecanismo de transmisión oral de su historia y las enseñanzas de sus mayores.

Adicionalmente, aunque sin deslegitimar otros conocimientos como si en algún momento lo llegó a hacer Lame al colocar en posición de inferioridad los conocimientos del blanco, la etnoeducación difunde la idea de reencontrarse con su propia sabiduría como elemento esencial para la reflexión en torno a la situación de sus territorios, pero también para posicionar y hacer visible el conocimiento indígena como alternativa para enfrentar las dificultades del contexto actual. Más que caer en el maniqueísmo de lo malo y lo bueno, el proceso educativo que desde épocas de Lame se ha venido forjando, busca establecer un tipo de enseñanza que sea acorde a sus necesidades y a sus prácticas culturales.

La conjunción de estos procesos, contextos y sujetos conduce a que el currículo haga una búsqueda tanto pedagógica como de carácter cultural y político. El desarrollo de lo propio y la articulación de lo externo en la apropiación de conocimientos, principios y prácticas

técnicas y científicas, se dirigen a lograr niñas, niños, mujeres y hombres perfilados por los valores socioculturales, en respuesta a las exigencias históricas y contextuales⁸⁵.

No obstante, este sistema educativo se ha convertido en una alternativa para los niños y jóvenes de las comunidades indígenas del norte del Cauca y para otros pueblos indígenas que desean replicar sistemas educativos propios a partir de esta experiencia⁸⁶; tal y como sucedió en el siglo pasado con las escuelas fundadas por Quintín Lame, el gobierno actual sigue deslegitimando estas otras perspectivas y formas de enseñar, aunado a la falta de compromiso y voluntad política para otorgar autonomía a los pueblos indígenas, para que sean ellos quienes hagan realidad su proyecto etnoeducativo⁸⁷.

Lo anterior nos sirve para observar cómo tras siglos de lucha de los pueblos indígenas y sin demeritar los logros alcanzados hasta el momento, los problemas que los aquejaban en el pasado siguen siendo parte de su realidad en el presente. Al igual que la ausencia de reconocimiento de su sistema educación propia, en el tema de la recuperación de la tierra y la defensa del territorio, que ha sido desde la época de resistencia de Quintín y hasta la fecha, el reclamo principal de los pueblos indígenas, también es evidente el incumplimiento de lo pactado en la Constitución Nacional y otros acuerdos nacional e internacionales en donde el Estado colombiano adquiere el compromiso de devolver y salvaguardar los territorios indígenas.

La apropiación ilegal de territorios indígenas ha sido una problemática histórica. Hasta mediados del siglo XX, las grandes haciendas ocuparon territorios ancestrales, lo que produjo desintegración de los resguardos y desplazamiento de los indígenas que no pagaban terraje a zonas inhóspitas.

⁸⁵ CRIC, Programa de educación, en línea:
<https://www.cric-colombia.org/portal/proyecto-cultural/programa-de-educacion/>.

⁸⁶ *Ibíd.*

⁸⁷ *Ibíd.*

Desde mediados de siglo XX y en las primeras décadas del XXI, la intensificación del conflicto armado, la llegada de empresas dedicadas a la explotación de recursos naturales, el establecimiento megaproyectos y la subutilización del suelo, de nuevo han generado desplazamiento y con ello exterminio de tradiciones culturales y reducción de pueblos indígenas procedentes del norte del Cauca; es decir que quizá los protagonistas hayan cambiado pero la problemática sigue siendo la misma.

Aunque con la Constitución Nacional de 1991, la cual contó con la presencia de representantes indígenas para su realización, se establecieron ciertas obligaciones para con los pueblos indígenas, entre ellas que “la explotación de los recursos naturales en los territorios indígenas se haría sin desmedro de la integridad cultural, social y económica de las comunidades indígenas” (Artículo 330), lo cierto es que esto no se ha dado en la práctica, dando origen a lo que Rodolfo Stavenhagen⁸⁸ llamó la brecha de la implementación, entre la norma y la realidad cotidiana que viven los pueblos indígenas.

En respuesta a dicho incumplimiento, a las difíciles situaciones económicas y sociales y ante la presencia de personas ajenas en sus comunidades, entre las que se destacan miembros de grupos guerrilleros y fuerza pública, en los últimos años, el movimiento de resistencia indígena encabezado por miembros del CRIC, se ha intensificado y ha exigido, siguiendo los pasos de Quintín Lame, algunas veces por medios legales, que se respeten los derechos indígenas establecidos en la Constitución; además que los actores armados abandonen sus territorios, para esto último en muchas ocasiones se han visto forzados a recurrir al uso de la fuerza. En años recientes, líderes indígenas se han trazado dentro de sus propósitos, la liberación de la madre tierra

⁸⁸ Rodolfo, Stavenhagen, Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas, en línea:

(<http://unsr.vtaulicorpuz.org/site/images/docs/annual/2006-annual-chr-e-cn-4-2006-78-sp.pdf>).

(recuperar territorios indígenas dedicados al monocultivo y ocupados por grupos armados), siendo víctimas de represión y asesinato por parte de miembros de la fuerza pública y grupos paramilitares y guerrilleros, situaciones que nos recuerda las múltiples veces que Quintín Lame fue encarcelado y torturado acusado de ser un agitador de masas.

La liberación de la madre tierra tiene diferentes propósitos; además de recuperar territorios originalmente pertenecientes a las comunidades indígenas para poder trabajar en ellos y así superar la grave emergencia económica que padece la mayor parte de las comunidades, también tiene fines espirituales, toda vez que la presencia de personas extrañas, que no tienen ningún apego y respeto por la tierra y en general por la naturaleza ha roto la armonía entre los pueblos poniendo en peligro su supervivencia física y cultural. Para los pueblos indígenas tal como lo expresara Quintín Lame hace más de medio siglo, la naturaleza es fuente de vida y sabiduría de ahí que toda agresión contra ella, pone de inmediato en peligro la existencia del indio como parte viviente de la naturaleza.

De esa manera, la lucha por la tierra va más allá de la recuperación física del espacio, tiene que ver con la recuperación y exaltación de la identidad indígena ligada a la conexión con la tierra, identidad que se ve constantemente amenazada por temas de conflicto armado, narcotráfico y por las políticas del estado colombiano que han dado prioridad a prácticas extractivistas de recursos naturales a manos de empresas extranjeras y grupos económicos que detentan el poder como los ingenios azucareros y las grandes petroleras, en áreas protegidas y de importancia espiritual para los pueblos indígenas. En la década de los noventa si bien se ofrecen ciertas garantías territoriales para la población indígena, también es la década de la apertura económica que marca el camino de Colombia hacia políticas neoliberales que han agudizado las condiciones económicas, políticas y sociales de las minorías étnicas en el país.

Ante esta nueva realidad surgida a partir de la década de los noventa, marcada por la acumulación de capital y la maximización del beneficio económico, en Colombia, el movimiento indígena liderado por el CRIC, igual que lo hiciera Lame, intenta liberarse de prácticas colonizadoras. Esta vez la lucha es en contra de lo que Pablo González Casanova⁸⁹ llama el colonialismo interno, mismo que ha surgido a raíz de las relaciones de desigualdad, donde las clases dominantes que se han hecho de poder a causa de la acumulación de capital, reproduce prácticas semejantes al colonialismo ejercido por parte de los españoles de explotación y dominación sobre las clases consideradas inferiores por cuestiones de raza, etnia u origen socioeconómico.

A pesar de los constantes adversidades que enfrentan los indígenas del Cauca a causa de las situaciones antes descritas, la unidad de los pueblos en torno a la defensa de la tierra y recuperando las enseñanzas de antecesores como Quintín Lame, los pueblos indígenas se niegan a desaparecer y han construido una plataforma de lucha acorde a sus creencias y principios que los ha ayudado a mantenerse como parte activa de la diversidad que hoy se vive en Colombia; y es que como lo menciona González Casanova la construcción de un Estado-multiétnico, está vinculado con “un mundo hecho de muchos mundos”⁹⁰, donde están presentes multiplicidad de actores, cada uno con valores, características y principios que motivan sus demandas.

Los logros alcanzados por el CRIC como consejo que congrega diversos grupos presentes en el departamento del Cauca, han sido fruto de la organización y movilización constante de sus integrantes, pero también se funda en el pensamiento liberador heredado por Quintín Lame, quien transmitió a sus hermanos su sentido de justicia, mismo que

⁸⁹ Pablo González, Colonialismo interno (una redefinición), en http://conceptos.sociales.unam.mx/conceptos_final/412trabajo.pdf

⁹⁰ *Ibíd.*, p. 5.

en su momento lo inspiró a buscar por diversos medios mejores condiciones de vida para sus hermanos y que hoy continúa presente en el discurso de los pueblos indígenas. En este *mundo hecho de muchos mundos* al que refiere González Casanova, valores como la justicia, la equidad y el respeto por el otro, base del pensamiento indígena, se convierten en elementos fundamentales para el reconocimiento de otros saberes que nos conduzcan hacia una sociedad cada vez más consiente de la diversidad cultural de nuestros países.

Diversidad misma que se observa al interior del CRIC, que agrupa numerosos pueblos indígenas que habitan en el departamento del Cauca y que, aunque comparte algunos principios y demandas presentan heterogeneidades que los hace únicos. Sin embargo, esto nunca ha sido obstáculo para organizarse y hacer frente a los retos del contexto actual, muy por el contrario, sus diferencias como pueblo, pero también sus similitudes los han llevado a la reafirmación de su identidad y a luchar juntos por el reconocimiento y respeto a sus derechos culturales, políticos y sociales.

IV. Consideraciones finales

El pensamiento y obra de Manuel Quintín Lame en la actualidad es un referente para todo aquel interesado en estudiar los antecedentes del movimiento indígena en Colombia y América Latina. Las acciones realizadas por este líder indígena, que se destacó por su discurso contestatario contra las elites políticas y económicas que esclavizaban a sus hermanos, sentaron las bases para el despertar indígena que desde inicios del siglo XX y hasta la actualidad se han mantenido en pie de lucha por la recuperación de sus tierras, la defensa de la cultura y las tradiciones indígenas y el respeto y garantía de sus derechos como pueblos que antecedieron a los colonizadores.

Desde su propia experiencia como hijo de terrajero, a quien le espera el mismo destino, fue capaz de revelarse en

una época en la que el indio no tenía ningún derecho, para exigir justicia para su raza que por siglos había estado sometida el hombre blanco. Si nos detenemos a preguntarnos porque fue importante su accionar, son muchas las respuestas que surgen toda vez que su obra se produjo en el contexto civilizador de rechazo total hacia lo indígena, pero además porque al actuar usando herramientas creadas por los blancos para defender a sus hermanos se convirtió en un indio atípico que sabía leer y escribir y se apropió del discurso jurídico para hacer cumplir las leyes en beneficio de su pueblo. Yamid Galindo, nos ofrece de forma resumida otra respuesta a la pregunta de la importancia política y social de la obra de Lame:

Porque desde su historia de vida sintió las desigualdades de lo que significaba ser indio en Colombia, al ser hijo de una familia atada a la terrazguería; por ser parte del conflicto interno tras una guerra civil; por creer en su proyecto de lucha a favor de la comunidad indígena y dejar como herencia la experiencia en las reuniones con los cabildos, un mensaje inspirado a través de sus reflexiones llevadas a un documento que al día de hoy, significa un trabajo intelectual e histórico que reclama atención y solución al indígena desplegado en el territorio nacional⁹¹.

Ese mensaje inspirador para que sus hermanos continuaran su lucha en defensa de la tierra, transmitido en sus mingas adoctrinadoras y su libro *“Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas”*, son evidencia de la concepción cíclica de la historia que tenía Quintín Lame. Como en las comunidades andinas para quienes el *pachakuti* es la “vuelta y renovación del mundo”⁹², Lame pesaba que en algún momento la historia

⁹¹ Galindo, Op. cit. p. 17.

⁹² Silvia, Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Buenos Aires, Tinta Limón, 2010, p. 55.

les daría la razón para ser ellos quienes volvieran a ser los dueños de la tierra y los blancos quienes pagaran terraje; premisas que motivan su quehacer del presente, con la esperanza de que fueran redituables en el futuro.

Desde la creación del CRIC, en los años setenta del siglo pasado, el pensamiento de Lame ha recobrado importancia. Este consejo que reúne el sentir y actuar de diversos pueblos indígenas del departamento del Cauca hasta la fecha se muestra orgulloso de su herencia y ha apropiado el discurso y las prácticas de personajes como Quintín Lame para librar batallas por deudas pasadas como la devolución de la tierra, pero también para posicionar la identidad indígena en el contexto homogenizado por la clase dominante que se niega a desaparecer en el Colombia. Aunque después de cuarenta años de creación del CRIC son muchos los logros alcanzados por el movimiento indígena en Colombia, entre los que se destacan el reconocimiento del país como multiétnico y pluricultural, la asignación de circunscripciones especiales en el Senado para que los indígenas tengan representación en la toma de decisiones y la devolución algunos de territorios; los sueños de Lame de ver un país justo que reconociera los derechos de sus hermanos y que fueran ellos quienes *tomarán los pupitres, las tribunas, los estrados*, aún están lejos de verse realizados. Dos grandes momentos coyunturales en la historia de Colombia han impedido mejorar las condiciones de la población indígena e incluso han puesto en peligro la conservación cultural y por ende a extinción de muchos pueblos en distintas regiones del país.

El primero de ellos, la formación de grupos guerrilleros a mediados del siglo XX, y de ahí en adelante la agudización del conflicto armado entre estos grupos con paramilitares, grupos dedicados al narcotráfico y fuerza pública en áreas rurales donde habita la población indígena en su gran mayoría. Entre las múltiples consecuencias que ha dejado el conflicto armado para las comunidades es el desplazamiento forzado, el asesinato de líderes indígenas, la apropiación de territorios para actividades ilegales, entre

muchas otras violaciones de derechos humanos que han afectado sobremanera a esta población⁹³. No obstante, los pueblos indígenas principalmente los ubicados en el departamento del Cauca, uno de los más afectados por este flagelo se ha mostrado en total desacuerdo con estas prácticas y han exigido por medios legales y mediante protestas, muchas veces violentas, la salida de los actores armados de sus territorios es una problemática que aun hoy en pleno cese del conflicto y con la firma de los acuerdos de paz, sigue amenazando la diversidad cultural del país.

El otro momento coyuntural fue la apertura económica y la adopción de políticas neoliberales que como en todos los países latinoamericanos, en Colombia ha aumentado las brechas de desigualdad he incrementado la precarización de las condiciones económicas políticas y sociales de importantes sectores de la sociedad entre ellos los pueblos indígenas y población campesina. En el caso de los indígenas, la llegada de multinacionales dedicadas a la extracción de recursos minerales y energéticos en zonas protegidas o de interés cultural, ha alterado la armonía entre las comunidades y su relación con la naturaleza. Pese a estos grandes desafíos impuestos por el modelo de desarrollo adoptado por Colombia desde los noventa y a la grave crisis social desatada por el conflicto armado, organizaciones como el CRIC se han fortalecido y han demostrado como lo hiciera Quintín Lame en su momento la gran sabiduría de los pueblos indígenas, su incansable resistencia, lucha y amor por sus tradiciones y ante todo su sentido de justicia y esperanza por un mundo diverso en el que la sabiduría, las tradiciones y la herencia de nuestros antepasados nos ayuden a reconciliarnos con la tierra y entre nosotros como parte de una misma sociedad heterogénea.

⁹³ Ramos, Op. Cit.

Yachay tinkuy y kuyana: **dos tropos del conocer y del hacer entre kichwas de la sierra norte del Ecuador**

Luz María De la Torre, Benjamín Inuca, Mercedes Prieto

I. Introducción

En Ecuador los movimientos indígenas de las últimas décadas del siglo XX han traído aparejados, entre varios otros asuntos, la visibilización de intelectuales indígenas, hombres y mujeres, que registran sus interpretaciones de la vida y de la política.⁹⁴ Se ha propuesto este quehacer como parte de un pensamiento contestatario sustentado en una epistemología particular y en resistencia con las ciencias occidentales.⁹⁵ Creemos, sin embargo, que este pensamiento da cuenta de una compleja imbricación entre el conocer y el hacer que se acerca a una ontología política, que enlaza confrontaciones, convergencias, emociones e intervenciones sobre maneras particulares de vivir. En este sentido, no es sólo un acto epistemológico, sino formas políticas de conocer y hacer desplegadas en modos de existencia diferenciados y distintos. En esta dimensión lo que proponemos a continuación es una noción de conocer altamente implicada con la crítica, la política y la búsqueda de un vivir bien.

Este texto, al mismo tiempo, escritura un complejo diálogo entre autores de proveniencias y prácticas culturales

⁹⁴ Mercedes, Prieto y Verónica, Guaján. Intelectuales indígenas en Ecuador: hablan y escriben mujeres kichwas", *Nueva Sociedad*, n°245, 2013, pp. 136-148.

⁹⁵ Ejemplo de estas posturas pueden encontrarse en la compilación de Catherine, Walsh, Freya, Schiwy y Santiago, Castro-Gómez (eds.), *Indisciplinar las ciencias sociales: Geopolíticas del conocimiento y colonialidad del poder. Perspectivas desde lo andino*. Quito, Abya Yala/Universidad Andina Simón Bolívar, 2002

diversas: desde los movimientos, la educación y las lenguas indígenas; desde los ecologismos y feminismos de la diversidad; desde la comunalidad y vida comunitaria; desde la academia y los estudios de la indigenidad, entre las varias identificaciones que unen y separan a los y las autoras. Por ello, esta obra se inscribe en la agenda de la diplomacia propuesta por Bruno Latour pues se trata de publicitar reflexiones entre personas provenientes de diferentes modos de existencias.⁹⁶ El texto usa el nosotros y nosotras, y el ellos y ellas como manera de entregar al lector un sentido de las tensiones del esfuerzo diplomático aunque creemos que estas diferencias, si bien insondables, tienden puentes ya que la crítica y la búsqueda de un mejor vivir hacen posibles esfuerzos compartidos y renovados de sentidos de humanización poscoloniales.

Hemos seleccionado dos tropos para dar testimonio de estas formas de conocer, vivir y actuar del pueblo kichwa de la sierra norte del Ecuador: *yachay tinkuy* y *kuyana*. El estudio de estos tropos se hace a partir de las investigaciones realizadas por Luz María De la Torre y por Benjamín Inuca⁹⁷

⁹⁶ Las nociones modos de existencias y de diplomacia provienen de Bruno, Latour, *Investigación sobre los modos de existencias. Una antropología de los modernos*, Buenos Aires, Paidós, 2013.

⁹⁷ Nos referimos a las publicaciones de Luz María De la Torre Amaguaña: 1999. *Un universo femenino en el mundo andino*. Quito: Indesic/Fundación Hanns Seidel; 2005. "Construcción de ciudadanía desde la diferencia: el caso del movimiento indígena en el Ecuador" (Tesis de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencias Políticas. FLACSO Ecuador); 2010. "¿Qué significa ser mujer indígena en la contemporaneidad?". *MESTER* 39: 1-25; y en colaboración con Carlos Sandoval. 2004. *La reciprocidad en el mundo andino*. Quito: Abya-Yala/ILDIS. Benjamín Inuca ha investigado los asuntos del *yachay tinkuy* en 2017. "Yachay tinkuy o encuentro y confrontación de saberes: genealogía de la interculturalidad y del buen vivir en la educación de los pueblos kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX". (Tesis para obtener el grado de doctor en Historia de los Andes. FLACSO, Ecuador); 2017. "Genealogía de *alli kawsay* / *sumak kawsay* (vida buena / vida

las cuales permiten argumentar que la primera figura amalgama las múltiples dimensiones del conocimiento como acción para la vida y encarna la sabiduría de las confrontaciones y convergencias. El *kuyana*, por su parte, personifica la confluencia de la razón y las emociones, en un mismo acto de conocer. La configuración de estos conceptos se enlaza a procesos particulares; en este caso, se estructura a través del relato de las maneras en que se constituyen los movimientos indígenas y la palabra de los y las *runakunas* (seres humanos) en la búsqueda del vivir bien.

II. El *yachay tinkuy* como confrontación y convergencia de saberes kichwas (*kichwa mamallaktapa yachay tinkuy*)

En el Ecuador a fines del siglo XX se dan varios hechos, procesos y relaciones contradictorias a partir del accionar y pensar de las organizaciones indígenas que rompen con la monotonía del pensamiento de la sociedad dominante y del estado⁹⁸. Hay un recorrido desde un pensar

hermosa) de las organizaciones kichwas del Ecuador desde mediados del siglo XX". *Latin American and Caribbean Ethnic Studies* 12 (2): 155-176.

⁹⁸ Este relato pone en tensión aspectos de la narrativa prevalente, como por ejemplo la de Deborah J.

Yashar. 2008. "Política indígena en los países andinos: patrones cambiantes de reconocimiento, reforma y representación". En *La crisis de la representación democrática en los países andinos*. Pp. 387-438, Bogotá, Grupo

Editorial Norma; la compilación de Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Chistian Büschges. 2009. *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: Corporación Editora; el estudio de Marc Becker. 2009. *Historia agraria y social de Cayambe*. Quito: FLACSO, Ecuador/Abya-Yala) sobre los movimientos indígenas del Ecuador que buscan entender las alianzas, la estructura de oportunidades, entre otros aspectos. Incluso la literatura que realiza un balance crítico de los movimientos indígenas (Carmen Martínez, ed. 2009. *Repensando los movimientos indígenas*. Quito: FLACSO Ecuador/Ministerio de Cultura del Ecuador; Philipp

propio de los pueblos indígenas, en nuestro (este) caso kichwa, pasando por un pensamiento entre pueblos o *llaktapura* de las diversas nacionalidades indígenas de cara a la sociedad y estados dominantes hasta recrear las categorías de *alli kawsay* o vida buena y *sumak kawsay* o vida hermosa. Este recorrido es posible de explicar desde el encuentro y confrontación, el *tinkuy*, que pone en el debate nuevas formas de conocer y pensar al estado, la sociedad, la humanidad, así como nuevas maneras de mirarnos (se) a sí mismo, al otro y al mundo. Este pensar cuestiona la modernidad y postmodernidad, las nuevas formas de colonización y colonialidad, el consumismo y las prácticas depredadoras de la humanidad.

La diversidad cultural y modos de existencia no es una excepción sino una realidad viva, renovante y recreante en el territorio del Ecuador que proyecta una lógica de estar entre pueblos; por ello se habla de *ayllupura*, *ñukanchikpura*, *llaktapura* y *kawsayapura* porque la convivencia se da entre grupos y familias; entre nosotros (ellos), entre pueblos y entre culturas en un ambiente de variadas hostilidades.

Altman. 2016. *El movimiento indígena ecuatoriano y su discurso: ¿un movimiento social descolonial?* Quito: Editorial Universitaria) no ha reparado en asuntos relativos al conocer envueltos en ellos. Al proponer la noción de *yachay tinkuy* (la confrontación de saberes) para explicar el proceso político indígena, no sólo se subrayan las tensiones de las alianzas, sino que se destaca de manera especial los procesos de conocimientos que ellas producen. Por su parte, la fiesta del *tinku* o *t'inku* ha sido explorado en su dimensión de lucha ritual (José Sánchez-Parga. 1986. *La trama del poder en la comunidad andina*. Quito: CAAP. Pp. 403) en donde se identifica una fase de nucleamiento comunal y otra de separación de las comunidades. La fiesta termina con la ocupación de la plaza del pueblo y la circunvalación de la misma por parte de los grupos danzantes en una única coreografía. Lo que proponemos es que las movilizaciones de los pueblos indígenas son un *tinkuy*. Además de fiesta son también formas de lucha política, cultural y de saberes (*yachay*) por tierra, territorio, autonomía, identidad cultural, educación, sociedad intercultural, estado plurinacional convirtiéndose en *yachay tinkuy* (Benjamín Inuca *ibid.*).

Dentro de la comunalidad kichwa se desarrolla el *ayllupura* o entre familias de iguales que denota una riqueza de relaciones y redes socioeconómicas, políticas y culturales de las familias y grupos a partir de las boyantes prácticas de *ranti ranti* (reciprocidad), *makipurana* (solidaridad), *minka* (trabajo comunitario), *waykarina* (ayuda de emergencia o urgencia) y a través de múltiples identificaciones culturales. Al interior de organizaciones representativas y de diversas escalas territoriales se construye el *ñukanchikpura* o entre nosotros como interrelación, intercambio y franca confrontación de saberes con el poder dominante. Mientras que, entre organizaciones indígenas, entre pueblos y nacionalidades se vislumbra el *llaktapura* o entre pueblos. Hay intercambio y confrontación de saberes entre los kichwas y entre las varias nacionalidades que conviven en el país⁹⁹, en cuyas relaciones se visibiliza el *llaktapura* y el *kawsaypura*, entre vidas o entre culturas. Conforme se fueron reconstituyendo los pueblos y nacionalidades indígenas, fundamentándose en la Constitución ecuatoriana de 1998, se reforzaron también instancias organizativas representativas a nivel regional y nacional¹⁰⁰.

Desde los pueblos indígenas y en confrontación con los poderes dominantes se genera el sentimiento de *ñukanchikpura* o de convivencia entre nosotros (ellos) que atempera el desprecio por el idioma y la cultura y formas de existencia propias facilitando la generación de un proyecto político de las nacionalidades y la puesta en marcha de

⁹⁹ Lourdes, Canterón y Rosa, Vacacela, *Causaimanta allpamanta quishpirincacaman tantanacushunchic. Organizaciones indígenas del Ecuador*, Quito, T.Q.T. Offset, 1984, p. 8.

¹⁰⁰ Muy importante en el proceso organizativo de las nacionalidades es el establecimiento de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (CONFENIAE) creada en 1980 y de la Ecuador Runacunapac Riccharimui (ECUARUNARI) o despertar de los indios ecuatorianos establecida en 1972. Jorge, Cevallos y Mario, Mullo, *Quichua runacunapac huiñai causai / historia de la nacionalidad y los pueblos quichuas del Ecuador*, Quito, ECUARUNARI, 1998, p. 33.

intervenciones de educación, de salud y de justicia, entre los más visibles¹⁰¹. Es el auge del pensamiento kichwa en el Ecuador, cuya emergencia se lo ubica después del levantamiento del intiraymi de 1990. Dentro de este proyecto político despuntan categorías como la autonomía, la autodeterminación, la reconstitución de pueblos y nacionalidades que permiten proponer al estado plurinacional en abierta contraposición de un estado uninacional y una sociedad monocultural. En la sierra norte del Ecuador se reconstituyeron los pueblos kichwa – kayambe, otavalo, natabuela, karanki – generando una serie de propuestas que subvierten la comprensión de la vida. El surgimiento de categorías conceptuales configura un pensamiento kichwa que rige y orienta la toma de conciencia comunitaria y colectiva (*rikcharimuy*), la movilización y levantamientos indígenas (*hatarishun*), la convergencia entre pueblos (*llaktapura*) por una vida digna y plena (*sumak*

¹⁰¹ El *yachay tinkuy* es posible rastrearlo en intervenciones propiciadas por las organizaciones indígenas y de afrodescendientes a través de instituciones estatales y de Organismos No Gubernamentales (ONG). Por ejemplo, el Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros del Ecuador (PRODEPINE), administra potencia la participación comunitaria en la asignación de obras y su presupuesto; el sistema de educación intercultural bilingüe y sus programas educativos valoran la lengua originaria y los conocimientos locales para el currículo; o la salud intercultural armoniza el uso de la medicina kichwa con la biomedicina; o la administración de justicia que coordinan la justicia indígena y la justicia ordinaria. En estos proyectos surge el pensamiento kichwa a la luz de *llaktapura* (entre pueblos) y *sumak kawsay* (vida hermosa). Asimismo, en estos proyectos hay un apoyo decidido desde miembros de la sociedad mestiza pro-indígena, afincada especialmente en la ciudad, que desarrolla el pensamiento pro-indígena que valora el idioma, la cultura y los saberes kichwas. Muchos de ellos, son kichwas que han migrado a la ciudad o mestizos que han trabajado o mantienen relaciones socioeconómicas y culturales con los pueblos kichwas.

kawsay)¹⁰². Estos saberes de los pueblos kichwas confrontan la sociedad blanca y mestiza, castellano-hablante, al estado uninacional y al extractivismo y, en el tiempo, se hace más explícita la lucha contra el sistema económico y político imperante.

III. Configuración de *yachay tinkuy*

En el marco del renacer indígena en la región sudamericana durante las últimas décadas del siglo XX, en el Ecuador se desarrollan luchas colectivas que configuran confrontaciones y convergencias de saberes, el *yachay tinkuy* de los pueblos indígenas¹⁰³. El *yachay tinkuy* da cuenta de “las mentalidades, las presuposiciones o los sentimientos”¹⁰⁴ que convergen y confrontan la situación socioeconómica, política y cultural desigual e injusta desplegada por el estado y la sociedad criolla, disponiendo el resurgimiento de nuevas formas de pensamientos. Son procesos de luchas que

¹⁰² Estas nociones de *sumak kawsay* y de *alli kawsay* no tienen, absolutamente, ninguna relación con el vivir bien o *sumak kawsay* implementado hoy como política del estado ecuatoriano.

¹⁰³ El *tinkuy* (el desencuentro, la disputa, el disenso, los desacuerdos, el enfrentamiento) tiene su opuesto: el *yanantin* (el encuentro, la concordia, el entendimiento, los acuerdos, las alianzas, la paz). Las lógicas del funcionamiento de este aparato simbólico se desenvuelven gracias a mecanismos de reciprocidades mutuas, de cuyos disensos y alianzas se despliegan como un *pachakutik*. Este es un tiempo y espacio nuevo o bien un tiempo y espacios de cambios, de retorno de manifestaciones culturales en un nuevo tiempo, pero en el mismo espacio. Pero toda esta artillería cultural no podría generarse sin esa expresión de la comunalidad del *ranti ranti* que, además de corresponder a unas lógicas de dar y recibir, de ir y volver, de confrontar y buscar acuerdos, implica el devolver, el regresar, el reparar, el reiniciar todo aquello que ha sido alterado.

¹⁰⁴ Retomamos esta propuesta de la historia cultural. Ver a Peter, Burke, *¿Qué es la historia cultural?*, Barcelona, Ediciones Paidós, 2006, p. 70.

despliegan una serie de confrontaciones y convergencias; a saber:

- a) La disputa pública en las calles y carreteras a través del levantamiento indígena de 1990, la marcha por la vida hacia Quito en 1991 y las sucesivas movilizaciones de la década comprendida entre 1990 y del 2000 que rompen con el pensamiento y el statu quo del estado y sociedad ecuatoriana, permitiendo la convergencia de los pueblos indígenas como nuevos sujetos políticos y culturales; estableciendo un *pachakutik*, un tiempo y espacio de transformación.
- b) La contienda por los sentidos de la “celebración del descubrimiento de América” y otros eventos de la colonialidad bajo consignas tales como “500 años de opresión” y “500 años de resistencia” que se convierten en una oposición clara a la noción de encuentro de dos mundos. Este hecho refrenda nuevas lógicas de significación y sentido de los pueblos kichwas, como actores de la historia y no solo como dominados y oprimidos.
- c) La lucha por la tierra, el agua y otros recursos, así como por una educación propia, gestada desde las organizaciones indígenas. Así, por ejemplo, en las tierras que se recuperan de las haciendas, se crean escuelas que implementan nuevas formas de hacer educación utilizando el idioma y los conocimientos de los pueblos indígenas que cuestionan y ponen en entredicho al estado uninacional y la sociedad monocultural. También la conservación de los recursos naturales y de la biodiversidad y sus saberes son vitales para los pueblos y nacionalidades como la defensa de la selva amazónica que se contrapone a la explotación petrolera y minera que contaminan el agua o la defensa del páramo andino como ecosistema de almacenamiento del agua.
- d) La disputa y convergencia en torno a la lógica integracionista y homogeneizante de la nación y el estado al proponer, por parte de las organizaciones, líderes e

intelectuales indígenas, el reconocimiento de pueblos con modos de existencia particulares. Estas lógicas opuestas gestan prácticas de *kawsayypura*, entre culturas o intercultural, así como otras maneras de gestión de las intervenciones públicas. En este marco, se despliega la búsqueda de iniciativas autónomas de educación en las comunas kichwas, que permite la autogestión desde las diversas culturas en contra de la educación asimilacionista e integracionista.

e) La discusión y disposición de planteamientos de autogobierno y autodeterminación de los pueblos indígenas en contra del estado benefactor, paternalista y asistencialista. Estos propósitos generan nuevas constituciones en el Ecuador (1998 y 2008) que introducen remozadas concepciones socio económicas, políticas y culturales como las autonomías de las nacionalidades y las circunscripciones territoriales indígenas o *mamallakta*, la educación intercultural bilingüe, la salud intercultural, el pluralismo jurídico, el estado plurinacional, la sociedad intercultural, *alli kawsay*, *sumak kawsay*, las tierras comunitarias, *yakumama*, *allpamama*, *pachamama*, *pachakutik*, entre las más sobresalientes.

f) La instalación de la comunidad como acto de vida y eje del pensamiento kichwa, entendida como sentidos materiales y culturales compartidos que informan acciones individuales y colectivas. En esta comunidad convergen concepciones pasadas con el pensamiento actual de los pueblos indígenas y se presenta como una renovación del *kawsayypura* o entre culturas que confronta la individuación, el extractivismo, la homogenización cultural, entre otros parámetros dominantes. El corazón o el centro del *tinkuy* es la comunidad del *ranti ranti* que, además de las lógicas de dar y recibir, de ir y volver, implica el devolver, el reparar. Con la reparación se vuelve al estado normal de convivencia entre los seres y, en caso de afectación, debe haber un esfuerzo para volver al estado de convivencia y de des-afectación. Esta

comunalidad está tejida en la ritualidad de manera que la continuidad del *ranti ranti* se garantiza a través de las prácticas, las ritualidades y los sentidos de las fiestas y actos agropecuarios ecológicos, por ejemplo en la rama de gallo desarrollada en tiempos de la fiesta de *intiraymi*¹⁰⁵.

g) La contienda y sistematización de los saberes como un pensamiento indígena desde la convergencia y confrontación de la cultura, la razón y la emoción, a partir de las experiencias, del pensamiento consuetudinario, del manejo de la tradición oral, del orden natural y de la recuperación de la armonía entre las personas y los seres de la naturaleza, han ido recreando y enriqueciendo el *sumak kawsay* como una nueva forma de entender la vida y la madre naturaleza, confirmando la convergencia del discurso indígena con del discurso ecologista, que confrontan al neoliberalismo, el desarrollismo y el extractivismo¹⁰⁶.

En suma, estas maneras de conocer y de hacer resguardan formas diferenciadas de existencia que ponen en dudas las relaciones y sentidos de la naturaleza, el estado, la sociedad y los saberes y colocan en el centro de las preocupaciones asuntos relativos a la comunalidad, a lo público y a la misma humanidad.

¹⁰⁵ Estas fiestas consisten en verdaderos actos de alianzas redistributivas y reciprocidades simbólicas, relacionadas a la vida social y agrícola que restablecen la unidad y el equilibrio comunitario para el inicio de un nuevo año de actividades relacionadas con la madre naturaleza. De manera similar, el agricultor, después de la cosecha, deja abandonado el suelo, hace una retirada de esa relación intensa que tenía con la *allpamama* (madre tierra en un sentido material) pero establece una intensa relación social y humana con quienes tiene que reparar ciertos desencuentros generados en su familia, comunidad, sociedad, durante el lapso de cultivo de las semillas (Luz María, De la Torre Amaguaña y Carlos, Sandoval, Op. cit, pp. 19-28).

¹⁰⁶ José, Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Santiago, Fondo de Cultura Económica, 2000, Pp. 71 y 134.

IV. Los tiempos del *yachay tinkuy*

Es posible identificar distintos tiempos en el renacer indígena del Ecuador¹⁰⁷. Estos momentos parten del *rikcharimuy* o conciencia social y de los distintos modos de existencia y se caracteriza por la constitución de organizaciones y la participación en eventos que propugnan los “500 años de resistencia”. La constitución de la organización kichwa de la sierra ECUARUNARI, a partir del término *rikcharimuy* marca el inicio del *yachay tinkuy* o convergencia, confrontación, inversión y renovación de saberes, espacios y tiempos de las últimas décadas del siglo XX. El significado de ECUARUNARI recoge la propuesta de que los *runas* se despierten de la esclavitud, que se levanten contra la dominación y participen de la democracia.¹⁰⁸ Como segunda fase aparece *hatarishun yachay tinkuy* o levantamiento de saberes, determinado por las tomas de las haciendas, de carreteras, de las ciudades e iglesias, de lugares y edificios de las instituciones públicas emblemáticos de la nación y el estado monocultural. Como tercera fase, está *llaktapura* o convergencia de sentimientos y pensamientos entre culturas diversas; finalmente, se recrea

¹⁰⁷ José Bengoa plantea varios momentos en el proceso del renacer indígena de Sudamérica. El primero es la “aparición de nuevas organizaciones indígenas”; el segundo es la “celebración de los 500 años del descubrimiento de América”; en el tercer momento, de la emergencia propiamente indígena, están “los levantamientos del Ecuador y Chiapas”; y el cuarto es el de la “negociación e institucionalización”: *Ibídem*, pp. 86-7.

¹⁰⁸ Esta experiencia organizativa estuvo marcada por la confrontación y el encuentro entre su membresía. Al momento de su constitución y a lo largo de su existencia se reconocen, a su interior, tres corrientes de pensamiento: el indigenista radical que intenta conformarse sólo entre indígenas; el culturalista – antropológica orientada al rescate de valores culturales y a la resistencia a la penetración cultural occidental; y el clasista que subraya la pertenencia proletaria, de pobres y explotados de la organización: Cevallos y Mullo, *Op. cit.* p. 35.

el *sumak kawsay* o vida hermosa, como sentimiento, pensamiento y actitud de vida que confronta el neodesarrollismo y neoliberalismo.

En cada acción y pensamiento de los pueblos kichwa se pueden observar las ideas fuerzas que convergen en el *tinkuy* y que configuran los diferentes tiempos del *yachay tinkuy* como encuentro, confrontación e inversión de saberes. Estas fases aparecidas en forma cíclica son: *rikcharimuy yachay tinkuy*, *hatarishun yachay tinkuy*, *kawsaypura yachay tinkuy* y *sumak kawsay yachay tinkuy*. El *rikcharimuy* del *yachay tinkuy* es una toma de conciencia colectiva de la realidad de opresión, dominación y explotación en la cual están sumidos los pueblos indígenas. En el momento de *rikcharimuy* se crea el espacio y el tiempo de reflexión de la realidad que permite el surgimiento de una actitud que cuestiona los conceptos asociados a la indigenidad como “pobres”, “indios”, “indígenas”, “analfabetos”, “incivilizados”, endilgados por la cultura dominante. Las movilizaciones y levantamientos, *hatarishun*, son la continuidad histórica de una lucha indígena de larga duración, desde la conquista española hasta nuestros días. “Dignidad en el trato” y “no discriminación” son las demandas de los pueblos indígenas en la región¹⁰⁹ y también de las movilizaciones de las organizaciones indígenas del Ecuador en los años ochenta y los años noventa, que complementan las demandas por recursos de momentos previos. Los “500 años de resistencia indígena” reconectan el pasado de exterminio con el presente de lucha para una vida digna. En la confluencia de las luchas de las diversas culturas sintetizadas en los mandatos de sus organizaciones regionales y nacionales se mira el *kawsaypura* o entre culturas para contraponer a la monocultura y la hegemonía cultural. Las relaciones, acciones y acuerdos que se dan entre estas diversas culturas permiten reflexionar y sacar a la luz las relaciones de orden y armonía entre humanos incluyendo a la naturaleza. Estas relaciones y acciones están intrínsecamente vinculadas a la

¹⁰⁹ Bengoa, Op. cit. p. 100.

búsqueda de la vida, de una vida plena y hermosa (*sumak kawsay*).

Cada uno de estos tiempos tiene un marco de expresión y creencia, de lucha, de choque, de confrontación. Ese marco es el *tinkuy*, al cual convergen, propios y extraños, con sus ideas, intereses y aspiraciones creando escenarios e ideas antagónicas. Los fogones de las viviendas, las asambleas comunitarias, las calles y carreteras son expresiones del *rikcharimuy yachay tinkuy*, que activa también el *hatarishun yachay tinkuy* que se cristalizan en acciones confrontativas, en movilizaciones y en levantamientos indígenas. El debate en estos diversos espacios alimenta la fuerza de la lucha que se puede evidenciar en las tomas de las haciendas, las tomas de las iglesias, las tomas de parques, las tomas de edificios de los ministerios y la toma de las carreteras. Las tomas abren la puerta a los levantamientos, que son acciones políticas de los explotados que cuestionan las injusticias y para que las instancias gubernamentales respondan a sus demandas. Muchas veces los levantamientos han obstruido las arterias de comunicación y transporte que alimentan las ciudades, logrando efectos socioeconómicos, culturales y políticos en los ciudadanos, quienes, en consecuencia, han presionado a los gobiernos para que respondan a las demandas de los manifestantes. Las demandas y el pensamiento de *hatarishun yachay tinkuy* rompen con el sistema imperante. Hay también un enfoque proyectivo y prospectivo durante las asambleas y levantamientos, donde afloran los conceptos que estructuran la propuesta y el proyecto político de las organizaciones nacionales como la Confederación de Nacionalidades indígenas del Ecuador (CONAIE), la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN) y la Consejo de Pueblos y Organizaciones Indígenas Evangélicas del Ecuador (FEINE).

En ese marco de espacio-tiempo, sentimiento de lucha o *tinkuy* surge la actitud y los saberes de toma de conciencia o *rikcharimuy yachay tinkuy*. No es la toma de conciencia de una filosofía o teología o ideología dada. Es

una lucha de ideas al interior de las organizaciones indígenas que reflexiona su realidad, es la autoreflexión colectiva y un toma de conciencia colectiva para una nueva actitud de vida, el *tikray* o inversión: “*causaimanta, allpamanta quishpirincacaman tantanacushunchic*” (por la vida, por la tierra, organizados hasta liberarnos)¹¹⁰. Son tiempos y sentimientos nuevos, en el mismo espacio donde hay injusticias, opresión y explotación. Los pensamientos y sentimientos de recuperación de la tierra, de educación propia, de escuela bilingüe indígena, de profesores de la misma comunidad, de la *minga* por la vida, de la defensa de la cultura¹¹¹ establecen un marco dentro del cual el *yachay tinkuy* empieza su gestación y concepción de un nuevo estado de situación. Lo nuevo es *pachakutik*, el mismo que se inicia con el *rikcharimuy yachay tinkuy* que es adquirir una nueva idea, es pensar una nueva forma de vida respecto de la situación socio-económica, política y cultural en la que viven los pueblos indígenas. *Rikcharimuy* posibilita el pensar una nueva realidad, una nueva situación donde la tierra y los recursos sean nuestros, la escuela sea nuestra, las y los profesores sean nuestros, la educación sea nuestra, entre los pueblos (interculturalidad) para una vida digna.

El ser humano como parte de la *pachamama*, lleva la característica de ella y adquiere nuevas energías y fuerzas que le permiten relacionarse, constantemente, de distinta manera y ello genera nuevos *tinkuy*. Esta relación es creativa y siempre renovadora –*pachakutik*—nada hay que vuelva a ser igual ni en el tiempo, ni en el espacio ni en la energía. El ser humano también renueva su actitud y acción frente a sí mismo y a la naturaleza. El *tinkuy* también se despliega, permanentemente, en el *ayllu*; allí confluyen y se conectan las formas básicas de relaciones y los procesos de convergencia entre padres (abuelas y abuelos, madres y padres), entre hermanas y hermanos y de estos con sus padres, que denominaremos *ayllupura* (entre familiares).

¹¹⁰ Canterón y Vacacela, Op. cit. p. 46.

¹¹¹ Ibidem. p. 17.

Ayllupura implica la participación íntima y directa de los familiares. En un espacio más amplio, según vimos, se dan las relaciones de convergencia de *llaktapura* (entre coterráneos, entre comunas, entre pueblos) y de *kawsaypura* (entre culturas). En *llaktapura* hay una relación peculiar denominada *ñukanchikpura*, aludiendo a quienes comparten el espacio de vida y sus formas de existencia, así como las semejanzas de las diversas condiciones humanas de existencia. En estos espacios no se juegan ni las ideologías ni los dogmas, sino una forma de pensar y de sentir basada en la relación pragmática filial con la realidad de la vida. En este sentido se puede conectar el pensamiento y el sentimiento de la vida: *alli kawsay* o *sumak kawsay*.

En este relato, el *yachay tinkuy* cambia el destino de la nacionalidad kichwa y de los pueblos que cohabitan los territorios; es la autodeterminación de su historia. No somos (son) pobres, ni indígenas; somos (son) pueblos y nacionalidades. Esta convergencia de pensamientos de los pueblos indígenas alrededor de la categoría nacionalidad es el *yachay tinkuy* más fuerte que sigue martillando la conciencia mundial y nacional, es la propuesta política de la plurinacionalidad y de la sociedad intercultural.

V. Kuyana, voces cotidianas del *sumak kawsay* o *shunkuwan sumak kawsayman chayana*

Muchos momentos y lugares son los que han influido en la producción de la palabra de los y las *runas* kichwas de la sierra norte del Ecuador. Ya mencionamos que la toma de carreteras, las marchas y otras proezas del *yachay tinkuy* fueron escenarios de saberes los cuales han sido parcialmente reconocidos. Pero no sólo se producen pensamientos en estos contextos de disputa pública, sino en nuestras (las) luchas cotidianas al enfrentar la educación, la agricultura, la migración, la familia y tantos otros eventos de la vida. Sin duda alguna que, la toma y el reconocimiento de la palabra y los saberes han sido y siguen siendo actos a contracorriente pues su producción y diseminación son

escenarios de persistentes exclusiones. Si bien se ha aceptado la necesidad de ampliar sus lugares de elaboración¹¹², perduran destierros con base en prácticas coloniales, sexistas, raciales y etnocidas que configuran una violencia epistémica¹¹³. Así, por ejemplo, los supuestos civilizatorios y evolucionistas de varios de los saberes dominantes oponen mito e historia, ciencia y sentido común, razón y emoción entre otras categorías binarias y asignan a los modos de existencia diferenciados, a los pueblos indígenas, lo supuestamente opuesto a las ciencias. Asimismo, los lugares de saberes han sido crueles al desautorizar nuestra (su) voz y lengua, disciplinando hasta nuestra (la) palabra porque tiene que ajustarse a su canon lingüístico y escriturario. Pero no sólo ello, el desprestigio, la canibalización y actos similares de deterioro de nuestros (los) modos de existencia han estado acompañados de esfuerzos por configurarnos

¹¹² Catherine, Walsh, “¿Qué conocimiento(s)? Reflexiones sobre las políticas de conocimiento, el campo académico, y el movimiento indígena ecuatoriano”. *Comentario Internacional*, n° 2, 2001, pp. 65-77.

¹¹³ Ejemplos de esta rica literatura sobre el carácter colonial del saber son los textos de: Aníbal, Quijano, “Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina”, Edgardo Lander (comp.), *La colonialidad del saber: eurocentrismo y Ciencias Sociales. Perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO, 2000, pp. 201-246; Catherine, Walsh, Freya, Schiwy y Santiago, Castro-Gómez, Op.cit; Patricio Guerrero Arias, *Corazonar. Una Antropología comprometida con la vida. Miradas otras para desde Abya-Yala para la descolonización del poder, del saber y del ser*, Quito, Abya-Yala, 2010, Luz María, de la Torre Amaguaña, Op.cit.; entre muchos otros. Por su parte, Isabel, Dulfano, *Indigenous Feminist Narratives. I/We: Wo(men) of an (Other) Way*, Nueva York, Palgrave-Macmillan, 2015 ha trabajado sobre exclusiones de género en las narrativas indígenas y Ramón, Grosfoguel, “Racismo epistémico, islamofobia epistémica y Ciencias Sociales coloniales”, *Tabula Rasa* 14: 341-355, 2011, sobre racismo y violencia epistémica.

como seres inficionados¹¹⁴, incapaces de producir pensamiento.

En estas condiciones de desventaja, violencia y dolor, donde ni siquiera nuestros (los) afectos, ni nuestros (los) cuerpos podían ser reclamados como nuestros, hacemos (hacen) esfuerzos por luchar y visibilizarnos al tiempo que desciframos la colonialidad, el racismo y sexismo que a los poderes dominantes les ha resultado útil para legitimar la desigualdad e injusticias. Insistentemente decimos (dicen) que, desde estos espacios de dolor, hemos (han) tenido que re-elaborar nuevas ideas, y donde nuestro corazón ha aportado una renovada mirada de la vida y se ha esforzado por reparar los sufrimientos. En esta línea reivindicativa, la re-semantización de la cultura mediante la hermenéutica de términos kichwa, como por ejemplo *runa*, ha permitido reponer nuestra humanidad, como unos legítimos otros. *Runa* nombra al ser humano, pero el hábil poder colonial supo el modo de transponer y alterar su significado, cambiándolo completamente hasta denigrar no solo la palabra, sino a los mismos pueblos originarios. Es así como, frecuentemente, en los mercados de pueblos pequeños y en el uso cotidiano de este término entre miembros de la sociedad mestiza ecuatoriana hasta hace poco se escuchaba referir a los productos agrícolas que crecían en tierras indígenas como alimentos *runas* y eran considerados alimentos despreciables, como, por ejemplo, la *kinwa* (quinua). Asimismo, podían nombrar a un animal que no tenía pedigrí, ni tenía un historial que definiera sus relaciones genealógicas. Esa palabra *runa*, en la actualidad, la hemos (han) podido re-semantizar para reponer su significado inicial y se ha convertido en una bandera de lucha para dignificar la vida indígena.

Siguiendo esta tarea, en lo que sigue, visitamos la acción de *kuyay* o *kuyana*,¹¹⁵ como una manera no sólo de

¹¹⁴ Goffman, Erving, *Estigma. La identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu, 1970, p. 11.

tomar la palabra, sino de aportar una mirada amorosa, afectiva y sensible al conocer y al *sumak kawsay*. Redundando en el análisis de los efectos que ha tenido la colonialidad nos (se) damos cuenta que la mayoría de palabras relacionadas al afecto, al amor, al orgullo, a la dignidad han caído en el desuso. Patricio Guerrero Arias propone que así “nos secuestraron el corazón y los afectos para hacer más fácil la dominación de nuestras subjetividades, de nuestros imaginarios, de nuestros deseos y nuestros cuerpos”¹¹⁶. Sin embargo, como ya hemos indicado en referencia al término *runa*, a través de los procesos de educación intercultural bilingüe indígena y de otras experiencias hemos (han) trabajado en la reivindicación, reconstrucción o acuñación de términos relacionados a la vida y lengua *runa*. La figura de *kuyana*, permite retomar el sentido de las emociones y los afectos que han sido oscurecidos y subyugados como parte del colonialismo y del fenómeno del lingüicidio¹¹⁷ provocado por la imposición de una lengua llamada superior, o lengua cristiana.¹¹⁸

¹¹⁵ Cabe aclarar que *kuyana*, entre los kichwas de la sierra ecuatoriana, literalmente significa amar; pero entre los kichwas de la Amazonía esta acción se la relaciona con el dar y recibir.

¹¹⁶ Guerrero Arias, Op. cit. p. 88.

¹¹⁷ El lingüicidio se refiere a la muerte y exterminio de una lengua por causas naturales o políticas, producto de la instigación del aparato del poder económico, político y sobre todo por actos discriminatorios. Consideramos que la lengua es el espíritu de la cultura ya que actúa como el vehículo para expresar de un modo específico las miradas que se tienen sobre el mundo y la vida.

¹¹⁸ Con la expresión “lengua cristina” crecimos en la escuela, la calle, en el mundo público en general donde al escucharnos hablar en kichwa lanzaban la mayor insolencia de “háblame en cristiano” y, seguidamente, se cargaban de risotadas llenas de burla y desprecio.

VI. Abriendo nuestro (el) *kipi*

Proponemos al *kipi* como un dispositivo cultural y una práctica que representa, simbólicamente, el afecto, las emociones y la sensibilidad; los asuntos relacionados con el corazón. Se trata de una especie de maleta a modo de un atado que, especialmente, las mujeres kichwas de la sierra norte¹¹⁹, improvisan para guardar y transportar objetos. Para ello se usan las *fachallinas* (prenda femenina parecida a un chal), las *llikllas* o rebozos, o las *pachas* (sábanas) formando una suerte de cuadrado. Este cuadrado se anuda haciendo un cruce en forma diagonal. Las cuatro puntas emularían las secciones del Tawantinsuyu y la línea diagonal principal correspondería al *kapak ñan*¹²⁰ o el camino de la justicia, de la rectitud, de la experiencia. Este camino simboliza el recorrido político, material y espiritual, en la búsqueda del *sumak kawsay*.

En el bulto anudado con la *fachallina*, o la *lliklla* y con la que se forma el *kipi* se guardan objetos de gran valor material y espiritual, como por ejemplo las semillas, alimentos, objetos sagrados, reliquias familiares, entre otros. Las semillas han sido uno de los ejes para el desarrollo de la vida de los pueblos *runas* y de una agricultura sostenida de sus familias. De ahí que siempre hay la necesidad de recoger

¹¹⁹ El *kipi* no es un objeto exclusivo de las mujeres. Sin embargo, los roles de género en el mundo indígena, lentamente, se han ido redefiniendo en concordancia con el aparato colonial, patriarcal y sexista y por ello ha existido un cierto alejamiento de los hombres respecto de este dispositivo o las actividades relacionadas al *kipi*. Aunque en la actualidad, poco a poco, los hombres jóvenes que van tomando conciencia sobre la equidad en los roles de género, van reincorporado estas prácticas en sus vidas cotidianas. Tomamos al *kipi* en un sentido figurado, más allá, de los roles de género, como un acceso a las emociones comprometidas en el conocer.

¹²⁰ Materialmente, se considera al *kapak ñan* como una amplia red de caminos que en el Incario conectaba importantes centros de producción, administrativos y ceremoniales. Se piensa que fue la columna vertebral del poder político, administrativo y religioso del Tawantinsuyu.

las semillas considerando los colores, aromas, sabores, capacidad de adaptación a las variantes del clima y sus variables tiempos de maduración. El *kipi* permite guardar con esmero, aprecio y amor una semilla, la misma que se recoge, se intercambia, se da para que esa variedad genética sea colorida en el nuevo ciclo agrícola. Nuestras (las) abuelitas y madres, cuando éramos pequeños, nos regañaban cuando abandonábamos una semilla que parecía un minúsculo espécimen invisible en un gran espacio. Nos enseñaban a no desperdiciar; luego se nos hacía reflexionar sobre el tiempo, el trabajo, la dedicación que esa simple semilla había tomado para su crecimiento y maduración. Por ello, especialmente cuando se trataban de una semilla o *muyu*¹²¹ seleccionada para la agricultura, es decir cuando ya se sembraban en terrenos familiares o comunales, se las tenía que guardar celosamente en el *kipi* del afecto. De esta manera, los saberes necesarios para la agricultura estaban tejidos con los afectos y cuidados hacia los objetos que circulaban en esa actividad, los cuales, a su vez, adquirirían vida propia.

¹²¹ *Muyu* es una cuenta, una semilla, lo que gira, lo que da la vuelta en un ciclo interminable o bien la vuelta que da una semilla durante el ciclo de producción. Habla del tiempo que ocupa la vida de todo ser vivo para iniciar su ciclo y llegar a su conclusión y transformación. Una semilla, *muyu*, que había sido seleccionada para el cultivo debía tener ciertos cuidados que estaban relacionados a la ritualidad femenina. Como el caso de las papas, a las que después de ser cosechadas había que vestir las para ser tratadas casi como personas y se las ponía a conversar con las papas antiguas para que les transmitan las experiencias. Se las colocaba en un rincón de la cocina para que se mantengan calientitas, entre las cenizas que, diariamente, se sacaba de la *tullpa*, del fogón. A esas papas seleccionadas como semillas se las tenía que guardar vestidas hasta que les brotaran sus ojitos; es decir, cuando ya comenzaban a germinar, era la señal de empezar la siembra. Las semillas de papa, denominadas *papa muyu* se las reunía en el grupo al que habían entrado unas en calidad de abuelas, de madres, de nueras, dependiendo del sitio donde habían sido cosechadas o adquiridas como semillas.

De igual manera, en el *kipi* se guarda el cabello de algún miembro de la familia. Especialmente entre los kichwas otavalo y otros pueblos de la sierra ecuatoriana, guardamos (guardan) celosamente el cabello, ya que encierra significados espirituales, identitarios y de poder. Así, por ejemplo, el cabello es considerado como el elemento que dota *ushay* y *atik*, poder personal y orgullo de ser *runa*. El cabello que se guarda en el *kipi* es aquel que proviene del momento ritual del *akcha rutuchiy* (corte de cabello) que se produce únicamente cada siete años, el mismo que se conserva en un atado amarrado con un hilo del color correspondiente a la edad, siguiendo la gama cromática del arco iris. Es decir, los primeros siete años corresponderán al hilo de color rojo, a los 14 años el anaranjado, y así sucesivamente hasta llegar a los 49 años que corresponde al fin del recorrido espiritual por el *kapak ñan* (camino de madurez, de equilibrio, de estabilidad, de nobleza, de justicia) que concierne al color *wamintsi*, el fucsia. Este acto enseña a amar el paso del tiempo y por ello la necesidad de conservar y cuidar los objetos materiales y simbólicos en el *kipi*.

Asimismo, en el *kipi* transportamos la *wanlla*, la comida tipo golosina que se selecciona y se guarda con mucho esmero y amor para un ser querido. De manera similar, en una suerte de *kipi* se carga, en nuestras (las) espaldas, a nuestros (los) niños y niñas. Para ello a una tela amplia y cuadrada, una *pacha* (sábana), se le puede hacer diferentes dobleces según la ocasión. Para cargar a los y las niñas en la espada, se forma un primer cruce en donde se les cobija. La segunda diagonal cruza por el pecho, cerca del corazón de la madre y, luego, sus puntas se las sujeta a los pies del hijo o hija. Este acto permite mantener una estrecha relación afectiva que en kichwa se denomina *mamantin-ushintin* o *churintin*,¹²² y que expresa aquella fuerte relación

¹²² En las expresiones *mamantin-ushintin* o *mamantin-churintin*, encontramos la misma partícula gramatical *-ntin* que está presente en la palabra Tawantinsuyu, que remite a sus cuatro componentes o secciones, íntima e indisolublemente unidos.

afectiva que existe entre madre y su prole. Esta posición permite también endurar a los y las hijas y prepararlas para la vida¹²³.

En suma, el *kipi* guarda celosamente los recuerdos, los afectos, las emociones, las semillas de la esperanza, los valores más preciados. En él se colocan delicadamente los objetos materiales y espirituales que son consagrados como afecto a los seres queridos que conforman el *ayllu* (familia social) y el *awlla* (familia política y espiritual), pero también como tributos a la naturaleza, a la *pachamama* (la madre tierra que nutre y da vida) y la *allpamama* (la tierra material). En las prácticas asociadas con el *kipi* se despliegan saberes que son diseminados inter-generacionalmente. Por ello recuperar el *kipi* permite reponer los afectos, la intuición, la corazonada para el saber de la vida que los poderes dominantes, con su afán de universalismo, han pretendido borrar para homogeneizarnos, ignorando el brillo que irradian los colores de la diferencia. Se busca, entonces, contribuir a un proceso donde (se) potencemos esos espacios de las emociones, las intuiciones y la ternura.

VII *Pensando el sumak kawsay con y desde el corazón*

Partimos de la asunción de que el colonialismo ha separado razón y afectos al tiempo que ha intentado que la razón silencie la voz del corazón; el pensamiento racional, ha dejado un espacio restringido y segregado para las emociones, la afectividad y la ternura porque esos sentimientos, generalmente, se consideraban y aún hoy se consideran propios de los débiles, de la mujer y de los pueblos indígenas. Por tanto, había que echarlos a un terreno invisible obligándonos a abandonar esa capacidad de conectarnos con nuestras emociones y sensibilidades, al

¹²³ Un estudio sobre la relevancia de cargar a los hijos e hijas en la espalda se encuentra en Mercedes, Prieto y María Isabel, Miranda, "Travesías del cuidado de la niñez indígena en Quito y en el medio rural de Ecuador", Madrid, Traficantes de Sueños, 2018.

punto de que se ha perdido el uso de los sentidos como el oído, el tacto, el olfato y el gusto. Pensar, entonces, fuera de la frontera de la razón, implica volver la mirada a esos conocimientos reprimidos, olvidados, invisibilizados, feminizados¹²⁴. A diferencia del llamado que hace Patricio Guerrero Arias hacia una convergencia epistemológica, entre la razón y la emoción,¹²⁵ proponemos a las emociones como una forma legítima de conocer imbricada con el pensar.

La Academia de la Lengua Kichwa (ALKI) ha prescrito que *kuyay* (corazonar, amar) es el verbo y la nominalización del verbo, *kuyana*, es el afecto, la ternura, la emoción. Sin embargo, en el uso cotidiano de la lengua kichwa, el verbo es asumido como *kuyana* y la nominalización como *kuyay*. Independientemente de este impase lingüístico usamos para este ejercicio *kuyay* como un verbo. Esta acción tiene el sentido de corazonar: expresar el afecto, demostrar la emoción o la ternura. Incluso, su semántica se amplía a la acción de dar y recibir, tal como la usan los kichwas amazónicos cuando dicen *kuyaway*, que equivale a decir dame que luego te regresaré. Pero esta acción de corazonar se la debe entender como parte de un

¹²⁴ En esta línea interpretativa podría ponderarse los esfuerzos de feministas poscoloniales como Chandra, Talpade Mohanty, "Cartographies of Struggle", En *Third World Women and the Politics of Feminism*, 1991, Chandra, Talpade Mohanty, Ann, Russo y Lourdes, Torres (edso), Bloomington, Indiana University Press, 2003. *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press; de feministas afro-norteamericanas como Bell, Hooks, *Feminism is for Everybody. Passionate Politics*, Cambridge, South End Press, 2000; feministas chicanas como Chela, Sandoval, *Methodology of the Oppressed*, Minneapolis, University of Minnesota Press, 2000; o *Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos* compiladas por Cherrie, Moraga y Ana, Castillo (eds.), *Este puente mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en los Estados Unidos*. San Francisco: Ism Press. 1988

¹²⁵Guerrero Arias, Op. cit.

modelo donde *kuyay* es apenas uno de los engranajes para construir el *sumak kawsay*.

En la confección del *kipi* descrita anteriormente y para establecer la estructura de cuatro lados y sus dobleces diagonales hay una secuencia de actos que llevan a la acción del *kuyay* o corazonar. Esta secuencia se ordena a partir de los órganos de los seres (i.e. seres humanos, animales y objetos de la naturaleza) que poseen cabeza, boca, manos y corazón. De ahí que no es nada extraño referirse a la cabeza, al corazón o a los ojos de las montañas, de las piedras, de las plantas, de los árboles, de las vertientes, de las semillas, etc. Cada órgano es responsable de una acción vinculada al conocer donde lo sensible y la razón son parte de un mismo acto y de un mismo órgano y en donde el conocer informa el hacer; así:

- a) *Munay* (desear) se encuentra representado por la cabeza. Esta dimensión está relacionada con los primeros instintos, deseos, pensamientos, ilusiones, utopías, sueños. Estos imaginarios deben ser procesados en función del bien común, de lo contrario podrían constituirse en acciones nocivas para el desarrollo del equilibrio y bienestar.
- b) *Rimay* (hablar) está representado por la boca. Remite a ese pensamiento que está cristalizándose en la mente y que se expresa a través de la palabra.
- c) *Ruray* (hacer, accionar, actuar) se representa por las manos. Es el canal que conduce a hacer bien las cosas, a llevar adelante un proyecto que está en mente. Correspondería a la acción para configurar el bien común.
- d) *Kuyay* (corazonar, amar, sentir, dar) está representado por el corazón (*shunku*) donde se expresa la realización del amor, la ternura, la felicidad, el bienestar, la armonía, la conclusión de una obra, el dar y recibir.

Estos cuatro momentos propician la realización de un *alli kawsay*, que podría incluso progresar hasta un *sumaymana*

kawsay. La progresión y cambios de niveles desde *alli kawsay* hasta el *sumaymana kawsay*, se la puede entender a través de la comprensión de la estructura de la lengua kichwa, en donde el uso de determinadas palabras o partículas gramaticales, ayudan a denotar esos grados variados o matices de una realidad en la que desaparecen los polos radicales y, más bien, aparecen en el medio una amplia gama de estados de una realidad.¹²⁶ De esta manera, el *allí kawsay* puede ir progresando en su nivel de felicidad y armonía a través del *sumak kawsay* o expandirse hacia el *sumaklla kawsay* que denota que el progreso del bienestar va avanzando. Sigue luego al *sumak-sumak kawsay*, que, al repetir el adjetivo, da la idea de una vida estable, y expresa la seguridad, el vivir alegre, vivir feliz, vivir dignamente, sin carencias ni opulencias, una vida en equilibrio. Al agregar la partícula *-pacha* al adjetivo y construir el *sumakpacha kawsay* se da el matiz necesario para indicar un estado de plenitud de la vida, llena de alegría, estabilidad, en la que se subrayan los cambios que van llegando a la perfección. En este grado, nos (se) encontraríamos completamente satisfechos; se habría cumplido lo acordado: una sociedad justa, equilibrada e intercultural. Y, finalmente, se concluye con el *sumaymana kawsay*, que está afectado por el uso de la negación *-mana*, y que enuncia la plenitud de la satisfacción de la vida, es decir que ya no hay más felicidad, no hay más bienestar, no hay más equilibrio en la vida del que se está experimentando en el momento. Es haber llegado al término del gran recorrido a lo largo del *kapak ñan*, donde las mayores aspiraciones se han cumplido con justicia, con rectitud y mesura, y la persona se halla satisfecha de sus actos. Es donde ya se podría ver una sociedad perfecta, donde no caben cosas que hagan daño o que alteren el equilibrio y el bienestar; por tanto, se entendería que se vive en una sociedad única.

Este esfuerzo de entender el camino al bienestar a partir del *alli kawsay*, pero sobre todo transitar por el *sumak kawsay*

¹²⁶ De la Torre Amaguaña, Op. cit. p. 20-22.

hasta llegar al *sumaymana kawsay*, lo podríamos resumir con la expresión *umaka yuyakun*, *shimika rimakun*, *makika rurakun*, *shunkuka kuyakun*, que solíamos escuchar frecuentemente a nuestros (los) antepasados y que decían *shimika rimakun*, *makika rurakun* (mientras se habla continúa la acción), como un aliento para concluir responsablemente una actividad. Y por ello que la traducción de toda la cadena de pensamientos expresada en la frase enunciada al inicio de este párrafo sería: mientras la cabeza piensa, la boca habla, las manos trabajan y el corazón da estabilidad emocional, afecto, ternura, amor lo cual ayuda a concluir una acción con esmero, satisfacción y felicidad. De esta manera podemos ver que *kuyay*, el corazonar apenas es una pieza del conjunto de acciones que propician los distintos estados de *sumak kawsay*.

Pero el corazonar, la ternura, el afecto expresado por el verbo *kuyay* y su órgano representante, el corazón, también lo podemos encontrar en actos de la vida cotidiana y de sanación. Por ejemplo, cuando decimos *shunkullina*, que traducido literalmente significaría cobijar al corazón, volver a reunir al corazón, y equivale al desayuno, al dar ánimo, sostén y vitalidad a nuestro cuerpo. Es decir que el cuerpo después de haber ayunado por más de doce horas, después de la última comida del día anterior, pasada la noche, hay que volverlo a sacralizar en el momento del des-ayuno y precisamente por ello, el primer alimento del día se llama *shunku-lli-na*. Lingüísticamente equivaldría a *shunku*, corazón; *-lli*, envolver, cobijar, dar protección, generar calor, cubrir; volver a la vida, colocar parejo con algo, es decir, equilibrar o calibrar algo y la partícula *-na* que le da la característica de sustantivo, es decir la comida, el desayuno.

Por otro lado, tenemos como palabra mágica la expresión *shunku-shunku*, usada por el *yachak* en los actos rituales de curación de las enfermedades del espanto. Él es quien domina el campo de los saberes y la experiencia, de la sabiduría y del conocimiento. Su nombre se configura desde una palabra que está compuesta de la raíz verbal *-yacha*, equivalente a conocer, saber, practicar, guiar, dirigir, curar,

equilibrar y de la partícula *-k* que caracteriza al ejecutor de una acción. En su dominio está el conocimiento de la medicina natural, por ser quien conoce a profundidad de los misterios de la naturaleza, del contacto con las fuerzas sobrenaturales, y de la vida. *Shunkuman apana*, otro derivado de *shunku*, literalmente significa llevar al corazón, pero esto lo que quiere decir que hay que pensar también con el corazón, antes de actuar. Es decir que cualquier decisión que se tenga que tomar debe anidarse inicialmente en la cabeza, pero sin dejar de estar conectado con el corazón, cumpliéndose así el camino del co-razonar. Por eso que, inclusive, de modo coloquial solemos decir que hay que seguir las corazonadas, el *shunkuman apana*, antes de tomar alguna decisión.

Con esta sistematización de *kuyay* hemos querido verbalizar la sabiduría del corazón (*shunku*) que provoca actos de conocer en donde los afectos no están reñidos de la razón sino son parte de la misma acción. Con ello se ha buscado enriquecer la vida para que junto al *tinkuy* se provoque un *yanantin* (el encuentro, la concordia, el entendimiento, los acuerdos, las alianzas, la paz) con afecto y ternura, donde los opuestos no aparezcan para exterminarse sino para construirse y generar el *achik pachakutik*, como promesa de un vivir bien.

VIII. Conclusión

El interés en sistematizar nuestras (las) voces indígenas se origina en la certeza que allí se albergan bienes que pueden acompañar la búsqueda de nuevos sentidos de la vida en un contexto de crisis civilizatoria y de nuestra relación con la naturaleza. A lo largo de este texto se ha subrayado maneras de conocer de los y las *runas* kichwas de la sierra norte de Ecuador que pueden alimentar esta búsqueda, desde la experiencia pública y cotidiana. Estos actos de saber los hemos concebido como una política de visibilización y reconocimiento de formas de existencia particulares. El *yachay tinkuy* y el *kuyana* nos proporcionan

un acceso a las luchas políticas y culturales gestadas por los pueblos y nacionalidades del Ecuador desde mediados del siglo XX.

El *tinkuy* de saberes generó la convergencia y confrontación de los saberes de los pueblos indígenas con los conocimientos dominantes. Esta confrontación permitió la inversión de la comprensión de la realidad no desde el pensamiento dominante sino desde la realidad imperante entre los pueblos originarios, estableciendo de esta manera, por ejemplo, el estado plurinacional en reemplazo del estado uninacional; la educación intercultural bilingüe en lugar de la educación asimilacionista y castellanizante; el bilingüismo a contrapelo del monolingüismo para la comunicación y la educación; la conservación de la naturaleza en lugar de su explotación y destrucción sistemática. Surgieron conceptos como la autodeterminación, la autonomía de los pueblos, la sociedad intercultural, la plurinacionalidad y el *sumak kawsay* como nuevos o renovados paradigmas de la vida, que confrontan y luchan contra el colonialismo y neocolonialismo, el racismo y la xenofobia, el desarrollismo y la explotación irracional de la naturaleza. El *sumak kawsay* propugnado desde el pensamiento de los pueblos kichwas retoma y recrea el sentimiento ecológico de la plenitud de la vida como horizonte de la humanidad en contraposición a la destrucción de nuestra madre tierra y de su vida.

El *kuyay* como otra coordenada del conocer nos remite a maneras complementarias de afrontar los saberes para la vida. En este sentido hemos propuesto que conocer con la cabeza y el corazón es un único acto que prescinde de la separación entre razón y emoción. El corazonar va tejido con el deseo, el hablar y el hacer; conecta el corazón con la cabeza, la boca y las manos, dejando en claro las múltiples implicaciones del pensamiento. Esta entrada al corazón, a las emociones obliga a reconocer nuevos nichos de producción de saberes y formas de convivencia de la razón y el corazón abriendo líneas de transformación y de alianzas como parte del *yanantin*.

El *tinkuy* y el *kuyay* son actos inscritos en una ontología política no sólo porque dan cuenta de diferencias respecto a otras maneras de vivir, según lo propone Arturo Escobar¹²⁷, sino también porque subrayan la dimensión política del acto de conocer desde modos de existencia diferenciados. En este actuar político hemos subrayado la lucha, la convergencia y el corazonar. Se propone así un *yanantin* como acto diplomático que nos abre el camino a las convergencias, no para borrar las diferencias, sino para subrayarlas y propiciar un diálogo entre modos de existencia diversos. Este ha sido un ejercicio en clave indígena; en clave de re, parar re-construir, re-sistir, re-inventar, re-nacer, re-vivir, re-definir, re-humanizar, re-descubrir y re-unificar el conocimiento que, por siglos, se ha mantenido indiferente y haciendo un desdén a todo lo que fuera *runa*. Intentamos generar un *pachakutik* académico, transformador¹²⁸.

¹²⁷ Arturo, Escobar, "Cultura y diferencia: la ontología política del campo de cultura y desarrollo". *Wale Keru*, n° 2, 2012, pp. 7-16.

¹²⁸ Re-unificación como acto de reconocimiento de las diversidades. Nunca será un proceso de r(e) unificación para homogeneizar epistemes o grupos humanos, como ha venido haciendo el proyecto civilizatorio occidental; sino que más bien lo que se trata es que en ese gran crisol de diversidades todas las diferencias sean tratadas como "seres humanos" o sea *runas*, que sintamos una nueva manera de estar unidos como seres humanos.

Geo-grafías decoloniales y el pensamiento femenino indígena. Tejiendo y modelando resistencias y re-existencias en la Amazonía Ecuatoriana

Maria Luiza de Castro Muniz
Angélica María Cárdenas Piedrahíta

I. Introducción

La última Constitución de Ecuador (2008) reconoce la interculturalidad y la plurinacionalidad como líneas maestras en la conducción de este país. A su época, pasados casi diez años, esto ha representado un logro memorable de las reconocidas ‘nacionalidades’ indígenas y afro, apuntando hacia cambios paradigmáticos y ejemplares marcados por el propagado principio filosófico del *Sumak Kawsay*/ Buen Vivir. El término Kichwa, que encuentra sus análogos en otras culturas ancestrales y cosmovisiones no occidentales, ha sido aglutinado en el proceso de la ‘Revolución Ciudadana’ conducida por el expresidente Rafael Correa (2007-2017). Este proceso queda marcado, entre otras cosas, por la construcción de una larga carretera, pavimentada por el discurso conciliatorio entre la “nueva época” extractivista y un supuesto Buen Vivir, un “Buen Vivir de Estado”.¹²⁹

La idea de hacer convergir el “desarrollo” económico con los principios filosóficos y epistemológicos del *Sumak Kawsay* se sostuvo bajo la garantía, ofrecida por el Estado, de la más igualitaria redistribución de los beneficios

¹²⁹ Cf. Muniz, Maria Luiza de Castro. A busca pela palavra roubada: estratégias de comunicação e articulação de povos e nacionalidades indígenas na Amazônia equatoriana. Brasília, 2016, 509 p. Tesis Doctorado en Sociología. Universidade de Brasília, En línea <http://xurl.es/vewfy>

socio-económicos advenidos principalmente de la economía extractivista petrolera y de la mega minería. Sin embargo, pese a los datos oficiales, se vio un crecimiento continuado de la economía anclada en recursos no renovables y de alto impacto socio-ambiental. La región Amazónica, tras años de exploración petrolera predatoria, tuvo que enfrentarse, desde el año 2012, con el proyecto de ampliación de la frontera extractiva hacia la región Centro-Sur, en las Provincias de Pastaza y Morona Santiago. Además, territorios que de cierto modo permanecían resguardados, fueron incluidos en el nuevo mapa de la XI Ronda Petrolera, con sus veintidós bloques, así como el Parque Nacional Yasuní.

Desde agosto de 2013, el gobierno ha anunciado el fin de la Iniciativa Yasuní-ITT, en el Bloque 43, presentado al mundo como un lugar libre de exploración, cuya mega biodiversidad sería reservada a las futuras generaciones. La ausencia de alternativas pos-petroleras en el horizonte de la ‘Revolución Ciudadana’, puso fin a este “horizonte de expectativas”.¹³⁰

En este contexto, encontramos dos nacionalidades (Waorani y Kichwa) con experiencias distintas en lo que se refiere al histórico de la industria petrolífera sobre sus poblaciones, costumbres, comunidades, territorios y territorialidades, temporalidades, corporalidades, idiomas, “sentipensares”,¹³¹ corporalidades, espacialidades, etc. Es decir, presentamos en este capítulo el “pluriverso”¹³² femenino amazónico ecuatoriano, que abraza distintos

¹³⁰ Reinhart, Koselleck, Futuro pasado: contribuição à semântica dos tempos históricos. Traducción del original en alemán por Wilma Patrícia Maas y Carlos A. Pereira, Rio de Janeiro, Contraponto, Ed. PUC-Rio, 2006. p. 319.

¹³¹ Orlando, Fals Borda, *Antología - Una Sociología Sentipensante para América Latina*, Bogotá -Buenos Aires, Siglo Hombre Editores/CLACSO, 2009, p. 492.

¹³² Arturo, Escobar. *Sentipensar con la tierra: Nuevas lecturas sobre desarrollo, territorio y diferencia*, Medellín, Ediciones UNAULA, 2014, p. 184.

‘saberes-haceres’ tejidos y moldeados en procesos de resistencias y re-existencias.¹³³

El logro memorable antes mencionado, se ha convertido en un proceso/proyecto en disputa. Tratase, como veremos, de una disputa que resuena en los diversos espacios y momentos de la vida comunitaria, “casa adentro” y “casa afuera”¹³⁴. Es decir, operando valores propios a través de la memoria, de la oralidad y de la ancestralidad (“casa adentro”) como, de igual manera, las performances y estrategias (“casa afuera”) para visibilizar, provocar y “agrietar” estructuras e instituciones, actuando en un tiempo dentro-fuera-contra el Estado.

De este modo, los prefijos (‘pluri’ e ‘inter’) son cuestionados desde la cotidianidad de un pensamiento impreso y expreso, por así decirlo, con otros tintes y desde “geo-grafías”¹³⁵ otras. Cuando mencionamos un pensamiento indígena femenino enfocamos nuevos territorios epistémicos transversales a lo que fue nombrando como “entronque patriarcal” por representantes del feminismo comunitario aymara de Bolivia¹³⁶.

Abordamos, además, nuevas formas de significar nuestro estar-en-el-mundo, nuevas grafías sobre, desde y con la tierra. Sobresalen el trabajo con el barro, realizado por

¹³³ Adolfo, Albán Achinte, *Más Allá de la razón hay un mundo de colores: Modernidades, colonialidades y reexistencias*, Santiago y Cuba, Casa del Caribe, Editorial Oriente 2013, p. 271.

¹³⁴ Catherine, Walsh y Juan, García Salazar, “Memoria colectiva, escritura y Estado: prácticas pedagógicas de existencia afroecuatoriana”, *Revista Cuadernos de Literatura*, vol. 19, n. 38, Pontificia Universidad Javeriana, 2015, pp. 79-98.

¹³⁵ Carlos Walter, Porto-Gonçalves, “Da geografia às geo-grafias: um mundo em busca de novas territorialidades”, Ana Ester, Ceceña y Emir Sader (coords.), *La Guerra Infinita. Hegemonía y terror mundial*, Buenos Aires, CLACSO, p. 226.

¹³⁶ Julieta, Paredes, *Hilando Fino: Desde el feminismo comunitario*, 2. ed. México, Cooperativa El Rebozo, 2013, p. 125. Ver también: Francesca, Gargallo, *Feminismos desde Abya Yala: Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*, Ciudad de México, Editorial Corte y Confección, 2013, p. 271.

las *mujeres* del Pueblo originario Kichwa de Sarayaku y el tejido de chambira, elaborado por la Asociación de Mujeres Waorani de la Amazonía Ecuatoriana (AMWAE), especialmente alrededor del Parque Yasuní. Enfocamos, por lo tanto, dos ejemplos claves de reflexión en torno al conocimiento femenino indígena, que en los últimos años ha posicionado su sentir-pensar-saber-hacer, como estrategia de re-acción y re-afirmación frente a las economías mega extractivas en la Amazonía ecuatoriana.

Empezamos destacando algunas especificidades en el proceso histórico vivido por cada nacionalidad originaria indígena. En la secuencia, enfatizamos las resistencias tejidas “casa-afuera” por las Mujeres Waorani, pasando posteriormente a las grafías *otras* y re-existencias de las Mujeres Sarayaku “casa-adentro”. Así, resaltamos dos espacios-tiempos donde se reproducen los “sentipensares” de las mujeres amazónicas, compartidos con las investigadoras a través de metodologías-pedagogías de escucha y horizontalización de saberes¹³⁷.

¹³⁷ Las investigaciones que dieron origen a este capítulo se basaron por una parte en ‘los encuentros de confianza’ propuestos por Silvia Rivera Cusicanqui y ‘el interaccionismo conversacional’ analizado por Olver Quijano, dos rutas metodológicas complementarias, orientadas a construir la investigación desde la experiencia. Cf.: Quijano Valencia, Olver. “La conversacion o el ‘interaccionismo conversacional’. Pistas para comprender el lado oprimido del(os) mundo(s).”, Calle 14: *Revista de investigación en el campo del arte*, Vol. 11, N°. 20, Universidad Distrital Francisco José de Caldas, 2016. Ver también: Cusicanqui, S.R. “El potencial epistemológico y teórico de la historia oral: de la lógica instrumental a la decolonización de la historia.”, *Revista Temas sociales*, UMSA, 1987. Además, trabajamos con la “pedagogía de la pregunta”, de Paulo Freire y la “pedagogía de la escucha”, de Lerskendorf. Cf: Freire, Paulo; Fagundez, Antonio. *Por uma pedagogia da pergunta*. Rio de Janeiro: Paz e Terra. 1985; Lenkersdorf, Carlos. *Aprender a escuchar: Enseñanzas maya-jolabales*. México DF: Plaza y Valdez, 2008. 165 p.

En fin, esperamos aportar a los estudios sobre modernidad / de-colonialidad¹³⁸, evidenciado *agrietamientos*¹³⁹ fronterizos al racionalismo individualista, al conocimiento lineal, y a los patrones patriarcales vigentes en el capitalismo, sistema que niega la existencia de lo comunitario y del conjunto de saberes transmitidos desde la tradición oral. A partir de las geo-grafías *otras*¹⁴⁰ presentadas –desde los tejidos elaborados en la fibra de chambira o las narrativas trazadas en el barro, por ejemplo– avanzamos en el sentido de un pensamiento que, si no confronta directamente, al menos tensiona en diversos momentos los límites de los binarismos: cultura y naturaleza; masculino y femenino; saber escrito y saber no escrito; blanco y no blanco; razón y emoción / cuerpo / territorio.

II. Dos territorios, dos históricas, algunos senderos

La historia del contacto Waorani con la civilización occidental envuelve un trípode: misiones evangélicas–

¹³⁸ Walter, Mignolo, *The Darker Side of Western Modernity: Global Futures, Decolonial Options*, London & Durham, Duke University Press, Latin America Otherwise, 2011, p. 408.

¹³⁹ Catherine, Walsh, “Notas pedagógicas desde las grietas decoloniales”. *Revista E-misférica*, 11, vol. 1, Instituto Hemisférico de Performance e Política, 2014. En línea: <http://xurl.es/aw6lb>. Accedido el 25 feb. 2016.

¹⁴⁰ Este abordaje está basado en el “paradigma otro” abordado por Mignolo. Este “surge de la toma de conciencia y del análisis de la colonialidad del poder en el que se asentó, dominante y explorador, el proyecto de la modernidad. Por eso, si la modernidad es un proyecto incompleto, ya no podrá completarse en el terreno de la modernidad misma, sino desde el terreno de la descolonización, eso es, desde la perspectiva abierta por el “descubrimiento” de la colonialidad. Reconocemos las grafías *otras* como aportes a esta perspectiva, en el caso aquí analizado, tejidas y moldeadas por las mujeres indígenas en sus territorios. Cf.: Mignolo, Walter. *Historias locales / diseños globales: Colonialidad, conocimientos subalternos y pensamiento fronterizo*. Madrid: Ediciones AKAL. 2003. p. 49.

empresas transnacionales petroleras-Estado. Este último, ha dejado en las manos de las misiones evangélicas y católicas los proyectos pedagógicos de educación bilingüe, parte de un proceso de “modernización” e integración de los pueblos y nacionalidades indígenas amazónicos a la “vida nacional”. Los Waorani son comúnmente caracterizados como los últimos “civilizados”, conocidos anteriormente como “aucas” (sin alma o salvajes, en Kichwa) hasta el renombramiento dado por los propios misioneros (Hua = humano, gente). El proceso de “pacificación” del pueblo Waorani representaría un ventajoso desplazamiento territorial y epistemológico que ayudaría posteriormente a fortalecer los mitos de la tesis de las “tierras baldías” y de la necesidad de una “ocupación productiva” en la región Amazónica. Estos mitos eran ratificados por la idea de defensa a la “soberanía nacional”.

Estas políticas abrieron espacio para los pioneros de la colonización agrícola, los mestizos y los pueblos negros de los Andes y de la Costa, así como para las familias Kichwas y Shuaras en busca de tierras vírgenes¹⁴¹. En la legislación de la época, las llamadas tierras baldías eran aquellas que carecían de títulos de propiedad, lo que autorizaba el despojo de territorios ocupados ancestralmente por pueblos originarios, especialmente en la región amazónica. Sólo a partir de la Constitución de 1998, se reconocen, entre los derechos colectivos, el derecho al mantenimiento de “la posesión ancestral de las tierras comunitarias y a obtener su adjudicación gratuita, conforme a la ley” (Artículo 84).

Por lo tanto, hasta constituirse como nacionalidad Waorani, la misma al contrario del Pueblo Kichwa de Sarayaku, atravesó varias décadas bajo un “proyecto petrolero civilizatorio” paternalista y clientelista¹⁴² asociado al proyecto pedagógico conducido por el Instituto Lingüista

¹⁴¹ Laura, Rival, *Transformaciones Huaorani: Frontera, Cultura y tensión*, Quito, Universidad Andina Simón Bolívar, 2015, p. 336.

¹⁴² Trujillo Montalvo, *Salvajes, civilizados y civilizadores: La Amazonía ecuatoriana el espacio de las ilusiones*, Quito, Ediciones Abya Yala, 2001, p. 100.

de Verano (ILV), un grupo religioso bautista, financiado por Nelson Rockefeller y petroleras que hacían parte del patrimonio del mega empresario.¹⁴³

El proceso supuestamente ‘pedagógico’ y ‘evangelizador’ de pacificación, en verdad, ha incluido nuevos elementos conflictivos, desbordando en matanzas violentas entre los habitantes de las comunidades Waorani, empleados de las empresas petroleras y pueblos aislados (Taromenani y Tagaeri), cada vez más presionados entre los vacilantes límites de la Zona Intangible del Yasuní.

Según, Laura Rival, “el *nanicabo*¹⁴⁴ representa una interesante elaboración de un lado de la biopolítica amazónica, que fusiona diariamente la producción sociológica y la reproducción biológica”.¹⁴⁵ La antropóloga se refiere a una combinación única de comunismo y autonomía personal que caracteriza a los Waorani. Sin embargo, el territorio Waorani es un espacio, con distintas intensidades, inmiscuido en las prácticas y lógicas de las industrias petroleras. En ciertas zonas, el territorio¹⁴⁶ se

¹⁴³ Cf. Colby, Gerard e Denet, Charlotte. *Thy Will Be Done: The Conquest of the Amazon: Nelson Rockefeller and Evangelism in the Age of Oil*. Nova York: Harpercollins. 1995. 960 p. Ver también: Walsh, Catherine. “El desarrollo sociopolítico de la educación intercultural bilingüe en el Ecuador,” revista *Pueblos Indígenas y Educación*, julio-diciembre, Abya-Yala/EBI/ GTZ, pp. 99-164. 1994.

¹⁴⁴ El “*nanicabo*” es asociado por Rival (2015) al término “casa comunal”. El ecólogo Eduardo Pichilingue resaltó a su vez (Comunicación informal, 07. Ago. 2017) las diferencias entre el *onco* (casa), la construcción, y el *nanicabo* (hogar). Este último corresponde a un clan determinado, de modo que lleva el nombre del miembro casado más viejo del grupo, siendo hombre o mujer. Ver también: Rival, Laura. *Hijos del Sol, padres del jaguar, los Huaorani de ayer y hoy*. Quito: Abya-Yala Ediciones, 1996. 541p.

¹⁴⁵ Rival, Op. cit. p. 199.

¹⁴⁶ Es importante intercalar una observación sobre la nacionalidad Waorani y cada nacionalidad entenderá y vivenciará como lógica comunitaria. La lógica Wao es originalmente distinta de la sociedad “nacional”. En el ámbito de los clanes Waorani está demarcada la presencia de un “líder ancestral”, diferente de una lógica más

encuentra bastante contaminado, no solo por desechos de la industria, sino por las variaciones en la ocupación del lugar y por rupturas más o menos profundas en las dinámicas comunitarias. Cazadores y recolectores innatos, los Waorani fueron sometidos al sedentarismo por los misioneros y petroleras. Restringiendo su tránsito por el vasto y abundante territorio, ellos pasan a enfrentarse con la lógica de la escasez. A este punto regresaremos en el próximo tópico.

Más al sur de la Amazonía ecuatoriana, al interior del Territorio Indígena de Pastaza (TIP), circundado por el río Bobonaza, se encuentra el Pueblo Originario Kichwa de Sarayaku. Este es reconocido entre las nacionalidades indígenas del Ecuador, y a nivel internacional, por los procesos de resistencia que han emprendido en defensa de su territorio ante la invasión petrolera. Sin lugar a dudas, esta reacción descende del ejemplo de sus mayores, quienes desde tiempos pasados lucharon por su lengua, su saber y su territorio. Sarayaku logró su fundación como pueblo reconocido legalmente gracias a la lucha que hace doscientos años emprendió la comunidad acompañada por el líder Ramón Gualinga, liderazgo que en la actualidad continúa la organización de gobierno nombrada Tayjasaruta, reconocida legalmente en 1979¹⁴⁷ por el Gobierno Ecuatoriano.

Las formas de ocupación, uso y organización del territorio, inicialmente fueron dadas, por el cultivo de la chakra, una labor que hace parte del conocimiento femenino,

occidental, vivenciada dentro de las organizaciones indígenas en general, con presidentes electos periódicamente. Hablamos de lo comunitario comprendiendo la diversidad presente en el término, de modo que los Waorani no son comunitarios como los Kichwas de la Sierra, por ejemplo. Agradecemos a contribución del ecólogo Eduardo Pichilingue (Comunicación informal, 26 jul. 2016) en este tema, y asumimos las responsabilidades por el contenido aquí expreso.

¹⁴⁷ Sarayaku Surcando cielos de la selva viva, *Historia*, (<http://www.aerosarayaku.com/historia.htm> Acceso el 2 agosto 2017).

el cual es transmitido de madres a hijas. De esta manera, en el momento en el que la pareja decide formar su huasi (hogar) hereda de los padres la chakra y, en ella, la mujer o warmi (en Kichwa) asume el compromiso de cuidar la tierra, sembrarla y dejarla descansar para el próximo cultivo. Es decir, las formas de habitar el territorio están unidas al crecimiento de los ayllu (familia). Vale decir que la habitabilidad del territorio está definida por el surgimiento de nuevo(s) huasi y en el cuidado de este último está inmerso el cuidado del territorio. Extendidas a lo largo del territorio están las chakras, distribuidas en los siete centros poblados de Sarayaku: KaliKali, Sarayakillu, Chontayaku, Shiwakucha, Maukallacta, Kushillu Kashi y Sarayaku Centro.¹⁴⁸ En ellos se asientan los 1.200¹⁴⁹ Sarayakuruna.¹⁵⁰

El proceso de reafirmación de su cultura y presencia en el territorio ocurre en gran parte desde la palabra. Es un acto permanente, constituye una vía para transmitir su cosmovisión y a la vez una forma de fortalecer su propia lengua: el Kichwa. Así, los mayores cuidan que los más jóvenes y pequeños conozcan el surgimiento de Sarayaku Llakta:

Los ancianos cuentan que el pueblo de Sarayaku descende de los pumas y de los árboles. Nuestros antepasados, que se transformaban en pumas, eran los Tayak, sabios de la selva, quienes desde Yakumaman (los ríos grandes como el

¹⁴⁸ Angélica María, Cárdenas Piedrahíta, *Sentidos y significados en la práctica cerámica de la mujer Sarayaku*. Quito, 2017, 124 p. Tesis (Maestría en Estudios de la Cultura. Mención en Artes y Estudios Visuales). Universidad Andina Simón Bolívar, Sede Ecuador. Área de Letras y Estudios Culturales, <http://hdl.handle.net/10644/5530>.

¹⁴⁹ Cárdenas, Op. Cit. p. 43.

¹⁵⁰ Runa, expresión kichwa que, traducida al idioma español significa *persona*, es decir, que la expresión *Sarayakuruna* significa *persona(s) de Sarayaku*. Asimismo, la expresión *Llakta* significa *pueblo*, en tanto *Sarayakuruna Llakta*, hace referencia a *la(s) persona(s) del pueblo de Sarayaku*.

Amazonas o el Marañón) surcaron por las vertientes de los ríos Pastaza, Napo, y Bobonaza, bautizando los lugares que recorrían. Uno de esos lugares fue Sarayaku. Lo llamaron así, Río de Maíz, porque en sus visiones, mediante el ritual del Ayawaska, los Tayak vieron que de río arriba en la bocana del actual Sarayakillu, descendían mazorcas de maíz.¹⁵¹

La presencia de los sabios se ha mantenido como algo fundamental en la comunidad. Su voz es escuchada por el consejo de gobierno y transmitida en cada asamblea como un acto de respeto y confianza hacia los mayores que guían al pueblo a partir de su comunicación con los seres superiores, presentando rutas para resguardar su cultura y proteger su Llakta.

A lo largo de la historia, la cosmovisión de los Sarayaku se ha visto amenazada, mas no ha desaparecido; las luchas que tuvo y, aún hoy, sigue enfrentando, son muestra de su resistencia como pueblo, inicialmente ante la dominación física y espiritual que ejercieron las misiones católicas, como lo fue la “Misión Católica de Canelos”.¹⁵² Su presencia no solo implicó un parcial sometimiento del ser, también fue un poder impuesto que, aun hoy tiene lugar en la plaza central de Sarayaku, donde está situado el templo católico.

Las empresas misioneras en general, buscando difundir un conocimiento y una espiritualidad por completo ajenos a la forma de habitar y ser con/en el territorio ancestral indígena, consideraron a los Kichwas – y a los demás pueblos/ nacionalidades indígenas – como portadores de “una cualidad subhumana”,¹⁵³ en tanto sus prácticas y creencias eran distintas.

¹⁵¹ Cárdenas, Op. Cit. p. 45.

¹⁵² Sacha runa, Norman Whitten, *Etnicidad y adaptación de los quichua hablantes de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Abya-Yala, 1987, p. 27.

¹⁵³ Silvia Rivera Cusicanqui, *Violencias (re) encubiertas en Bolivia*, La Paz, Piedra Rota, 2010, p. 26.

Sin embargo, como se vio en el caso Waorani, no hubo rechazo ante la riqueza de la Amazonía, que siempre ha sido un atractivo, llevando a la explotación de mujeres, hombres y del propio espacio geográfico.

La respuesta de los Kichwas ha sido de resistencia. Su historia deja ver cómo en el pasado emprendieron rutas de conocimiento compartido hacia la zona sur de la Amazonía, donde el intercambio de bienes inevitablemente creó lazos entre los pobladores de la región dando origen a un pensamiento comunitario, del cual las mujeres Sarayaku heredaron el saber-tejido para la elaboración de la cerámica “casa adentro”, un conocimiento que –aunque afectado por los contactos con la cultura occidental– todavía constituye un acto de reafirmación del ser mujer, de su cultura y su cosmovisión.

En este sentido, la proclamación de los Sarayakuruna como un solo pueblo, es un acto de reafirmación permanente, frente a las nacionalidades fronterizas, a las empresas petroleras y al propio Estado. La empresa Compañía General de Combustibles (CGC), en 2002, hizo una incursión al territorio Sarayaku, sin autorización de la comunidad. La empresa buscaba dar inicio al proceso de explotación, contando con el aval del Gobierno de Ecuador y la presencia de fuerzas militares.

Esta historia es narrada con orgullo por los miembros de Sarayaku. De hecho, fue un momento clave, cuando se hizo visible “casa afuera” la fuerza de las mujeres Sarayaku, quienes bloquearon el paso a los militares. Decían: “... la tierra es del estado, pero el estado somos nosotros, señores [...] el pueblo es el que manda [...] no respetan a la tierra que es nuestra madre, [...] por favor respeten a las comunidades, [...] sus riquezas, su manera de vivir tranquila”.¹⁵⁴ Expresidente de la Conaie y líder indígena

¹⁵⁴ Soy defensor de la selva (documental). Dirigido por Eriberto Gualinga. Producido por Acción Creativa. Interpretado por el Pueblo Kichwa Sarayaku. 2003. (En línea: <https://www.youtube.com/watch?v=nnLvVNnUmnY>).

nacionalmente reconocido, Marlon Santi ha narrado la historia, que se hizo emblemática tras su desenlace.¹⁵⁵

Mira, las mujeres para intervenir no se fueron así con lanzas, ¿no? Hicieron una guerra psicológica. Aquí se camina con sueños y con los yachays [sabios]; por ejemplo, en el bosque que suene allá una voz, que suene acá una voz: a ti te va a dar un terror. Ellas [las mujeres Sarayaku] manejaron bastante la psicología, del miedo y manejaron también lo espiritual. Dicen que, cuando llegaron, los soldados estaban todos dormidos. (...) el ejército indígena es muy reconocido porque en la selva hay procesos de hacer dormir, amortiguarle a la persona, cantarle para que se amanse, todo... con esas cosas, ya a la madrugada es la hora donde más sueño tiene, es la hora de intervenir.

¹⁵⁵ Entrevista realizada por Marina Santos, Carmen Seco y por la autora María Luiza Muniz, en noviembre de 2014, durante wayusa upina (toma del té de wayusa), en la comunidad Sarayaku. Vale subrayar que la victoria de Sarayaku en este caso fue aún más emblemática. En 2003, el “Caso Sarayaku” llegó a la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) de la Organización de los Estados Americanos (OEA) después de casi una década de lucha contra el Estado ecuatoriano y la empresa petrolera CGC, de origen argentino. Ambos firmaron un contrato para la exploración del Bloque 23, sin la “consulta libre, previa e informada” al pueblo Kichwa, según prevé la Convención 169 sobre Pueblos Indígenas y Tribales en Países Independientes de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), aprobada en 1989. Con el apoyo del Estado Ecuatoriano, fueron enterrados explosivos a fin de retomar exploraciones sísmicas en la región. En octubre de 2014, cumpliendo la sentencia de 2012 emitida por la CIDH, el Estado ecuatoriano fue condenado a pagar una indemnización de noventa mil dólares por violar los derechos a la propiedad comunal. Cuatro ministros y ministras del gobierno de Correa y el Procurador General del Estado fueron hasta Sarayaku a disculparse por los abusos cometidos entre 2002 y 2003. El evento tuvo amplia cobertura de la prensa nacional e internacional, pero no impidió que el mismo gobierno licitase bloques petroleros de la XI Ronda, incluyendo el territorio Sarayaku (Bloque 74) e impulsando divisiones intracomunitarias con relación al tema petrolero. Cf.: MUNIZ, Op. Cit. Pp. 253-258.

El pueblo de Sarayaku estaba mejor preparado para enfrentar el trípode misiones-petrolera-Estado, especialmente por un histórico distinto de con-vivencia en/con el territorio. Aun así, tras los *a-cercamientos* y desplazamientos –epistemológicos y geográficos– representantes de los Waorani lograron trazar algunos senderos de resistencia, a veces poco comprendidos o no tan visibles bajo un complejo escenario de negociaciones trabadas desde espacios saturados por la exploración petrolera.

III. Las mujeres Waorani y sus saberes tejidos 'casa-afuera'

En 2014, la AMWAE fue reconocida por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) como mejor ejemplo de conservación y desarrollo de comunidades entre 1.831 organizaciones de todo el mundo. Curiosamente, el origen de la AMWAE tuvo el apoyo de la transnacional petrolera Repsol, en 2003, cuando las mujeres Waorani iniciaron un proceso organizativo a nivel territorial, articulando decenas de comunidades. En 2004, impulsadas por el proyecto CAIMAN (promovido por la Agencia de Estados Unidos para el Desarrollo Internacional-USAID / Ecuador) y con el apoyo técnico de la Fundación Cantárida, las mujeres trazaron colectivamente su plan estratégico, hasta que en el año 2005 lograron que el Estado reconociera jurídicamente al Consejo Nacional de Mujeres (CONAMU). Según el documento expedido en 2007 por USAID, la “creación de AMWAE es probablemente una de las mayores conquistas del proyecto CAIMAN en el área de fortalecimiento institucional”.¹⁵⁶

“Era muy duro para mí”, contó Manuela Ima, antigua presidenta (2010-2014) de la AMWAE, al recordar los

¹⁵⁶ Chemonics International Inc. Caiman Biodiversity Conservation in Indigenous Areas. Marzo 2004. (Disponível em: <http://pdf.usaid.gov/pdf_docs/PNADC455.pdf>)

primeros contactos con comunidades cuyas familias estaban siendo informadas sobre la generación de ingresos para las mujeres Waorani. “Un día quiero hablar con hombres y mujeres”. Ella recuerda cómo tuvo que negociar con la empresa petrolera la posibilidad de tener un espacio de tiempo para poder reunir a todos los miembros de las comunidades, inicialmente contrarios a las “alternativas” presentadas frente a una realidad transformada por la industria petrolera. “Yo hablé en propio Waorani”¹⁵⁷, cuenta Manuela que, inspirada en la vida de la misionera evangélica Raquel Saint durante su infancia en Tiweno, sintió “un llamado para conocer quiénes son los Waorani y aprender a ser una líder”.¹⁵⁸

En 1990, la Waorani fue dirigente de las mujeres en la recién creada Organización de la Nacionalidad Huaorani del Ecuador (ONAHE), por invitación de su primer presidente Eguenguime Enkeri. Manuela afirma que, desde entonces, sus actividades le han permitido crear una red de contactos, con aliados externos, entre los cuales están instituciones públicas, organismos internacionales y organizaciones no gubernamentales con el compromiso de proteger a nuestros hermanos y hermanas no contactados.¹⁵⁹ Concluida su gestión frente a la presidencia de la AMWAE, Manuela dijo que seguiría caminando por el bosque, de comunidad en comunidad, realizando talleres de capacitación para las mujeres Waorani, recogiendo los 'frutos' (hechos a partir de la paja de chambira y del cacao), y promoviendo la interlocución constante “adentro” y “afuera”, entre familias y la asociación, cuya sede se

¹⁵⁷ Entrevista realizada por Maria Luiza Muniz, Puyo, 2 mai.2015.

¹⁵⁸ Ima Omene, Manuela. Saberes Waorani y Parque Nacional Yasuní: plantas, salud y bienestar en la Amazonía del Ecuador. Quito: Iniciativa Yasuní ITT / Ministerio Coordinador de Patrimonio / Ministerio del Ambiente / Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) / Fondo para el Medio Ambiente Mundial (FMAM). 2012. p. 53. En línea: <http://cort.as/-8e5B> Aceso el 05. Ago. 2017.

¹⁵⁹ Ima Omene, Idem., p. 54.

encuentra en el centro de la ciudad de Puyo. Así, Manuela nos presenta, desde su *agencia* con las mujeres de la AMWAE, una pedagogía de resistencia que teje “casa afuera”, con/desde el territorio Waorani, y partiendo de conocimientos ancestrales compartidos “casa adentro”, una “pedagogía-accionada y accionadora”.¹⁶⁰

La antropóloga Laura Rival nos da una dimensión del contenido ancestral mantenido por las mujeres Wao al destacar una clase curiosa de conocimientos etnobotánicos, con una “rica codificación de datos ecológicos completos en varios dialectos”, “pasada de generación a generación dentro de una sociedad marcada por guerras intensas”.¹⁶¹

El cultivo de la chambira – cuya paja se utiliza para la confección de collares, pulseras, bolsos y hamacas –, y el propio acto de tejer, bien como el cultivo del cacao (u otros cultivos) son partes de los saberes transmitidos dinámicamente “casa adentro”¹⁶², considerando la propia *chakra* o el *nanicabo* como extensión de este espacio.

Experiencias como la de la AMWE contribuyen para reflexionar sobre el pensamiento propio, originario, indígena en conexión con la cuestión de género. Si tomamos el escenario de la lucha anti-extractivista, vemos en el caso Waorani una disputa por protagonismo, en dónde queda evidente el rol de las mujeres frente a la patriarcalización del territorio explotado. Además, encontramos el agravamiento de conflictos intra e interfamiliares originados a partir de la distribución desigual de salarios (monetización), con la profundización de diferencias entre hombres y mujeres dentro de la comunidad; la masculinización del espacio con la llegada de trabajadores petroleros; el aumento en el consumo de alcohol y de alimentos traídos de afuera por un nuevo mercantil que sustituye el protagonismo del

¹⁶⁰ Wilmer, Villa, “La pedagogización de la oralidad en contextos de afirmación cultural de las comunidades negras del Caribe Seco colombiano”, *Cuadernos de Literatura del Caribe e Hispanoamérica*, 12, Barranquilla-Cartagena de Indias, 2010, p. 79.

¹⁶¹ Rival, Op. cit. p. 125.

¹⁶² Walsh, y García, Op. cit. pp. 79-98.

conocimiento femenino y anciano para el manejo de su chakra. A las transformaciones analizadas en estos territorios marcados por actividades mega extractivas, acrecientan la violencia doméstica y sexual, pero podemos referirnos también a una violencia epistemológica. Se destaca “la ruptura de los ciclos de reproducción de la vida” con la contaminación del agua, del aire y de los animales, impactando especialmente a las que tienen un papel central en la alimentación y reproducción de la comunidad. Es importante añadir el aumento en la contaminación por enfermedades de transmisión sexual.¹⁶³

El 8 de marzo de 2016 mujeres de diversas nacionalidades, incluso las Waorani de la AMWAE, salieron por las calles de Puyo, capital de la provincia amazónica de Pastaza, para protestar contra la ampliación de la frontera petrolera hacia el sur de la Amazonía, proyecto conducido por el gobierno del expresidente Rafael Correa. Algunos días después, fue publicado un Boletín de Comunicación, firmado por el entonces presidente de la NAWE, Moi Enomenga, invalidando declaraciones emitidas por “supuestos dirigentes de Confeniae, Sarayaku y algunas Waorani, siempre manipuladas por las ONGs “ambientalistas” Amazon Wach (sic) y otras”.¹⁶⁴ La nota informaba aún que el Presidente de la NAWE rechazaba “tajantemente a este grupo de mujeres por haber tomado el nombre de la nacionalidad Waorani para falsas declaraciones, presentándose como “la única persona autorizada quien puede dar cualquier comunicación y/o Declaraciones a nombre de la nacionalidad Waorani”.

El Boletín, que reproducía algunos de los recurrentes argumentos y discursos enunciados por las autoridades oficiales, sacaba a la luz no apenas las divisiones internas a

¹⁶³ Eva, Vazquez, et al, *La vida en el centro y el crudo bajo tierra. El Yasuní en clave feminista*, Quito, Ecuador, Acción Ecológica/Entre Pueblos/ Gobierno Vasco, 2014. 101p, 2014, pp 30-31. (Colectivo Miradas críticas del Territorio desde el Feminismo).

¹⁶⁴ Nacionalidad Waorani del Ecuador (Página Oficial). Boletín de Comunicación.

las organizaciones amazónicas – pro y anti la XI Ronda y la extracción petrolera en el Parque Yasuní –, sino evidenciaba, contradictoriamente, el progresivo protagonismo de las mujeres amazónicas en defensa de sus territorios y de las prácticas comunitarias re-producidas en él. Es decir, prácticas que, en alguna medida, develan una relación *otra* con la “naturaleza”, contradiciendo el “paradigma” epistémico y científico occidental.

Los Waorani, observa Greene (2012), “no son conservadores innatos, no manejan conceptos de un desarrollo sustentable y de equilibrio, a pesar de que las ONGs conservacionistas y los antropólogos idealistas se quieran convencer e intenten enseñarles preceptos de conservación”.¹⁶⁵ Por otro lado, sin desconsiderar esta observación, resaltamos el manejo de la selva desde la perspectiva de la “abundancia natural” como parte de una con-vivencia distinta con/ en el territorio. Según Rival (2015), el pensamiento Waorani es tan diferente de lo nuestro –civilización moderna occidental capitalista y patriarcal– por la forma como conciben que el “medioambiente natural posee elementos que son manifestaciones directas y las objetivizaciones concretas del trabajo humano del “pasado””.

De esta forma, consideran que la presencia en la selva de abundantes recursos resulta de las actividades de subsistencia de personas muertas hace mucho.¹⁶⁶ Por lo tanto, aunque profundamente inmersos en la lógica occidental capitalista monetarista y mercantil, hay sentido en considerar los rasgos de la perspectiva de la “abundancia natural”.

¹⁶⁵ Natalia, Greene, Asociación de Mujeres Waorani del Ecuador (AMWAE): voz y construcción de un sujeto político en la dinámica del Parque Nacional Yasuní. Tesis para obtención de título de Maestría en Ciencias Sociales con mención en Ciencia Política. Facultad Latino-americana de Ciencias Sociales/ Flacso, 2012. 235 p, p.189

¹⁶⁶ Rival, Op. cit. p. 255.

Si bien pueda haber una experiencia un tanto adulterada por un contexto extractivista (petrolero y maderero), se extiende aquella perspectiva al tratar “a los forasteros poderosos y a las fuerzas dominantes como fuentes de riqueza renovable infinita”.¹⁶⁷ Aun así, el énfasis sobre la abundancia representa una distinción bastante clave con la escasez que orienta las relaciones modernas y capitalistas, especialmente con el medioambiente, invariablemente tratado como ‘cosa’, objeto.

Mediante la explotación de nuevas fuentes de alimentos y bienes, los Waorani tuvieron que adaptarse al crecimiento demográfico y a la creciente densidad poblacional resultante de los cambios impulsados por los misioneros del ILV – por ejemplo, desplazamientos, monogamia, nuevas reglas morales, matrimonios entre grupos antiguamente rivales¹⁶⁸. El ILV, sin embargo, creó relaciones de dependencia y desigualdad, además de insertar nuevas necesidades monetarias y relaciones de intercambio con los cowode (palabra Waorani usada para referirse a los no Waorani).

El acceso desigual a los bienes –como arroz y azúcar, que se introdujeron en la alimentación de los indígenas, y productos manufacturados– provocaría tensiones y divisiones, aunque la ‘paz’ hubiese sido alcanzada.¹⁶⁹ Tomando las consideraciones de Bolívar Echeverría (2011) intercalamos aquí que “la conquista de la abundancia, emprendida por la civilización occidental europea, sólo puede llevarse a cabo mediante una organización de la vida económica que parte de la negación de este fundamento”.¹⁷⁰

¹⁶⁷ Ibídem. p. 284.

¹⁶⁸ Ibídem. Pp. 266-267.

¹⁶⁹ Judith, Kimerling, “Desplazamiento, evangelización y contaminación: crudo amazónico y el pueblo Huaorani”. J. Kimerling, *El Derecho del Tambor*, Quito, Ediciones Abya Yala, 1996, p. 183.

¹⁷⁰ Bolívar, Echeverría, *Crítica de la modernidad capitalista*, La Paz, Oxfam; Vicepresidencia del Estado Plurinacional de Bolivia, 2011, p. 88.

Es decir, no está de más recordar que el modo capitalista de reproducción crea la escasez, ya que “requiere, para afirmarse y mantenerse como tal, de una insatisfacción siempre renovada del conjunto de necesidades sociales establecido en cada caso”. La lógica de la escasez alimenta este ciclo reproductivo, de modo que entre las constantes destacadas por Echeverría en la historia del capitalismo e integradas a la historia de la modernidad está la “reproducción cíclica, a escala cada vez mayor (como en una espiral) y en referencia a bienes cada vez diferentes, de una “escasez relativa artificial” de la naturaleza con respecto a las necesidades humanas.¹⁷¹

En una lógica bastante distinta, argumentamos que, al tejer sus resistencias en el territorio, las mujeres de la AMWAE accionan aquel pensamiento de la “abundancia natural”, lo cual podríamos identificar como “fronterizo”¹⁷², no reafirmando una concepción purista de conservación del territorio, ni siquiera abogando en defensa de un retorno al pasado mítico de convivencia harmónicamente ideal e idealizado con la naturaleza. Más bien, comprendemos una estrategia de “serpenteo”¹⁷³ a estructuras y prácticas modernas, estatales especialmente, de manera a conducir una agenda bastante clara de manejo sustentable del territorio que les pertenece como representantes y legítimas voceras de la nacionalidad Waorani ¿Qué buscan las mujeres de la AMWAE?¹⁷⁴

¹⁷¹ Idem. p.71.

¹⁷² Walter, Mignolo, “Pos occidentalismo: las epistemologías fronterizas y el dilema de los estudios (latinoamericanos) de área”, *Revista Iberoamericana*, Vol. LXVIII, Núm. 200, julho-setembro, Universidad de Pittsburgh, 2002, pp, 847-864.

¹⁷³ Muniz, Op. cit. p. 100.

¹⁷⁴ Propuestas generadas por las propias integrantes de la AMWAE, como parte de los procesos de escucha e observación acción-participativa de los procesos que dieron origen a este capítulo (Muniz, Op Cit., p 196). Se ha realizado talleres con las Mujeres Waorani, en el espacio de la Radio *Wao Apeninka* e sede de la NAWA - Nacionalidad Waorani del Ecuador (Puyo, mayo de 2015).

1. Buscamos ser locutoras de la radio Wao Apeninka como mujeres Waorani.
2. Transmitir los saberes ancestrales y costumbres hacia la juventud del pueblo Waorani.
3. Queremos hacer conocer el trabajo que viene realizando la AMWAE en tema de artesanías y chocolate.
4. Promocionar en diferentes provincias, ciudades y nivel nacional e internacional.
5. Al futuro, buscar becas a las mujeres par que preparen y manejen nuestra AMWAE, con fondo que ingresa del chocolate.
6. Hacer proyecto pequeño con cachamas y peces nativos
7. Informar que la AMWAE tenemos Plan de Manejo de chambira para las comunidades; y [para sembrar árbol de] chuncho, hungurahua, morete, pambil, etc.
8. Capacitaciones en artesanías, cacao y lideresas de AMWAE para socializar a juventudes y niñas de pueblos Waorani los conocimientos de nuestros ancestros (abuela y abuelo).
9. Sembrar cerca de la casa las plantas de chambira, que es materia prima.
10. Contacto con otros países.
11. Fondo para locutor(a) de la radio.
12. Capacitación de parto.
13. Apoyo para beca a los estudiantes (Educación).
14. Delimitar territorio ancestral del pueblo Waodani.
15. Organizar con las comunidades Waodani que tengan viveros de medicina ancestral.

De este modo, cuando hablamos de un ‘pensamiento de la mujer Waorani’, nos referimos a un pensamiento no estructurado sino fluido y mutable, no escrito sino tejido-sembrado- cosechado y oral, no estático sino dinámico. Un pensamiento que sale de la esfera doméstica juntamente con mujeres que asumieron un rol en la esfera política, saliendo a las calles de Puyo y Quito para expresar su oposición – sí, con el apoyo de las ONGS – a los impactos de la economía extractiva petrolera sobre sus cuerpos y territorios. Son

mujeres que se enfrentaron con el machismo fortalecido por la lógica de las economías capitalistas extractivistas, de manera tuvieron a lo largo de los años menos acceso al aprendizaje del idioma español. Ellas se quedaban en la casa cuidando de sus hijos mientras los hombres se iban a la ciudad negociar con las empresas. “Alicia no decía una palabra hace pocos años y casi no se escuchaba su voz. Tuvo una evolución gigante. El mismo se pasaba con Manu [Manuela Ima].”¹⁷⁵ – recuerda el ecólogo Eduardo Pichilingue que hace varios años trabaja en defensa del territorio Waorani.

Los diálogos “casa afuera”, permeados por otro idioma, son un desafío constante, que las mujeres Waorani han manejado con progresiva destreza, en el sentido de salvaguardar alternativas propias de uso y manejo de sus territorios. En la secuencia enfatizamos, desde la experiencia de las mujeres Sarayaku, otro momento de ‘tejidos’ cotidianos que aportan al “sentipensar”¹⁷⁶ femenino indígena. Este no está apartado de las inter-acciones “casa afuera”, más bien se muestra complementario.

IV. La mujer Sarayaku, sus grafías *otras* y la re-existencia “casa-adentro”

La reafirmación de la mujer Sarayaku acontece en la cotidianidad, es allí donde su saber-hacer se establece como acción de re-existencia.¹⁷⁷ Sin embargo, la mujer, su ser, su fuerza, su conocimiento, fueron encubiertos bajo la opacidad de la mirada característica de una sociedad patriarcal / eurocentrada, que se impone desconociendo las formas de vida de las nacionalidades indígenas que habitan en nuestra región, como lo es: el pueblo originario Kichwa de Sarayaku.

¹⁷⁵ Comunicación informal a la autora Maria Luiza Muniz, Quito, 3 de junio de 2015.

¹⁷⁶ Fals Borda, Op. cit.

¹⁷⁷ Adolfo, Albán Achinte, *Prácticas culturales basadas en lugar e investigadores locales* <http://cort.as/-8e4y>

Allá, dónde el saber femenino constituye la base fundamental para la pervivencia de la cultura Kichwa, en tanto la mujer es el tronco sobre el que se da la transferencia cultural, con su palabra y sus manos va cultivando su conocimiento desde lo cotidiano, entrelazando su palabra durante cada acción.

Ser mujer Sarayaku, significa tener habilidad para cuidar y cultivar la chakra y, en ella la yuca para la chicha, asistir a su familia con el alimento corporal y en la formación alrededor del (de los) saber(es)-hacer(es) para la casa; pero entre todas, su principal tarea es conservar la cultura, transmitirla a sus hijas e hijos mediante la palabra conversada, garantizando de esta forma que su propia lengua 'el kichwa' se mantenga viva. Así, cada encuentro en familia es una ocasión para compartir la sabiduría del pueblo Sarayaku, una vía de reafirmación cultural que usualmente surge en el andar hacia la chakra o camino al río, junto al fogón durante la preparación de la comida o en la cocción de la yuca para la preparación de la chicha y, en el acto creativo de tejer el barro para elaborar las figuras cerámicas.

La chakra constituye el espacio sagrado que provee el alimento a cada ayllu, su cuidado está ligado a la sabiduría femenina que guía el momento para sembrar, cosechar y dejar descansar; honrarla significa conocer estos tiempos, resguardando siempre su existencia. Al momento de formar su huasi (hogar), la mujer hereda el cuidado de su propia chakra y, en ella aplica el saber recibido de las mujeres mayores, traduciéndose en un acto de reafirmación de su saber-hacer, pero como lo expone Silvia Rivera, al mirarlo en relación con el trabajo del sujeto intelectualizado, es calificado como inferior, en tanto que es un conocimiento concebido desde el saber-hacer con las manos, una acción despojada de pensamiento que simplemente se repite.

Reconocer la sabiduría inmersa en las acciones cotidianas de la mujer Sarayaku, requiere un proceso de desprendimiento y des-aprehender(nos) de la mirada colonial que forzosamente se ha incorporado en nuestro

cuerpo y pensamiento, manteniendo como única forma de vida la estructura social occidental que, ubica como centro-creador de conocimiento al hombre blanco reproductor de vida, dotado de una vitalidad física extraordinaria y elevado a una condición superior, por auto-denominación. De ahí que, soltar la mirada constituye un acto de auto-liberación, requiere girarla hacia otras rutas, reconociendo formas de vida distintas, espacios donde el significado del ser mujer está vinculado directamente con su fortaleza física, su ser-creador, su conocimiento y su(s) hacer(es) cotidianos. Conocimientos que también ha heredado del intercambio de saber(es) con comunidades de la región, dando origen al conocimiento compartido del saber-tejido para la elaboración de la cerámica “casa adentro”, un conocimiento que hoy constituye un acto de reafirmación del ser mujer Kichwa, de su cultura y su cosmovisión.

En 2016, en conversación con Ena Santi – lideresa de mujer y familia en Sarayaku, cargo que ha dejado en mayo de 2017 –, luego de repetidas ocasiones intentando conversar sobre el proceso de la cerámica, descubrimos que este es un conocimiento que se mantiene resguardado por las mujeres “casa adentro”, allí se produce y comparte con las otras warmis (mujeres). Sin embargo, ante la llegada de una mujer de afuera, aparece el silencio como un acto de protección de su(s) saber(es), se logró en el compartir desde el hacer y la palabra, despertando la cercanía entre mujer Kichwa y mujer mestiza, hasta que brotó una relación de confianza y con ella la apertura para acercarnos al saber tejido con el barro, en torno a la cerámica.

Ena nos compartió cómo su abuela le enseñó a respetar el *manka allpa* (barro), afirmando: nunca se coge para jugar porque este tiene dueña. Y por medio de un antiguo relato explicó el poder de *manka allpa apa* o *anciana de barro*:

Había estado una señora [a la que su marido le dijo]

→ ¿Tú, por qué no puedes hacer mukawa, ni tinaja como otras mujeres?

→Y ella le ha dicho: porque no conozco.

[...] Así que se ha puesto a llorar buscando el *manka allpa*, pero justo en ese momento sale de la mina una viejita, una anciana y le dice:
 ¬Ni llores, a ti te envidian tanto, yo soy dueña de *manka allpa* y quiero ayudarte,
 [...] en un instante la anciana la lleva dentro. Adentro había lindas *cerámicas* de gran calidad, [...] Y le ha dicho la anciana: esto son mis cosas, lo he elaborado yo, nuevitos, ahora escoja, para que usted lleve.
 [...]Y la mujer empieza a escoger, esto, esto quiero y lo mismo las mukawas.
 [...]A partir de ese momento, cuando se van a recoger, saben decir: *manka allpa apa*, es decir ¿puedes dar más?¹⁷⁸

Descubrimos que cada mujer recrea estas historias y en cada una reconoce que la mina es la dueña del manga allpa (barro), es la dadora del barro que le ha otorgado sabiduría para poder elaborar las figuras cerámicas. Como lo describe Stéphen Rostain,¹⁷⁹ es en los sueños de las mujeres donde aparece *manga allpa* e inspira las grafías que trazará la mujer en el cuerpo de las cerámicas.

Al acercarse la mujer al lugar del territorio donde está ubicada la mina¹⁸⁰ lo hace con profundo respeto, reconociendo que su saber-hacer deviene de “Nunguli [que es] el espíritu femenino, [donde habita la] dueña de la tierra, de los cultivos [la dadora] de la arcilla para fabricar la cerámica”.¹⁸¹ Esto es lo que llamamos la reafirmación de la

¹⁷⁸ Registro audiovisual. Mito narrado por Ena Santi en conversación con Angélica Cárdenas, ciudad de Puyo, Ecuador, 14 de noviembre de 2015.

¹⁷⁹ Geoffroy De Saulieu, Stéphen Rostain, et. al., *Manga allpa. Cerámica indígena de la Amazonía ecuatoriana*, Quito, Ministerio coordinador de conocimiento y talento humano e IKIAM, 2014, p. 88.

¹⁸⁰ La mina es el espacio del territorio donde las mujeres recogen el barro o manga allpa, ella dentro de la espiritualidad del pueblo Sarayaku, es la dadora.

¹⁸¹ Gina, Chávez, Rommel, Lara y Maríam Moreno. *SARAYAKU: El pueblo del cenit. Identidad y construcción étnica: informe antropológico-*

mujer Sarayaku desde y con el territorio, de esta manera el respeto hacia la mina traspasa nuestra comprensión, pues entenderlo exige situarnos en el lugar de enunciación de la mujer, reconociendo que la riqueza del pueblo se erige sobre la fuerza que resguarda la tierra en Sarayaku y en su respeto hacia ella; recoger el *manka allpa* sin permiso, desencadenaría perderlo en un futuro no muy lejano y con él la habilidad para tejerlo.

“Casa adentro” las mujeres tejen en dos tiempos el *manka allpa*: el primero tiene lugar en la cotidianidad del *huasi*, se tejen las *mukawas* para servir y brindar la chicha en la casa, también las tinajas para guardarla, conservarla y fermentarla; el segundo sucede en los días previos a la fiesta de la *Uyantza*, se celebra cada dos años en agradecimiento a la *pacha mama* por todo lo que le ha provisto al pueblo, su preparación reúne en pleno a las mujeres Sarayaku para preparar la chicha de yuca y tejer las vasijas en las que se conservará y brindará a los visitantes.

Sentadas en asientos muy bajos de madera, elaborados por los hombres, las mujeres se reúnen para moldear con sus manos las figuras cerámicas; es un instante pleno de creación en el que el ser creativo de cada *mujer* da, atribuye vida¹⁸² al barro. Casa-adentro, el tejido y la grafía trazada en la cerámica, se fundan como un acto creativo lleno de sentido dentro de la cosmovisión del pueblo Sarayaku, la elaboración de una hermosa *mukawa* lleva inmersa la intención de honrar al hombre y se hace manifiesta en el momento en el que la *mujer* lo invita a beber en ella la chicha de la yuca; las líneas dibujadas sobre el cuerpo de la vasija o figura de barro, están íntimamente ligadas a la naturaleza, son extraídas del cuerpo de una serpiente como la boa, del capazón de una tortuga o siguen

jurídico sobre los impactos sociales y culturales de la presencia de la Compañía CGC en Sarayaku, Quito, FLACSO, Sede Ecuador CDES, 2005, p. 52.

¹⁸² Entendemos la expresión ‘dar vida al barro’ como un acto cargado de significados dentro de la cosmovisión Sarayaku crea la figura desde y en conexión con el territorio.

los rasgos de la piel del jaguar. Estos grafismos dan cuenta de la sabiduría de la *mujer*, de su conocimiento en torno a la cultura de su pueblo y, de su habilidad para crear piezas bellas.

En este sentido entendemos el término grafismos desde el campo creativo del dibujo, como los trazos delineados, punteados y/o coloreados sobre el cuerpo de las cerámicas, aquellas grafías dibujadas desde la habilidad de las manos femeninas, marcadas con absoluta precisión, realizadas en un tiempo distinto, cargadas de creatividad en diálogo con el territorio.

Todas estas acciones cotidianas, están cargadas de significados que, reafirman su existencia como *mujer* Sarayaku. No obstante, existe una negación de la capacidad que ella tiene dado que su labor cotidiana no alcanza a ser comprendida por la visión del mundo occidental, siendo reducida a un conjunto de acciones operadas mecánicamente, despojadas de pensamiento y espiritualidad, actos que, de acuerdo con Silvia Rivera, constituyen “un conjunto de creaciones materiales y simbólicas que a la par que representan a la sociedad y a la naturaleza, las crean y recrean en su mutua e íntima relación”,¹⁸³

En esta perspectiva es importante visibilizar cómo las acciones de las mujeres también construyen “sentidos de vida”¹⁸⁴ “casa afuera” resignificando sus saber(es)-hacer(es). Como sucedió en 2016, ante la toma por parte de la policía nacional de la sede de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana (Confeniae) – brazo de la Conaie en la Amazonía –, en Unión Base ciudad de Puyo. En este lugar, mujeres de distintas nacionalidades iniciaron el tejido de un gran número de mukawas (vasijas de bajo), las moldearon, bruñeron y quemaron. Tras diversos procesos de división intra-organizativa sucedidos en la Amazonía debido especialmente a los conflictos anti-

¹⁸³ Silvia Rivera Cusicanqui, *Pueblos en camino*, (En línea: <http://pueblosencamino.org/?p=1527>).

¹⁸⁴ Albán, Op. cit. p. 3.

extracción petrolera, la intervención policial ha ejecutado la orden de abrir paso para el presidente de la Confeniae reconocido oficialmente (Felipe Tsenkush), acción que ignoraba la elección del presidente Marlon Vargas por las bases de las nacionalidades amazónicas. Con su reacción silenciosa, las mujeres adoptaron una forma de ocupación distinta del lugar, desde la re-acción-creación comunitaria y a la vez una forma de resistencia que muestra la conexión entre las prácticas cotidianas (de la cerámica, por ejemplo) y la propia defensa del territorio.

V. Conclusión

Este recorrido por las formas de vida *otras* ligadas a la tradición y cosmovisión propias de las mujeres Waorani y Sarayaku, ha permitido un acercamiento a la construcción de saberes femeninos que en la cotidianidad se traducen en acciones de reafirmación de su existencia, acciones que en cada nacionalidad se presentan de manera distinta, pero ambas convergen en la fuerza que ha tenido la mujer para fortalecerse desde su(s) saber(es)-hacer(es).

La transmisión de los saberes que lideran casa adentro las mujeres Waorani, se configura como un camino de lucha permanente ante la presencia petrolera en el territorio que, con su propuesta civilizatoria, impulsó la economía a partir de los proyectos extractivistas. Sin embargo, ante esta situación la respuesta de las mujeres fue la de accionar sus conocimientos y su conexión con el territorio, organizándose como AMWAE para dar continuidad - y estratégicamente potencializar -la transmisión de su saber en torno a los tejidos con la fibra de chambira y el manteniendo de los cultivos - particularmente del cacao, para comercializar el *Chocolate Wao*. Es visible, en la actualidad, cómo su accionar se resiste y, dinámicamente, serpentea a la forma occidental que han insertado en su territorio.

El conocimiento de las mujeres Waorani tiene como reto su propia conservación, entrando en un espacio de

negociación con los ritmos de vida occidentalizados, una negociación que consiste en el manejo de los elementos que, aunque ajenos a su cultura, permiten impulsar saberes y tradiciones casa afuera como es el tránsito comercial que se da con las artesanías elaboradas con la fibra de chambira. Insertarse en la dinámica mercantil no se traduce, *a priori*, en una negación de su saber. Como organización de mujeres, las Waorani aportan a una ruta distinta para preservar y fortalecer un saber mantenido en/ con el territorio.

A su modo, las mujeres Sarayaku resguardan sus saberes mediante la transmisión que en la cotidianidad “casa adentro” transmiten a sus hijas e hijos. Resaltamos cómo cada acción femenina está ligada igualmente conectada al territorio; el tejido de la cerámica, el cultivo de la chakra, la preparación de la chicha, el cuidado de la familia son conocimientos accionados, desde los que la mujer Sarayaku cultiva su cultura y protege su lengua. Así entendemos que, desde su ser, su pensar y su hacer, el conocimiento de las Sarayaku crea formas de resistencia para la protección de su territorio y para defenderlo ante la presencia de proyectos extractivistas como el que emprendió la CGC y, en los últimos años, el gobierno del expresidente Rafael Correa.

Aproximando ambas nacionalidades, tanto la experiencia de las Waorani, como la de las Sarayaku, hacen visible las formas de pensamiento femenino indígena que se configuran en territorios permeados por la dinámica occidental o amenazados por su inmersión y que por ello interpretamos como acciones con un sentido político propio de resistir y “re-existir” ante la dinámica patriarcal que se impone y trata de cerrar el espacio al quehacer femenino.

Nos acercamos a conocimientos distintos que dan vida a ‘territorios epistémicos otros’ que difieren del saber intelectualizado, lineal, jerarquizado, al contrario, surgen y recrean desde el accionar y la experiencia compartida. Escogimos procesos femeninos cargados de creatividad, como formas de ‘expresión e impresión’ de su pensamiento escrito desde grafías ‘otras’, concebido en diálogo con el territorio, en tanto que en sus cosmovisiones este se

encuentra despojado de la mirada cosificadora y es reconocido como un sujeto creador, dador de sabiduría y de recursos.

Visibilizamos la experiencia de las mujeres, Waorani y Sarayaku, “casa afuera” como un agenciamiento desde sus propias sabidurías, que les brindan la posibilidad de empoderarse como líderes y portavoces de sus comunidades ante otras organizaciones y ante el propio Estado. Comprendemos, además, que existen unas concepciones de vida desde las que cada nacionalidad crea un conjunto de significados. En el caso de las mujeres Waorani es una lucha permanente por rescatar o mismo reconstruir sus propios significados, re-existiendo a la sumisión al mundo petrolero. Las mujeres Sarayaku protegen su cosmovisión en la transferencia cultural que mantienen en la cotidianidad, pero no por ello están inmunes a la dinámica occidental con la que entran en diálogo, incluso en medio a la negociación con ONGS que llegan a apoyar los autonombrados “hijos del Jaguar”.

Finalmente pusimos en diálogo dos categorías “casa adentro” y “casa afuera” analizadas en torno al territorio, biodiversidad y cultura. Este es entendido también como el cuerpo de la mujer que es dador de vida y portador de conocimientos, que configura una episteme-acción de resistencias y re-existencias, que es el creador de grafías sentidas, pensadas, comunicadas y accionadas en el sentido de interculturalizar y plurinacionalizar estructuras e instituciones de un Estado constitucionalmente plurinacional e intercultural.

*Las modas teóricas pasan, pero el colonialismo
queda: a atualidade do pensamento
anticolonial mapuche*¹⁸⁵

Sebastião Vargas

La violencia colonial no es solo retórica o
invención de los “intelectuales indígenas”:
es sangre, sudor y lágrimas auestas.

Jaime Antimil Caniupan

Y a todos nuestros muertos en esta larga
noche de la invasión, porque
definitivamente ¡YO SOY TODOS MIS
MUERTOS!

Javier Milanca Olivares

I. Introdução

Não resta dúvida alguma de que um dos fenômenos sociopolíticos e culturais mais relevantes ocorridos na América Latina nos últimos trinta anos pode ser definido como a emergência indígena, isto é, a irrupção e presença de novas identidades e expressões étnicas, demandas e mobilizações dos povos originários no continente. Pelo menos desde a década de 1990, diversas temáticas relacionadas aos povos indígenas da América Latina vêm ganhando espaço na reflexão e produção dos estudos

¹⁸⁵ Esse texto é parte dos resultados do projeto de pós-doutorado “Palavras escritas e faladas: uma análise da produção de intelectuais mapuche no Chile”, desenvolvido no *Instituto de Estudios Avanzados (IDEA) de la Universidad de Santiago de Chile (USACH)* sob a supervisão do professor doutor Eduardo Devés-Valdés e com financiamento de bolsa concedido pela Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes/ Brasil).

históricos latino-americanos, impactando e vitalizando positivamente seu panorama e oferecendo uma imprescindível contribuição para o esforço de autoconsciência latino-americana, consequente com a tarefa de descolonização das paisagens mentais e dos cânones, tanto teóricos e epistemológicos como temáticos.

O protagonismo político e cultural dos movimentos étnicos que promoveram um novo ciclo de protesto social no cenário latino-americano teve alguns pontos culminantes no levante indígena do Equador em 1990; nas “anticomemorações” do V Centenário do Descobrimento da América em 1992 em todo o continente e na insurreição zapatista de Chiapas em 1994. Uma das chaves deste processo é a criação de uma discursividade própria, que tenta colocar um fim na tutela e mediação externa. Era a chegada do *outro* indígena (invisível para muitos, mas sempre presente) que falava sobre si mesmo: sobre e desde sua diferença. Podemos inserir essa emergência num horizonte ideológico denominado indianidade que, no quadro das ideias do continente americano, seria tanto um novo produto do indigenismo, como sua superação dialética. Esse novo horizonte ideológico (que apresenta um programa político plasmado pelos ideais de autonomia), apesar de sua relativa juventude, tende a ancorar-se em um longo passado, bebendo em tradições culturais milenárias (evidentemente não isentas de transformações) dos povos nativos. Como expressão ideológica dos próprios nativos, em vários sentidos em oposição aos antigos representantes do indigenismo, a indianidade tende a se converter em uma corrente de pensamento própria e genuína, tratando de expressar, interpretar e solucionar os anseios das massas indígenas de modo autodeterminado.

O antropólogo chileno José Bengoa, um dos mais destacados estudiosos da emergência indígena, assinala que uma das características principais desse processo complexo é a existência de um novo discurso identitário que deve ser lido sob a dupla chave interpretativa da “reinvenção” e da “crítica”:

Los indígenas han ido construyendo un complejo discurso que no sólo se refiere a sus propios problemas, sino que aborda los asuntos más profundos de las sociedades latinoamericanas: su identidad, su historia y su futuro. No estamos enfrentados a una mirada tradicionalista y conservadora de la historia. Los indígenas proponen un amplio espacio de utopía, basado en lo que fueron las sociedades indígenas pero reformuladas absolutamente en el contexto de la modernidad¹⁸⁶.

Esse desafiante e subversivo exercício de (re)leitura, (re)escritura e (re)existência crítica levado a cabo pelos indígenas estaria contribuindo para uma cultura indígena reinventada (com etnonarrativas ressignificantes da realidade e da história), formulada por diversos atores das sociedades indígenas contemporâneas, entre os quais se destaca um sujeito relativamente novo: o intelectual indígena com formação acadêmica.

II. Indígenas Intelectuais

A historiadora chilena Claudia Zapata (2013), numa obra incontornável sobre a temática, afirma que a categoria intelectual indígena é sustentada por duas condições básicas: 1) a identificação com a corrente de pensamento que afirma a existência de “intelectuais situados”, que reconhecem o pertencimento a um setor específico da sociedade (etnia, classe social, setores subalternos ou oprimidos, setores racializados, gênero); 2) a dimensão de compromisso político, para quem assume a identidade étnica e o pertencimento a uma sociedade ou coletividade indígena (um complexo processo que se inicia com o que a autora chama de “apropriação da biografia”), que conforma o lugar específico de enunciação da sua escritura e o próprio eixo de seu labor intelectual. Entre os instigantes aportes

¹⁸⁶ José, Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, México, FCE, 2016, p. 222.

trazidos pela autora está o entendimento dos intelectuais indígenas como sujeitos históricos mais que culturalmente diferenciados (se bem que essa dimensão é altamente relevante e foi considerada em suas análises), pertencentes a sociedades das quais herdaram práticas culturais, histórias e memórias, mas também uma posição social e um estigma cuja responsabilidade recai, contemporaneamente, nas sociedades nacionais (colonialismo interno e internalizado). Zapata entende, pois, os intelectuais indígenas (e sua escrita) “como sujetos culturalmente complejos, que se constituyen en la intersección con la sociedad mayor, donde detentan una posición subordinada”¹⁸⁷.

Ao realizar um amplo estudo da produção contemporânea de intelectuais indígenas no Equador, Peru e Chile, Claudia Zapata aborda exaustivamente questões como as condições históricas que possibilitaram o surgimento desse novo sujeito indígena, historiando as transformações das sociedades indígenas contemporâneas (temas como migração/urbanização; processos de ‘reetnização’; acesso à educação superior; papel das organizações étnicas; representações e polêmicas em torno dos termos etnointelectual/intelectual indígena) e analisa as características, condições de produção e modalidades da escrita desses autores. Zapata nos oferece um mapa da questão, resenhando criticamente a produção indigenista/indianista latino-americana da última metade do século XX, propondo a existência de duas grandes vertentes, posturas e discursos dos e sobre os indígenas que, grosso modo, são denominadas nativistas/essencialistas e historicistas. As posições teóricas de tipo nativistas elaboram e promovem uma representação de um mundo indígena articulado e idealizado em contraposição às de tipo historicista, que afirmam a existência de coletivos culturalmente “distintos” mas, ao mesmo tempo, vinculados e subordinados ao resto de sociedades mais amplas.

¹⁸⁷ Claudia, Zapata Silva, *Intelectuales indígenas en Ecuador, Bolivia y Chile: diferencia, colonialismo y anticolonialismo*, Quito, Ediciones Abya-Yala, 2013, p. 414.

En la primera de estas opciones, el mundo indígena posee fronteras culturales claras, sin fisuras ni conflictos, salvo aquellos que provienen del exterior de esos límites pero que no alcanzan a alterar su *ethos*, el cual puede estar oculto o replegado, pero que subyace como núcleo duro capaz de proveer de identidad a los sujetos que integran el colectivo (por lo tanto, la relación entre cultura e identidad es aquí de correspondencia). Esta descripción constituye el extremo más esencialista de esta opción, mientras que otros autores se desplazan un tanto, especialmente cuando se proponen dar cuenta de la relación con la sociedad mayor en sus distintos niveles – local, regional, nacional y continental – pero la representación que ellos elaboran puede ser calificada como nativista cuando predomina en ella la apelación idealizada a un mundo poco interferido por la cultura occidental¹⁸⁸.

No caso da vertente historicista - como o termo indica - encontramos uma ênfase na mudança e na crítica às formas de tratar o presente e o passado que desconhecem este dinamismo, insistindo em transmitir uma imagem compacta e atemporal do mundo indígena, cujo corolário mais perigoso é a exclusão de setores das sociedades indígenas que não se enquadram nesse retrato que alça a tradição e os saberes ancestrais (ou seja, a comunidade rural) em um lugar de suposta “superioridade”. Entre os expoentes dessa vertente também se fala de um mundo ou cultura indígenas ressaltando, porém, sua diversidade: uma totalidade heterogênea que estaria composta por distintos sujeitos indígenas (como os indígenas urbanos, por exemplo). Como veremos mais adiante, com a análise concreta da produção de pensadores mapuche, tal esquematização não está isenta de contradições.

Ao analisarmos as características gerais da produção realizada por esses intelectuais (tanto os essencialistas como os historicistas) fica evidente a centralidade da História como ingrediente fundamental para a formação dos seus discursos e pensamentos, quaisquer que sejam as disciplinas

¹⁸⁸ *Ibidem*. p. 260.

onde os distintos autores se domiciliam tais como a historiografia, antropologia, sociologia, estudos literários, direito, etc. Nossa hipótese, em sintonia com as argumentações de Claudia Zapata, é que a centralidade da História no pensamento indígena provém de um conteúdo praticamente transversal no seu discurso: a afirmação de um vínculo colonial entre as sociedades indígenas e os Estados nacionais latino-americanos, o que os impele a refletir sobre as continuidades e mutações do colonialismo, seus efeitos e as estratégias para sua superação.

O fato de a relação entre indígenas, escritura e produção de conhecimento ter uma antiga trajetória na América Latina, que remonta pelo menos ao período colonial, levou estudiosos a utilizarem o termo intelectuais indígenas “recentes” para referirem-se especificamente aos indígenas que foram formados em instituições de ensino superior e cujo labor intelectual assume um compromisso com suas coletividades de origem. Desse modo, a produção acadêmica de pesquisadores indígenas – menos visível, por exemplo, que o “intelectual dirigente” – não pode ser desvinculada do contexto de mobilizações com os quais se articula, fazendo parte da ação política desses sujeitos.

A criação de instituições e espaços de pesquisa que pudessem impulsionar a autonomia do trabalho intelectual de autores indígenas foi essencial nesse processo emergente. Em meados da década de 1980, surgem espaços similares como o *Taller Cultural Causanacunchic* (TCC) no Equador, o *Taller de Historia Oral Andina* (THOA) na Bolívia e o *Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen* (CEDM-Liwen) no Chile, cujos eixos ou anseios comuns eram, nos termos dos seus membros, “autodescobrirmo-nos”, “descolonizar nossa consciência”, “reconstruir nossa autoestima”, “ressemantizar a versão oficial”, “contar nossa própria história com nossa palavra”.

Essa multifacetada escritura e voz indígena, ainda na década de 1990, anunciava que “tinha vindo para ficar”: seu principal timbre era - e ainda é - a crítica e a denúncia social. Reivindicando incansavelmente a interdependência

entre ciência e política, revisando e questionando heranças ético-epistemológicas que lhes parecem injustas e colonizadoras os intelectuais indígenas (e entre eles muito particularmente seus historiadores) contribuem para a corrente crítica do pensamento sócio-histórico *nuestroamericano* de modo radical. Apesar de relativamente incipiente como reflexão teórica no Brasil, esse movimento, que as pesquisadoras brasileiras Cristiane Portela e Mônica Nogueira chamaram de autoria indígena¹⁸⁹, já possui uma história de diálogos e tensões bastante relevante com as linhas de estudos sobre subalternidade, polemizando não somente com as historiografias “dominantes” e/ou sociologias “tradicionais”, mas também com a vertente pós-colonial latino-americana e até mesmo com figuras de proa do chamado pensamento *descolonial*. A produção de autores indígenas é marcada por tensões e questionamentos - tanto no nível de seus postulados ideológicos e epistemológicos como no nível da linguagem utilizada - resultados de uma interação conflitiva com o conhecimento estabelecido, com o qual discute criticamente suas categorias, periodizações e metodologias. Autores como a historiadora aimará Silvia Rivera Cusicanqui (fundadora do THOA) ilustram bem a maturação dessa vertente crítica do pensamento indígena ao denunciar o que consideram as “agendas ocultas” em discursos/conceitos influentes na “geopolítica do conhecimento” sobre América Latina, tais como: indigenismo / indianismo; multiculturalismo; estudos subalternos; epistemologias do sul; colonialidade do saber; identidades nacionais e processos de hibridação cultural. Cusicanqui é veemente na crítica das estruturas hierárquicas e piramidais de poder e capital cultural e simbólico, denunciando o jargão e o aparato conceitual do, segundo a autora, “pequeno império dentro do império” representado por intelectuais como “Mignolo, Quijano, Dussel, Walsh, Sanjinés e Canclini” que, na sua visão, elaboram um

¹⁸⁹ C. Portela y M.C.R, Nogueira, “Sobre indigenismo e autoria indígena no Brasil: novas epistemologias na contemporaneidade”. *História Unisinos*, 20, n°2, 2016, pp. 154-162.

discurso sobre descolonização sem uma *práxis* efetiva correspondente, acabando por renovar práticas efetivas de colonização e subalternização.

Creo que el multiculturalismo de Mignolo y compañía es neutralizador de las prácticas descolonizantes, al entronizar en la academia el limitado e ilusorio reino de la discusión sobre modernidad y descolonización. Sin prestar atención a las dinámicas internas de los subalternos, las cooptaciones de este tipo neutralizan. Capturan la energía y la disponibilidad de intelectuales indígenas, hermanos y hermanas que pueden ser tentados a reproducir el ventriloquismo y la alambicada conceptualización que los aleja de sus raíces y de sus diálogos con las masas movilizadas¹⁹⁰.

III. O pensamento anticolonialista de intelectuais mapuche

As críticas de Rivera Cusicanqui não são incomuns no campo teórico indianista latino-americano. O historiador mapuche José Luis Cabrera Llancaqueo e o *machi* Augusto Aillapán Paillafil, na introdução da obra conjunta *Machi mongen tani Santiago warria mew (vida de un machi en la ciudad de Santiago)* consideram que

[...] tanto el pensamiento indianista como el pensamiento decolonial plantean un cambio civilizatorio; sin embargo, las diferencias se perciben a partir de los sujetos que llevan a cabo dicho cambio. Si bien es cierto que Quijano o Mignolo dan una importancia a los indígenas dentro de su programa, no es posible advertir una liberación de éstos en particular, sino, más bien, de todos los sectores que han vivido los efectos nocivos de la colonialidad eurocéntrica y capitalista en América Latina. A esto se suma que los impulsores del cambio epistémico (Quijano, Mignolo, Dussel, Lander, Walsh, etc.) no son indígenas, por lo que

¹⁹⁰ Silvia, Rivera Cusicanqui, *Ch'ixinakax Utxiwa: una reflexión sobre prácticas y discursos descolonizadores*, Santiago de Chile, Re-Existencia Ediciones, 2010, p. 64.

el pensamiento decolonial fácilmente puede ser considerado como una instancia de dominación e indigenismo; es decir, un programa donde los no indígenas pretenden hablar por ellos y fijar su agenda política. Esto es crucial para comprender las diferencias entre un programa y otro, pues el pensamiento indianista surge, precisamente, en contra de las políticas de corte indigenista que los Estados de América Latina implementaron para lograr la asimilación forzosa de los pueblos indígenas a las culturas y sociedades nacionales¹⁹¹.

A obra é um surpreende amálgama entre duas “vozes” mapuche e se reveste de importância simbólica, como exemplo de uma prática historiográfica produzida pelos próprios pensadores mapuche que tem como objetivo explícito contribuir para a reinterpretação da história e reconstrução identitária da nação mapuche explorando possibilidades epistemológicas abertas pelo diálogo entre o *kimün* histórico mapuche (sabedoria étnica) e o pensamento crítico-reflexivo oriundo da academia. Utilizando metodologias da história oral experimentadas pelo *Taller de Historia Oral Andina* (THOA) e pelo *Centro de Estudios y Documentación Mapuche Liwen* (CEDM-Liwen) os autores se ressentem das dificuldades, ainda hoje, em praticar esse tipo de historiografia no Chile e fustigam o que chamam de “história acadêmica” refratária às mudanças epistêmicas que implicam uma reelaboração dos critérios de verdade na disciplina e “encarnan el asalto del pasado de modos menos regulados por el oficio y el método, en función de necesidades del presente, afectivas, morales o políticas”¹⁹², ou seja, pelas vivências que experimentam as subjetividades do presente. Entre seus referenciais teóricos estão os escritos da argentina Beatriz Sarlo sobre memória e subjetividade e as reflexões da indiana Gayatri Spivak. Muitos autores

¹⁹¹ José, Cabrera Llancaqueo y Augusto, Aillapan Paillafil, *Machi mongen tani Santiago warria mew. Vida de un machi en la ciudad de Santiago*, Santiago de Chile, LOM, 2013, p. 46.

¹⁹² *Ibidem.* p. 50.

mapuche compartilham as ideias da intelectual indiana de que não se pode falar pelo subalterno e que a tarefa do intelectual comprometido com os processos de descolonização deve ser criar espaços e condições por meio dos quais o sujeito subalterno (ou como preferem os mapuche ‘explorado’) possa falar e possa ser ouvido. Os autores definem sua pesquisa como *We Kuifike* (algo como nova história mapuche) inserida numa linhagem que continua e aprofunda os trabalhos iniciados pelo CEDM-*Liwen* iniciados no final da década de 1980, passando pelos textos emblemáticos como os de José Ancan sobre os mapuche urbanos; a fusão entre oralidade e literatura (*oralitura*) realizada por Elicura Chihuailaf no seu precioso *Recado confidencial a los chilenos* (1999); o paradigmático *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro* (2006) e as duas principais obras plasmadas pela Comunidad de Historia Mapuche (CHM) *Ta iñ fijke xipa rakizumeluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* (2012) e *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu* (2015).

Uma outra pesquisa emblemática do cruzamento entre saber tradicional mapuche, antropologia e história oral é o texto *Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche: colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria* do historiador e antropólogo (membro da CHM) Héctor Nahuelpan Moreno¹⁹³. O autor mapuche se refere às “zonas cinzas e indefinidas” das “microhistórias” mapuche para analisar histórias e experiências cotidianas e contraditórias (*contrahistorias* segundo Nahuelpan Moreno) que são formativas das múltiplas identidades mapuche, mas que foram ignoradas, silenciadas ou encobertas pela “prosa historiográfica nacionalista chilena, la mapuchografía indigenista, así como por el discurso histórico nacionalista

¹⁹³ Héctor, Nahuelpán, “Las ‘zonas grises’ de las historias mapuche: colonialismo internalizado, marginalidad y políticas de la memoria”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades “Historias Mapuche: perspectivas para (re)pensar la autodeterminación”*, v. 17, 2013, p. 11-33.

mapuche”¹⁹⁴. Ao recuperar a dimensão subjetiva da violência e do sofrimento social alojado nessas “zonas cinzentas” das histórias mapuche que, na perspectiva do autor são as bases da insurgência atual, Héctor Nahuelpan Moreno se esforça por descentralizar as autorepresentações mapuche que aparecem como uma totalidade homogênea, essencialista e harmônica (tanto no passado como no presente) e conclama a construção de um novo projeto político que reflita exatamente essas características heterogêneas, contraditórias, complexas e *xampurriadas*¹⁹⁵ atualmente experimentadas pelos mapuche.

A bibliografia utilizada por Nahuelpan Moreno no texto *Las 'zonas grises'*- considerado uma referência importante por outros autores mapuche – pode nos servir como quadro ilustrativo do “arsenal” teórico dos intelectuais mapuche atuais. Em primeiro lugar (e novamente), o distanciamento crítico das propostas sobre colonialidade e descolonialidade de autores como Aníbal Quijano e Walter Dignolo que, segundo ele, tendem a transformar as experiências de dominação colonial de longas lutas sociais dos povos indígenas

[...] en una economía de ideas dentro de mercados transnacionales de conocimiento y que son consumidas en las periferias académicas como modas teóricas. Como ha sostenido Rivera Cusicanqui (2012), las modas teóricas

¹⁹⁴ Héctor. Nahuelpan, “Nos explotan como animales y ahora quieren que no nos levantemos. Vidas despojables y micropolíticas de resistencia mapuche”. COMUNIDAD DE HISTORIA MAPUCHE. *Awükan ka kuxankan zugu Wajmapu mew. Violencias coloniales en Wajmapu*. Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2015, p. 273.

¹⁹⁵Xampurria indica mescla, mistura. O termo vem ganhando popularidade entre pensadores mapuche principalmente depois da crua e libertária obra do escritor, poeta e professor de história e mapudungun Javier, Milanca, *Xampurria: somos del lof de los que no tienen lof*, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2015.

como las propuestas decoloniales pasan, pero el colonialismo queda”¹⁹⁶.

Além da historiadora aimará, grande parte das referências utilizadas são de autores indígenas como o historiador maya kakchikel Edgar Esquit que teoriza sobre o conceito de *contrahistorias* em suas análises do discurso e do imaginário das correntes mayanistas da Guatemala; vários autores mapuche (em sua maior parte vinculados à CHM) e autores organicamente ligados à insurgência zapatista como a socióloga Xochtil Leyva Solano e Andrés Aubry. As referências ao pensamento anticolonial, uma constante na produção dos intelectuais mapuche aqui abordados, remete às obras de pensadores da africanidade como Aimé Cesaire, Franz Fanon e Albert Memmi (importantes por desenvolverem o conceito de colonialismo internalizado). O pensador latino-americano mais utilizado é o mexicano Pablo González Casanova, sobretudo por suas teorizações pioneiras sobre as dimensões do colonialismo interno. Provavelmente, o historiador chileno mais citado seja Jorge Pinto (2003). Pensadores ligados a diversas correntes marxistas como Gramsci (intelectual orgânico), Eric Wolf (sobre a concepção de “povos sem história”) e David Harvey (mutações e continuidades históricas do imperialismo) e libertários como James Scott (sobre a arte de resistência) também são presença relativamente constante na bibliografia manejada por esse (e muitos outros) membro da CHM.

Outro jovem historiador mapuche (também membro da CHM) bastante influente é Fernando Pairicán Padilla. Como os outros historiadores mapuche discutidos acima, manteve uma linha de continuidade com as pesquisas de história oral das gerações anteriores, discutindo a relação polifônica da memória íntima e coletiva e a formação de um imaginário social construído em torno do movimento mapuche estigmatizado como violento e radical. O poeta e escritor mapuche Jaime Luid Huenún, no prefácio intitulado

¹⁹⁶ Nahuelpán Moreno, 2013, Op. cit. p. 14.

Historia y contrahistoria en Malon: la rebelión del movimiento mapuche 1990-2013 escreve que:

La tarea del historiador indígena nos es otra que desenterrar e interpretar lo olvidado a través de un relato que incluya las tensiones y dispersiones propias de una lucha de liberación etnonacional, sumando las voces del colectivo, sus pequeños o grandes triunfos, sus derrotas y aportando relaciones, visiones y posibilidades de acción para el futuro. Y eso es lo que finalmente ofrece Pairicán en este volumen. Eso y el despliegue de una escritura activa y múltiple que asume sin complejos las potencias del *weupin* (el memorioso y performático orador tradicional) y que por lo mismo funciona no sólo como discurso histórico o informativo, sino como una prodigiosa y abarcadora narración comunitaria que revela y expone hechos y datos duros, pero también las pulsiones, los miedos, las contradicciones, el dolor y el regocijo de seres humanos que han debido, por siglo y medio al menos, verter sangre, sudor y lágrimas en defensa de sus territorios, su lenguaje, sus creencias y sus memorias.¹⁹⁷

As referências bibliográficas acionadas por Pairicán mantém as características gerais da CHM: pensamento anticolonialista; intenso diálogo orgânico com a produção dos colegas e com diversos outros autores mapuche que abordam a questão da autonomia, como os sociólogos José Marimán Quemado, Tito Tricot e Christian Martínez Neira; presença do pensamento indígena e insurgente latino-americano com obras, por exemplo, de Felipe Quispe, subcomandante Marcos e Álvaro García Linera. A *Comunidad de Historia Mapuche* (CHM), segundo documento extraído do seu sítio eletrônico intitulado *iney geyiñ/¿quiénes somos?*, se define como

[...] un colectivo heterogéneo de personas mapuche provenientes de diferentes historias y espacios territoriales, reunidos en torno al trabajo comunitario y

¹⁹⁷ Fernando, Pairicán, *Malon: la rebelión del movimiento mapuche 1990-2013*, Santiago de Chile, Pehuén Editores, 2014, p. 17.

horizontal. Nuestra historia se inicia el año 2004, en Temuco, cuando a través de una serie de *Nütram*¹⁹⁸ en torno a las historias mapuche, comenzamos a dialogar y pensarnos desde nuestras variadas formas y lugares de inserción en la lucha del pueblo Mapuche por dismantelar el colonialismo en sus diferentes manifestaciones y reconstruir el *Wallmapu*, el País Mapuche.

Neste mesmo documento que narra a gênese da CHM se faz menção ao importante “acontecimento político-intelectual”, ocorrido em 2006, que contribuiu de modo decisivo para o processo de maturação de ideias do coletivo “inspirando en nuestros horizontes la voluntad de posicionar nuestro pensar y hacer desde un sentido de autodeterminación y soberanía en los territorios del conocimiento, el discurso y la representación histórica”.¹⁹⁹ Trata-se da publicação do livro *¡...Escucha, winka...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro*, em Santiago do Chile, pela prestigiada editora LOM. Escrito conjuntamente pelos historiadores Rodrigo Levil Chicahual, Sergio Caniqueo Huircapán e Pablo Marimán Quemenado e pelo antropólogo José Millalén Paillal (os últimos três posteriormente incorporados à CHM), todos com forte compromisso identitário e amplas redes de atuação no mundo mapuche, tanto urbano como rural, *¡Escucha, winka!*, aparece em um contexto sócio-político marcado por quase duas décadas de mobilizações indígenas, de impiedosa e renovada pressão ambiental de multinacionais madeireiras sobre territórios indígenas, da assunção de uma nova fase da histórica ideologia de

¹⁹⁸ Também grafado como *nüxam*: conversação. É o meio pelo qual se produz a interação entre as pessoas, resultado de um permanente processo de recriação e troca mútua de conhecimentos dos mais variados temas.

¹⁹⁹ Comunidad de Historia Mapuche-Centro de Estudios e Investigaciones Mapuche. *Iney geyiñ/¿quiénes somos?* 2016 (Disponível em: <http://www.comunidadhistoriamapuche.org/> Acesso em: 15/04/2017)

judicialização *contramapuche* e da institucionalização da repressão e criminalização, por parte do Estado, das organizações e demandas mapuche.

O livro é constituído por quatro capítulos escritos individualmente e por contundentes textos escritos a quatro mãos: “*nota de advertencia*”; “*introducción-política y conocimiento*” e “*epílogo: a qué llamamos autonomía y qué es un proceso de liberación nacional*” – com evidente caráter de manifestos político-historiográficos onde se aclara que a obra “es un grito de colonizados hacia otros colonizados, y al mismo tiempo, al colonizador”²⁰⁰ e que *winka* (que também pode ser grafado como *wigka*) significa o ‘estrangeiro’, o ‘não mapuche’ podendo assumir conotações pejorativas de ‘mentiroso’, ‘saqueador’ e ‘ladrão’. *Winka* não seria unicamente os representantes do Estado-nação opressor, mas também todos os indivíduos que participam da reprodução da lógica colonial.

Se nos podrá criticar que estamos metiendo bajo el término *winka* a obreros y patrones, momios e izquierdistas, estudiantes y académicos, flaites y cuicos, hombres y mujeres, secundarios y jubilados, todos en un mismo saco, Y ASÍ ES... FELEY MAY... no por maldad, ni por desentendernos de los fenómenos de clases en la sociedad, ni de la territorialidad del fenómeno (los *winka* que llegaron con la ocupación del territorio Mapuche son distintos a los que emigraron y trabajan en una gran urbe, como Santiago). Evidentemente todos los allí nombrados tienen percepciones y actitudes distintas y contrapuestas incluso sobre lo indígena. Sin embargo, ninguno aporta ni ha hecho algo por superar las condiciones de *colonialismo* que los ponen en una relación de poder respecto a las poblaciones indígenas. Sí, es cierto, reconocen o se refieren al folklore, a lo místico y lo cósmico, a casos puntuales de violación de derechos humanos a comunidades y dirigentes, en fin, a la riqueza que aportamos en materia

²⁰⁰ Pablo, Marimán, et al, ¡...Escucha, *winka*...! Cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro, Santiago de Chile, LOM Ediciones, 2006, p. 10.

de multiculturalidad para el país... aunque nuestros sueños de *autonomía* los asocien a “Estado dentro de otro Estado” y comience con esto la danza de estereotipos que los hace aparecer como un solo cuerpo (...milagro...), una sociedad donde el urbano-popular, el clase media y el ABC1 sacan a relucir su escudo y bandera ante el indio.²⁰¹

O *winka* é, portanto, o *criollo*. Operando uma definição político-histórica (e não cultural/essencialista) tanto da chilenidade quanto da indianidade, o grito mapuche diz ao *winka* que sua identidade histórica está intimamente ligada à ordem material simbólica dominante, da qual, queira ou não, ele continua tirando proveito. É, conseqüentemente, a partir de uma crítica indígena à condição sócio-histórica de dominação e um rompimento com o essencialismo do nacionalismo *criollo* que os mapuche tentam denunciar o sistema relacional profundamente assimétrico e colonial da sociedade chilena e vislumbram a construção de uma sociedade verdadeiramente democrática e plurinacional com a esperança de que “madurará en ellos (ustedes) una posición ni paternal ni mesiánica hacia nosotros, que resquebraje la careta de *winka* y reformatee el disco duro que les inculcó *el criollo*, el único y verdadero *winka*”²⁰². Paradoxalmente, por trás do ríspido “grito” mapuche, se entrevê uma mensagem de humilde sabedoria e uma vontade de entendimento e tolerância verdadeira e profundamente respeitosa.

O historiador chileno Pedro Canales Tapia, em uma vigorosa reflexão sobre a história e historiografia mapuche dos últimos sessenta anos, considera que *¡Escucha, winka!* foi e segue sendo o documento historiográfico mais gravitante na esfera da discussão acadêmica, social e política surgido no Chile no contexto do bicentenário da independência, definindo seus autores como “[...] cientistas Mapuche, ilustrados, que a partir del estudio formal en Universidades, más la conciencia étnica y el peso de la colonialidad del

²⁰¹ Ibidem. p. 13.

²⁰² Ibidem. p. 14.

poder en sus vidas y contextos” que conseguiram expressar as propostas de uma nova geração mapuche²⁰³. A combinação de preparação acadêmica formal, mais autodidatismo (afirmado ao autor do presente artigo em entrevistas com os autores mapuche), militância social e experiência pessoal possibilitaram a realização de um formidável exercício de história que inspirou e pautou boa parte dos estudos mapuche posteriores como, por exemplo, aqueles realizados pelos jovens pesquisadores da CHM. A miríade de temas, posturas conceituais, instrumentais teórico-metodológicos, horizontes políticos, crítica historiográfica e referências bibliográficas que apareceram de maneira pioneira em *¡Escucha, winka!* serão explorados sistematicamente pela CHM. De fato, este era um dos objetivos da obra, justamente concebida para “las nuevas generaciones de Mapuche que una vez que se desencanten de la colonización mental que hace el Estado desde la educación, encuentren lo que nosotros no tuvimos a mano en ese: memoria organizada y sistematizada”²⁰⁴.

Como já foi referido, *¡Escucha, winka!* foi considerado uma espécie de continuação, agora com uma linguagem “menos diplomática”, do livro do “oralitor” mapuche Elicura Chihuailaf *Recado confidencial a los chilenos* (1999), de forte impacto na cultura chilena na virada do século. O título do livro aparentemente faz menção às obras clássicas da literatura anticolonial e antirracista dos anos 1950, 60 e 70 como, por exemplo, Richard White *¡White Man, Listen!* ou Franz Fanon *Peau noire, masques blancs*, traduzida para o espanhol como *¡Escucha, blanco!* que esses autores mapuche, de maneira autodidata e pioneira no Chile, estavam descobrindo e utilizando. *¡Escucha, winka!* está muito mais em sintonia com a tradição da sociologia histórica crítica anticolonial - com citações explícitas, por exemplo, ao *Discurso sobre o colonialismo* de Aimé Césaire (publicado

²⁰³ Pedro, Canales, *Tierra e historia: estudios acerca del pueblo mapuche 1950-2010*, La Serena, Editorial Universidad de La Serena, 2010, p. 286.

²⁰⁴ Marimán, Op. cit. p. 16.

originalmente em 1950) - do em continuidade com a perspectiva etnográfica pós-colonial (não há qualquer referência ao pluriversalismo de Ramón Grosfoguel, Walter Mignolo ou Arturo Escobar).

O historiador José Millalén Paillal, em uma verdadeira lição de etnografia histórica, escreve o primeiro capítulo *Kimün, arqueología y etnohistoria*, sobre a sociedade mapuche pré-hispânica (ou pré-derrota), adotando uma perspectiva relacional que analisa as relações de poder nos complexos processos de etnogênese e da formação das identidades. Utilizando um método “progressivo-regressivo” (ida e volta constante entre o presente etnográfico e o passado histórico), somado a uma sólida análise sociolinguística dos termos e conceitos em mapudungun registrados nas primeiras fontes coloniais que lhe permitem, por exemplo, lançar nova luz interpretativa ao mito mapuche de sociogênese: a luta entre as duas serpentes míticas *Tren-Tren* e *Kai-Kai*. O antropólogo francês Guillaume Boccara, em penetrante ensaio sobre a obra que considera um verdadeiro marco no panorama historiográfico chileno, considera que esse primeiro capítulo de *¡Escucha, winka!* é uma das melhores introduções à história sócio-culturais do povo mapuche. O renomado autor de *Los vencedores: historia del pueblo mapuche en la época colonial* (2007) ainda escreve que o texto de Millalén Paillal prova que é inconcebível tentar escrever história mapuche sem o domínio do mapudungun e da realidade mapuche contemporânea. Segundo o antropólogo francês, *Kimün, arqueología y etnohistoria* retoma um dos princípios fundamentais da etnologia, a saber: “que se hace necesario asentar nuestras reconstrucciones sobre las categorías de entendimiento y conceptualizaciones de los individuos y de las sociedades con las cuales trabajamos”²⁰⁵ e termina equiparando elogiosamente o texto mapuche ao célebre

²⁰⁵ Guillaume, Boccara, “La “Historia nacional mapuche como ruptura anticolonial. A propósito de ‘Escucha, winka: cuatro ensayos de Historia Nacional Mapuche y un epílogo sobre el futuro’”, *Historia*, 46, 1, p. 232.

ensaio de James Ferguson e Akhil Gupta *Culture, Power, Place: ethnography at the end of an era* (1997). Boccara também analisa uma certa tensão entre a “suposta” ruptura epistemológica anunciada pelos autores e operada desde bases da cultura mapuche e a dimensão mais estimulante da obra que seria seu caráter profundamente antiessencialista, mostrando que não é possível entender a cultura e a identidade fora da história, ou seja, das relações de poder e dominação.

Em 2012, com oito anos de maturação de discussões e estudos coletivos, aparece o primeiro volume da CHM *Ta iñ fijke xipa rakizuameluwün*.²⁰⁶ *Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche* saudado por estudiosos como o historiador estadunidense Charles R. Hale, como uma obra de alta qualidade acadêmica e que apresenta um nível impressionante de diálogo entre os autores. A livro é uma clara demonstração de autonomia da contribuição indígena para repensar a história indígena e um exemplo da robustez da intelectualidade, que na pertinente expressão do filósofo chileno Eduardo Devés-Valdés “emerge desde la periferia de la periferia”²⁰⁷. A principal característica da obra é a estratégia de deslocamento de certas categorias, ideias e lugares comuns historiográficos a começar, como escreveu o historiador John Monteiro para a contra-capla do livro, “con la propia idea del intelectual indígena”.

Na introdução da obra, os treze autores firmam um texto-manifesto (escrito primeiramente em mapudungun e traduzido para o espanhol) que reflete sobre a histórica intervenção mapuche na esfera letrada, fazendo questão de “envolver” todos aqueles agentes - que não escreveram ou

²⁰⁶ Literalmente, significa “nossas diferentes formas de pensarmos”.

²⁰⁷ Eduardo, Devés, “Intelectualidades indígenas, ideas-conocimientos y espacio nustramericano”, Pedro, Canales y Cármen Rea (Comp.), *Claro de luz: descolonización e “intelectualidades indígenas” en Abya Yala, siglos XX y XXI*, Santiago de Chile, Ediciones IDEA-USACH, 2013, p. 12.

não escrevem -, mas que tiveram seus conhecimentos “capturados” pelas

[...] maquinarias escriturais de misioneiros, cronistas, historiadores, etnólogos, antropólogos que han gozado y gozan de prestigio como especialistas “sobre” lo Mapuche. Somos parte de esa historia escritural ignorada por la sociedad chilena, subestimada por la arrogancia y tutelaje académico de quiénes se han erigido en especialistas de “la” historia o “la” cultura Mapuche, y lamentablemente desconocida por la mayor parte de los Mapuche “educados” en el dominio wingka de la escuela.²⁰⁸

Sustentam que aqueles que se dedicam ao labor intelectual (*rakizuamün*) de modo algum devem formar parte de uma elite dentro do povo mapuche e consideram problemático uso de categorias como “intelectual indígena” ou “cualquier termo que pretenda enclaustrar/elitizar nuestro quehacer reflexivo”²⁰⁹. Os autores reconhecem as óbvias influências do “conocimiento *wigka* y las contradicciones que esto genera (y nos genera)” mas explicitam que a atividade intelectual mapuche busca expressar o chamado “bom conhecimento” ou *küme kimü*m que se nutre das vivências, pensamentos, sentimentos, atitudes e palavras que cultivam e refletem o *mapuche*gen (modo de sentir/viver/ser mapuche), mesmo sendo conscientes do quão complexo e problemático é desenvolver plenamente o *mapuche*gen²¹⁰ sob o peso do colonialismo, do racismo e da exploração.

²⁰⁸ Comunidad de Historia Mapuche, *Ta ñi fijke xipa rakizuameluwün. Historia, colonialismo y resistencia desde el país Mapuche*, Temuco, Ediciones Comunidad de Historia Mapuche, 2012, p. 16.

²⁰⁹ *Ibidem*. p. 18.

²¹⁰ *Mapuche*gen também pode ser expresso como *Mapuche tañi az mogen*, ou “cultura mapuche”: suas formas de ser, fazer e sentir coletivamente. *Mogen* pode ser interpretado como “vida”,

Es por esto, que ejercer soberanía epistemológica y práctica a través de nuestras autorías, a la vez que generar espacios propios de difusión, resulta preponderante en la batalla contemporánea por recuperar la agencia física, económica y espiritual de nuestro pueblo en la “economía global del conocimiento”. Queremos situarnos allí – con todas, y a pesar de nuestras contradicciones – por medio de la acción colectiva y colaborativa; no bajo el prisma de una *intelligentsia* de tipo elitista ni del racionalismo de estirpe *wigka*, sino desde esa comprensión Mapuche en que el trabajo del intelecto, el corazón y el cuerpo están tan entrelazados, como los planos de la vida individual, social y espiritual²¹¹.

O exercício de “soberania epistemológica” é outra constante no discurso dos pensadores mapuche. Está vinculada à denúncia das diversas modalidades de processos históricos ligados à “destruição criadora” constitutiva do sistema capitalista: conquista, colonialismo, imperialismo e neoliberalismo. Segundo o pensador português Boaventura de Souza Santos, esses processos acarretaram (e continuam a acarretar) a supressão de modalidades de conhecimento “alternativos” e na liquidação ou subalternização dos grupos sociais cujas práticas ancoravam-se em tais conhecimentos, configurando uma longa cadeia de “epistemicídios”.

O texto da antropóloga mapuche Jimena Pichinao Huenchuleo *La mercantilización del Mapuche Mapu: hacia la expoliación absoluta*, que consta no segundo volume organizado pela CHM, explora exatamente essa dimensão de epistemicídio característico do “*continuum* del fenómeno colonial, que se encuentra entrelazado con el capitalismo, determinando situaciones generalizadas y progresivas de

entendendo-se que na cosmovisão tradicional mapuche todos os elementos que constituem o universo são “seres vivos”.

²¹¹ Ibidem. p. 20.

despojo que han ido acrecentándose en el tempo”²¹². Unindo de modo fecundo análise marxista sobre o imperialismo (David Harvey); resenha histórica sobre as especificidades da resistência mapuche; aportes epistêmicos de outros povos de *Abya Yala* que poderíamos chamar de ecológicos; e uma perspectiva ancorada no ponto de vista da *Mapuche Rakizuum* (filosofia mapuche) tais como a compreensão das múltiplas vidas/sabedorias que povoam o *Mapu* (espaço territorial) e aspectos da espiritualidade mapuche ainda vigente como o *nwen* (energia espiritual) e o *küme az mogen* (vida boa ou bom viver, um conceito semelhante ao *sumak kawsay* andino), a autora reflete sobre as diversas dimensões dos impactos gerados pela imposição de modo “mercantil monetario y privado de propiedad e intercambio por sobre el mapuche que responde a una matriz ontológica centrada en la vida y sus interacciones y, por consiguiente, a una socialidad y sociabilidad de relaciones y vínculos humanos y no humanos”²¹³.

No âmbito dos estudos históricos, a “soberania epistemológica” exigida pelos mapuche questiona a neutralidade das “historiografias oficiais” chilenas e latino-americanas²¹⁴, denunciando as posições políticas encobertas pela escolha das temáticas, problemas, modelos teóricos, metodologias, linguagens, imagens, formas de argumentação e o policiamento das fronteiras entre domínios do saber. Ao plantear uma “soberania epistemológica”, os mapuche apenas estão exercitando epistemologia no seu âmago: estudo crítico dos princípios,

²¹² J, Huenchuleo, “La mercantilización del Mapuche Mapu: hacia la expoliación absoluta”. Comunidad de Historia Mapuche, 2015, Op. cit. p. 89.

²¹³ *Ibidem*. p. 86.

²¹⁴ Pensemos, por exemplo, nas grotescas denominações “*Pacificación de la Araucanía*” (Chile) e “*Campaña del Desierto*” (Argentina) ou na influente corrente historiográfica chilena denominada “*estudios fronterizos*”, cujo o maior expoente e ganhador do Prêmio Nacional de História de 1992, Sérgio Villalobos simplesmente nega a atual existência dos mapuche!

hipóteses e resultados das ciências visando determinar o valor e o alcance delas. Ao refletir sobre a “geopolítica do conhecimento” e sobre os diferentes modos de relacionamento dos “cientistas” com os contextos institucionais (academia, sistema educacional e agências indigenistas), com seus pares, o Estado, as entidades financiadoras, os interesses econômicos ou o interesse público, os intelectuais mapuche (parte relevante dos integrantes da CHM são ou foram professores de história em escolas das periferias urbanas de grandes cidades como Santiago ou Temuco e em comunidades rurais do sul do Chile) propõem um debate crítico sobre as condições do ensino de História e do trabalho do historiador em suas múltiplas dimensões, especificidades e instâncias.

Um dos pontos nodais do projeto e discurso da autonomia mapuche (que evidentemente passa pelo fortalecimento de sua cultura) é a utilização da imensidão das possibilidades epistemológicas contidas no mapundungum. É característico da emergência étnica na América Latina o investimento no fortalecimento ou resgate das línguas maternas como espaços privilegiados para a afirmação de saberes e práticas próprias e como vetores poderosos para desconstruir a subalternidade do (sujeito) colonizado. No ano de 1996, respondendo as demandas dos povos indígenas pelo resgate de seus saberes e conhecimentos, o governo chileno implementou o *Programa de Educación Intercultural Bilingue* no bojo da Lei 19.253 (ou Lei Indígena) promulgada em 1993. Desde então, diversos especialistas (mapuche ou não) vem criticando o programa, basicamente, por não contemplar devidamente a cosmovisão dos povos indígenas nas salas de aula; não proceder a consultas qualificadas com próprios indígenas em relação aos conteúdos e metodologias a serem adotadas; não contextualizar e adequar os currículos às necessidades e interesses reais das populações indígenas. A historiadora chilena Silvana Jiménez afirma que o programa governamental não estaria em sintonia com o contexto social e com a realidade concreta dos povos indígenas

reproduzindo o “sistema homogenizador: esta ley es vista por un grupo importante de los mapuche como un mero parche para frenar el conflicto latente entre el Estado Chileno y el Pueblo Mapuche”²¹⁵.

As insuficiências do programa intercultural chileno estariam, na visão dos autores mapuche, na sua timidez em promover situações educacionais questionadoras das relações hierárquicas entre “centro e periferia”, que pudessem sugerir rupturas com a perspectiva epistemológica ocidental unidimensional e a criação de espaços “pluriepistemológicos” que trouxessem à superfície formas de conhecimento que foram historicamente negligenciadas e subalternizadas. Essas críticas são baseadas em debates teóricos de autores que vinculam a ideia de interculturalidade ao contexto dos projetos de superação do paradigma colonial. Ainda que os intelectuais da CHM formulem severas críticas ao que chamam de “multiculturalismo neoliberal”²¹⁶, não deixam de compartilhar a convicção de que os projetos educacionais inspirados pela noção de interculturalidade (ainda que com imperfeições e deficiências) podem inspirar e fortalecer o direito dos povos indígenas a um ensino de qualidade, contextualizado e voltado para eles, promovendo pontes entre diferentes epistemologias de forma a combater os processos de negação da sua cultura, sua língua, sua territorialidade e sua autonomia. Em um dos textos mais originais publicados pela CHM “Del por qué y cómo fueron violentados y sobrepasados los mapuche en su pensamiento y espiritualidad”, o professor de Educação Básica,

²¹⁵ Sebastián, Jiménez, “Institución escolar e identidad étnica: rol del intelectual indígena, debates y desafíos”, Pedro Canales y Cármen Rea (comp.), Op. cit. P. 173.

²¹⁶ Enrique, Antileo, “Políticas indígenas, multiculturalismo y el enfoque indígena urbano”, *Revista de Historia Social y de las Mentalidades* “Historias Mapuche: perspectivas para (re)pensar la autodeterminación”, 17, 2013, pp. 133-162.

antropólogo e *logko* do *Lof Mapu*²¹⁷ de *Ütugehtu*, José Quidel Lincoleo considera que:

Nuestro conocimiento nunca fue valorado, fue despreciado, no fue considerado. Así llegaron a pensarnos como personas carentes de conocimientos. Y nuestropreciado saber espiritual fue demonizado para que no se reprodujera, fue tildado como un conocimiento que venía directamente del diablo. Solo el poder de los *wigka*, sus ideas, tienen peso y son valorados, son el centro de eventos, mientras que todo relacionado con el *mapuche az mogen* se escondió otro tanto, se perdió toda legitimidad y se invisibilizó. [...] Al pensar bien todo eso, podemos concluir que la educación *wigka* se transmitió a base de mucha violencia y dolor, se les obligó a los niños a memorizar y aprender conocimientos *wigka* a base de varillazos, de la agresión verbal y de la ira. [...] Toda aquella violencia, provoco que personas expulsaran sus saberes, sus costumbres. Se avergonzaron de ser mapuche, huyeron de sí mismo y de la tierra. Nunca más regresaron a sus espacios, nunca más visitaron a su gente, nunca más pisaron sus tierras. Del mismo modo muchas personas mapuche generaron un rechazo, un odio, un auto-racismo hacia sus pares²¹⁸.

Em artigo intitulado “La universidad, los mapuche y el estudio de la historia”, o professor de história Diego Sepúlveda Zapata analisa as experiências e críticas dos estudantes mapuche do curso de História na *Universidad de la Frontera* (local dos primeiros debates e encontros e onde se

²¹⁷ *Logko* ou *lonko* é a principal autoridade sociopolítica do *Lof*: espaço territorial limitado por espaços naturais (rios, montes ou bosques) e conformado por uma rede de famílias com complexas relações parentais. O termo *Mapu* geralmente traduzido simplesmente como “terra” significa, de um modo mais abrangente, o espaço material e imaterial onde se manifestam as diversas dimensões da vida mapuche.

²¹⁸ José, Quidel, “Del por qué y cómo fueron violentados y sobrepasados los mapuche en su pensamiento y espiritualidad”, *Comunidad de Historia Mapuche*, 2015, Op. cit. pp. 42-45.

formaram grande parte dos membros da CHM), na cidade de Temuco. O principal questionamento, para além das críticas específicas sobre a estrutura curricular, seria a inexistência de um espaço de intercâmbio válido entre os saberes oferecidos pela universidade e as especificidades do que é chamado mapuche *kimüü*. Os estudantes mapuche dessa universidade emblemática localizada no coração do território mapuche ou Wallmapu estão reclamando, para além de reformas na estrutura curricular das disciplinas (seus conteúdos e bibliografias), espaços académicos que contemplem e enfoquem a formação do saber desde uma perspectiva mapuche, “con profesores de lengua mapuche o pensamiento mapuche, que logren explicar o crear un espacio de intercambio como el Gvbamtuwvn”²¹⁹. Como ilustração dessas demandas dos estudantes mapuche e do posicionamento claro de onde estão falando os intelectuais mapuche, vejamos como um jovem integrante da CHM inicia texto sobre *Violencia colonial en la escuela: el caso de la comunidad José Porma en el siglo XX*:

Me llamo Juan Alberto Porma Oñate, hijo de Juan Segundo Porma Ñaculeo y Enedina del Carmen Oñate Caro. Mi *laku*,²²⁰ Juan Bautista Porma Treum, siempre hizo hincapié en la superación de las condiciones coloniales que aquejaban a su familia, sin que ello significara avergonzarse de su origen mapuche. Aun cuando el colonialismo ya estaba fuertemente arraigado entre mis antepasados, se propuso hacer frente a la violencia, el racismo y la desigualdad dignamente. Es muy probable que sean estas las razones que provocaron que yo, un santiaguino que creció en la ciudad y que debía perfilarse *mestizo* o *sujeto popular*, se sienta e identifique como mapuche. Convengamos en que discutir sobre la pureza de la sangre en pleno siglo XXI sería ridículo, pues mi

²¹⁹ Diego, Sepúlveda, “La universidad, los mapuche y el estudio de la historia”. Canales y Rea. Op. Cit. p. 262. *Gülamtuwun*: mecanismo de transmissão de valores, mediante conselhos, intercâmbios de pensamentos ou conversações.

²²⁰ Avô paterno.

autodefinición identitaria me exige ser mapuche, porque es lo que soy. En concordancia con ello y mi interés sobre la historia, fue que hace algunos años comencé a indagar sobre la historia de la Comunidad José Porma, en donde vivió mi familia. Lamentablemente, mi formación inicial en escuelas y como profesor de historia en la universidad no me permite abordar los procesos históricos mapuche desde una perspectiva epistemológica distinta a la occidental. Tampoco puedo empoderarme plenamente con nuestro idioma, ya que no sabría utilizarlo en términos complejos faltándome tanto por conocer (sería además una falta de respeto hacia los hablantes de mi pueblo). Sin embargo, haré un esfuerzo por romper la racha historiográfica de representar lo mapuche como objeto de estudio, obviando la costumbre de los círculos académicos legitimados hace siglos²²¹.

IV. Considerações finais (in)conclusões: perguntando caminhamos

As dificuldades e incômodos que parte da intelectualidade latino-americana apresenta ao encarar analiticamente a produção dos estudiosos indianistas provem precisamente do fato de suas obras denunciarem o colonialismo inerente às ciências humanas praticadas na América Latina. Ao desconstruir a maneira como os 'outros' (intelectuais, indigenistas, historiadores, antropólogos, cronistas e escritores *não indígenas*) vem tematizando sobre os indígenas, esses pensadores deslocaram a problemática e, desde a perspectiva crítica da sociologia da dominação (e de sua própria condição sócio-histórica de oprimidos), implementaram um salutar curto-circuito em esquemas longamente pré-estabelecidos, de quebra, brindando o quadro do pensamento latino-americano com excelente história social crítica.

²²¹ Juan, Porma, "Violencia colonial en la escuela: el caso de la comunidad José Porma en el siglo XX". Comunidad de Historia Mapuche, 2015, Op. cit. p. 190.

O entendimento da recente entrada em cena no mundo acadêmico de historiadores e intelectuais indígenas enriquece o debate sobre a necessidade de impulsionarmos a pluralidade epistemológica que permita “a emergência de saberes em que a ciência possa dialogar e articular-se com outras formas de saber, evitando a desqualificação mútua e procurando novas configurações de conhecimentos”²²². O que os pensadores indígenas estão questionando é o caráter monolítico do cânone epistemológico “ocidental” (e da dimensão epistemológica do colonialismo) e afirmando a relevância epistemológica, sociológica, histórica e política da diversidade interna das práticas científicas, dos diferentes modos de fazer ciência e da necessidade de estabelecer relações profícuas entre a chamada “ciência” com outros conhecimentos. Seria possível e desejável, então, algo como uma ecologia de saberes? O antropólogo brasileiro Eduardo Viveiros de Castro formula uma interrogação inquietante: “o que acontece quando se leva a sério o pensamento nativo?” Este é o desafio que os pensadores indígenas lançam para todos os não indígenas de América Latina. Por que isso deve parecer, nas próprias palavras do antropólogo, tão “impossível”? “Levar a sério é, para começar, não neutralizar”, avança Viveiros de Castro²²³. Já é mais que tempo do pensamento latino-americano encarar com seriedade e respeito as múltiplas potencialidades desse pensamento indígena tão obliterado, tão neutralizado, tão ignorado. Se queremos multiplicar as possibilidades do nosso mundo (e de outro mundo possível) por que não aceitar o desafio lançado por esses indígenas pensadores e experimentar os efeitos que esse pensamento pode produzir no nosso? Se é verdade que não podemos pensar como os indígenas, porque não pensar com eles? Sobretudo e verdadeiramente, aprender com eles?

²²² B, Santos (org.). *Semear outras soluções: os caminhos da biodiversidade e dos conhecimentos rivais*, Rio de Janeiro, Civilização Brasileira, 2005, p. 24.

²²³ Eduardo Viveiros de Castro, *Metafísicas canibais: elementos para uma antropologia pós-estrutural*. São Paulo, Cosac Naif, 2015, p. 227.

La Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre²²⁴

Ana Margarita Ramos

I. Introducción

A principios de la década de 1990 iniciaba mi trabajo de campo como antropóloga en la provincia de Chubut (Argentina), particularmente en la zona del noroeste, en las zonas rurales que rodean la ciudad de Esquel. En esos años, la movilización indígena de comunidades y organizaciones mapuche solía circunscribirse a las provincias de la Patagonia que se encuentran más al norte (Neuquén y Río Negro). Para quienes estábamos en Buenos Aires, poco se sabía al respecto acerca de Chubut.

Cuando nos acercamos a la Casa de la Provincia de Chubut –ubicada en la ciudad de Buenos Aires– nos informaron que en esta provincia solo había tres comunidades y que, fuera de esas comunidades rurales, ya no había indígenas allí. Habiendo transcurrido más de 20 años, el escenario cambió radicalmente. Por un lado, hoy son más de doscientas las comunidades reconocidas en esa provincia y, por el otro, las luchas mapuche-tehuelche en Chubut entraron en la historia del movimiento indígena con sus formas propias de llevar a la práctica los consejos y conocimientos antiguos de sus ancestros. Estos cambios se deben, en gran parte, a la creación de la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre (OCMT),

²²⁴ Este trabajo se realizó en base a una entrevista a Mauro Millán -- uno de los protagonistas de la creación, desarrollo y disolución de la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de Octubre-- realizada en el año 2017 y en el marco de un proyecto más amplio de reconstrucción del pensamiento político de esta Organización.

cuyos pensamientos principales serán el tema de este capítulo.

La OCMT se formó progresivamente hacia el año 1992 y su nombre dejó de aparecer a partir del año 2008. Pero durante sus años de existencia, la OCMT estableció los pisos de interlocución con el Estado y los lenguajes de contienda en los que se empezaron a dirimir las luchas indígenas en la región. Para empezar a narrar una historia se necesita un punto de inicio, el cual siempre podría ser otro. En una charla pública realizada en 2016 en la ciudad de Bariloche, una de las integrantes de la Organización 11 de Octubre, Ana Prane, recordaba con emoción esos inicios diciendo:

Nuestra comunidad (Lof mapuche tehuelche Prane) venía padeciendo muchas injusticias, mi padre siempre fue un defensor de su territorio, pero era muy difícil. Todo empezó a cambiar cuando llegaron a Esquel dos jovencitos y con ellos nos empezamos todos a acompañar.

Sabiendo la arbitrariedad de poner fecha y nombres a un proceso tan profundo y general, retomo el momento señalado por Ana Prane para comenzar mi propio relato. En el año 1991 llegan a Esquel dos hermanos mellizos, Moira y Mauro Millán, quienes habían nacido en la provincia de Chubut, en un pueblo llamado Maitén, cercano a la zona rural donde estaba la comunidad mapuche a la que pertenecía su madre (comunidad Mirador). Por razones laborales, sus padres se mudaron a la ciudad de Bahía Blanca, donde ellos transcurrieron parte de su infancia y adolescencia en situación de precariedad como muchas otras familias que migraron a las zonas urbanas. Sin embargo, el intercambio constante con sus familiares hizo que, en su adolescencia, empezaran a preguntarse sobre su identidad y a tratar de hilar las historias fragmentadas que habían escuchado para responderse quiénes eran. Un proceso de búsqueda que los llevó a regresar a la región donde nacieron con la determinación de conocer la historia de su Pueblo y

hacer algo para revertir las injusticias y el silencio que la atravesaban.

Empezaron teniendo un programa en la Radio Nacional Esquel donde abordaban temas relacionados con la lucha indígena en general y con la población indígena²²⁵ de Chubut en particular. En el año 1992, a través del programa radial comenzaron a preparar lo que sería un contra festejo del quinto centenario de la llegada de los occidentales o europeos a este territorio. La actividad se promocionó –en la radio y a través de afiches– como “contra festejo y homenaje a las comunidades indígenas de Chubut”. Tal como ocurrió en otros lugares de movilización indígena, la expresión “11 de octubre” surgió en este contexto como un posicionamiento simbólico y político: “el último día de libertad en este continente”. Ellos expresaban en la radio que el 12 de octubre no solo desembarcaban personas de aspecto diferente, sino que, fundamentalmente, desembarcaba una ideología absolutamente antagónica a la de ellos. Considerando que, para la realización del evento, debían contar con una gran logística de difusión y organización, conformaron un grupo de trabajo al que denominaron Comisión 11 de Octubre, en el que se involucraron distintos colaboradores, miembros de las juntas vecinales y de algunos gremios.

El acto se realizó finalmente en la plazoleta Mariano Antieco Nahuelpan de la ciudad de Esquel, el 11 de octubre del 1992. Superando sus expectativas, el acto resultó multitudinario: participaron muchas comunidades, diferentes músicos locales y habitantes de la ciudad. Los integrantes de la OCMT recuerdan que en ese acto se estrecharon los lazos entre las comunidades mapuche y surgió la decisión conjunta de acompañar los procesos de lucha de las comunidades mapuche Vuelta del Río y Huisca

²²⁵ Para ese entonces, en Chubut, se hablaba mayormente de “indígenas”, “paisanos”, “aborígenes” o “araucanos” (este último término presuponía el origen en el Arauco, Chile, para señalar que los indígenas en Chubut eran extranjeros); los términos mapuche y tehuelche eran escasamente utilizados.

Antieco bajo la premisa de “NO al desalojo”. A los pocos días, quienes formaban la Comisión 11 de Octubre comenzamos a viajar hacia las comunidades para fortalecer la comunicación. A medida que se emprendían estos primeros proyectos políticos de resistencia, otras personas se fueron sumando, de manera directa o indirecta²²⁶, y fue emergiendo, así, la idea de una pertenencia común a una organización de lucha.

Al año de su creación, la Organización decidió ser receptiva hacia quienes no eran mapuche pero querían participar de las luchas que se estaban encarando. Esta circunstancia derivó, al poco tiempo, en una confrontación de ideas y metodologías, pero principalmente de objetivos, con quienes tenían una motivación ideológica enmarcada en las ideas partidistas del peronismo o de las distintas expresiones de la izquierda. Estas internas acompañaron los primeros años de formación de la Organización hasta que, los integrantes mapuche fueron afianzando un proyecto político centrado en la búsqueda del conocimiento ancestral y la historia del Pueblo Mapuche. La profundización de las disputas ideológicas dio lugar a la clarificación de los objetivos como organización indígena y al distanciamiento voluntario de quienes venían defendiendo otros proyectos políticos. Paralelamente se fue incrementando el contacto con las comunidades rurales, así como con los hermanos y hermanas (*pu peñi, pu lamuen*) de los barrios periféricos de la ciudad de Esquel. A los pocos años de su inicio, quienes participaban de la Organización tenían un conocimiento del mapa urbano de la ciudad con la localización de las y los hermanos que, por distintos motivos, se habían visto obligados a abandonar sus comunidades y establecerse en Esquel. Los barrios empezaban a pensarse de acuerdo a como se habían distribuido quienes provenían de las

²²⁶ Las pertenencias siempre fueron porosas y flexibles, mientras algunos se identificaban a sí mismos como miembros de la Organización 11 de Octubre, otros lo hacían como colaboradores. A diferencia de otras organizaciones, el criterio de pertenencia siempre fue laxo y no hubo necesidad de explicitación.

comunidades Nahuelpan, Cushamen, Vuelta del Río, Cañadón Grande, Mirador, entre otras. Este pensamiento sobre la urbanidad –como *continuum* espacial con la ruralidad–orientó el temario de las reuniones –para entonces cada vez más frecuentes–hacia un proyecto conjunto de memoria, centrado en los relatos de las distintas trayectorias familiares y personales sobre el arribo a la ciudad. El intercambio de estas experiencias les permitió a todos ellos tener un mayor conocimiento del proceso de despojo vivido por las comunidades rurales y, como consecuencia de esos diagnósticos y necesidades compartidas de “*hacer justicia*”, se comenzó a gestar la idea de impulsar recuperaciones de territorio.

La Organización 11 de Octubre se fue plasmando en importantes y numerosos *trawn* (reuniones) donde se encontraban periódicamente personas mapuche de distintas comunidades bajo la premisa de recuperar o defender sus territorios. Simultáneamente, desde la Organización se impulsó también la recuperación de ceremonias espirituales, (*kamaricun*, *wiñoy tripantu*, *llellipun*), entendidas como las fuentes de conocimiento y las bases constitutivas de todo proyecto político.

Muchos de quienes participaban de la Organización 11 de Octubre conocían los procesos de conformación de organizaciones urbanas y rurales en otras partes del territorio mapuche, y ponían en valor el efecto que estas tenían al irrumpir políticamente interpelando al Estado a través de ciertas acciones directas y haciendo uso de los medios de comunicación. Durante los primeros años, ellos fueron receptivos a los modos en que ciertas organizaciones –particularmente de la provincia de Neuquén– planteaban el fortalecimiento del pensamiento ancestral mapuche, pero, con el tiempo, fueron produciendo su propio perfil de pensamiento: el objetivo que empezó a primar en la 11 de Octubre fue el de profundizar cada vez más la idea y la práctica de la autonomía. La Organización 11 de Octubre se pensó a sí misma como garante de la autonomía de las comunidades. Al igual que otras organizaciones, se propuso

recomponer la estructuración política ancestral rescatando del olvido las figuras de sus autoridades tradicionales: *lonko*, *pillan kushe*, *werken*, *kona*, entre otras. Pero su particularidad residió en el objetivo de largo plazo que rigió su misma existencia como Organización; éste es, crear una estructura política donde el agente principal sea la comunidad en articulación con otras comunidades, y no una estructura política supracomunitaria que las represente. Como veremos al final del capítulo, la profundización de este propósito político determinó la decisión de finalizar con la existencia de la misma Organización.

Con el fin de mostrar el pensamiento indígena de la Organización 11 de Octubre para la provincia de Chubut, distribuyo sus ideas centrales en los tres ejes que los mismos protagonistas destacan como el legado de su experiencia organizativa: por un lado, *Ngeiñ* (Somos) expresa el trabajo reflexivo en torno a la construcción de su visibilidad como mapuche-tehuelche en una provincia cuyo imaginario hegemónico los ha negado –a través de las figuras de la extinción, la extranjería o la folklorización--; por el otro, *Entumalaltun* (Desalambrar) refiere a “sacar los cercos” territoriales, políticos, espirituales, epistémicos y ontológicos que impuso la colonización sobre sus prácticas y pensamientos; finalmente, *Kisungeneiñ* (Decidir por uno mismo) da cuenta del trabajo político de pensar y ejercer lo que fueron entendiendo y definiendo como prácticas autónomas de un Pueblo en reconstrucción.

Este trabajo se apoya en las entrevistas realizadas a lo largo de los últimos 20 años a los miembros y colaboradores de la Organización 11 de Octubre, en las transcripciones de los *trawn* (reuniones) o parlamentos, en notas de campo etnográficas, así como en los discursos que la Organización fue elaborando en el transcurso de sus diferentes luchas (comunicados públicos, documentos finales de los parlamentos, intervenciones en los medios de comunicación, entre otros). Pero el relato que organiza el capítulo intercala principalmente paráfrasis y citas de una entrevista realizada a Mauro Millán, quien, como se

mencionó arriba, es uno de los fundadores y protagonistas de la 11 de Octubre. Con el propósito de responder a la convocatoria de este libro sobre pensamiento indígena, la opción de escritura ha sido poner en primer plano los énfasis, argumentos y expresiones con las que este militante reconstruye el pensamiento de aquellos años, más que las citas de autoridad y las discusiones académicas en relación con los temas mencionados.

II. Ngeñ (Somos)

A comienzos de los '90, en la provincia de Chubut, el indígena era imaginado como un ícono folklórico -vestigio de un pasado y raíz de una identidad nacional-, como extinto -para el caso específico de los tehuelche-, o como extranjeros migrantes de Chile, -para el caso de los mapuche. Con estos presupuestos, la provincia ya había decretado la inexistencia, en la actualidad, del indígena en su territorio. Las reivindicaciones emanadas por algunos sectores progresistas los mencionaban, en esos años, como "paisanos" o "aborígenes argentinos", términos que eran repetidos y reutilizados por las mismas comunidades rurales. Ante esta matriz conceptual de las alteridades indígenas²²⁷, la Organización 11 de Octubre inició un trabajo colectivo de memoria abordando las preguntas: "¿Quiénes somos realmente?" "¿Por qué el Estado argentino no nos llamaba por el nombre de nuestro propio Pueblo?". En los primeros *trawn* (reuniones) se fueron consolidando las respuestas: ellos no eran paisanos de este país o de este Estado y no eran meramente indígenas o aborígenes, puesto que tenían una historia de arraigo e identidad en un territorio específico. Empezaron entonces a poner en valor sus pertenencias comunes ("Mapuche, somos eso, gente de la tierra"), a instalar en el resto de la sociedad el concepto de Pueblo Mapuche y a recuperar, entre ellos y para ellos

²²⁷ Claudia, Briones, *La alteridad del "Cuarto Mundo"*, Buenos Aires, Ediciones del Sol, 1998.

mismos, los sentidos y prácticas de ser parte de ese Pueblo. A partir de este reconocimiento colectivo, los *trawn* abordaron el tema de las relaciones con los Estados argentino y chileno, preguntándose si esos Estados “tenían algo que ver con ellos”. Así inicia un análisis reflexivo sobre su propia historia como Pueblo que concluye, en esos primeros años, en el afianzamiento de una identidad propia, centrada en la preexistencia del Pueblo Mapuche con respecto a la formación de los Estados. Una identidad que nada tenía que ver con aquellas que los dividen en naciones y provincias. En estos primeros contextos de discusión, surge y se fortalece la expresión “no somos argentinos ni chilenos. Somos mapuche”.

A medida que iban develando sus posicionamientos frente al Estado, los trabajos de memoria emprendidos en los *trawn* fueron promoviendo también la reflexión auto-crítica²²⁸ con respecto a ciertos lugares habituales de apego y pertenencia. Esta tarea colectiva inicia con lo que entendieron como “la columna del saber mapuche”, es decir, con la espiritualidad. Tanto los ancianos y ancianas, como los jóvenes, niños y niñas mantenían largas conversaciones y discusiones sobre el evangelismo y el catolicismo, particularmente sobre la noción de Futa Chao (Gran Padre) con la que se tradujo la idea de Dios. Los trabajos de memorias surgen, en esos primeros años, como un proyecto colectivo de reconstrucción de sus conocimientos ancestrales. El proceso consistía en “*volver a escuchar*” cada uno de los testimonios para identificar en ellos, y en acuerdos colectivos, los saberes que consideraban “no dañados por las culturas impuestas”. Si el éxito de la colonización ideológica se debió en gran parte a la evangelización de las iglesias y la imposición de sus credos, era necesario cotejar los saberes mapuche a lo largo de la Patagonia para reconocer en ellos mismos esas ideas foráneas con las que fueron “engañados” sus antepasados. A

²²⁸ El término “auto-crítica” y su importancia en el proceso organizativo ha sido destacado por los mismos entrevistados.

partir de estos cotejos --que se fueron haciendo en los *trawn* convocados por la 11 de Octubre pero también a través del intercambio con otras organizaciones mapuche-- fueron desplazando la idea de Dios por la experiencia heredada y vivida de relacionamiento y reciprocidad con los seres que habitan la naturaleza (*pu newen, pu ngeñ*). Este desplazamiento, que hoy en día es ya un presupuesto estandarizado en el movimiento mapuche, en aquel entonces fue profundamente performativo para las percepciones que, de sí mismos, tenían los participantes de la Organización 11 de Octubre. Tal como recuerdan algunos militantes, al volver a hablar de los *newen* y los *ngeñ*, ellos sintieron que la filosofía de su Pueblo aún se conservaba en el idioma, en la oralidad de sus mayores y en muchas de las prácticas en las que habían socializado ellos mismos de pequeños, pero, fundamentalmente, que las limitaciones de su desconocimiento podían ser revertidas. La Organización explicitó entonces una de sus primeras premisas:

Desde la espiritualidad podemos fortalecer el resto de los otros posicionamientos porque es ese conocimiento el que nos brindará las herramientas para elaborar un proyecto político propio con identidad mapuche, sin tener que copiar fórmulas eurocéntricas sobre la igualdad, la libertad o el bienestar común²²⁹.

El ejercicio de una espiritualidad propia también les permitió, sin distinciones de edad, acceder al *mapuzungun* (lengua mapuche) y recuperar las competencias lingüísticas para comunicar e interpretar en los géneros del arte verbal mapuche. Promover la realización de ceremonias espirituales y la participación de niños, niñas, jóvenes, ancianos y ancianas en ellas fue una de las principales agendas de la 11 de Octubre, puesto que, estas instancias eran consideradas como espacios privilegiados para la socialización de los sentidos culturalmente significativos con los que se construye su mundo y su historia. La

²²⁹ Intervención en *trawn*, Esquel, 1998 (registro de campo).

espiritualidad devino entonces inseparable del conocimiento y de la política.

Observando la realización de sus ceremonias espirituales surge también la reflexión auto-crítica con respecto a los símbolos rituales utilizados. No todos los elementos que fueron incorporados recientemente motivaron la misma reflexión, sino solo aquellos que, como la bandera argentina izada en el lugar sagrado del *rewe* o altar, eran índices de la imposición y del control estatal sobre su Pueblo. A través de largas charlas en *trawn* se preguntaron entre sí “¿Por qué estaba la bandera argentina en su kamarikun (ceremonia religiosa mapuche)?”; y, al compartir los relatos acerca del origen de ese mandado, se fueron informando sobre las imposiciones que arrastraban *pu peñi, pu lamien* (los hermanos y hermanas) como legado de un pasado de sometimiento y subordinación. La reconstrucción histórica de esos periodos históricos y el consecuente reemplazo de la simbología ritual también comenzó a ser parte de las agendas de la Organización.

En el año 1991, un *peñi* de apellido Antieco crea la bandera mapuche-tehuelche a través de un *pewma* (sueño). Los integrantes de la Organización 11 de Octubre empezaron a utilizar esta bandera en sus ceremonias y actos públicos, así como distintas comunidades decidieron levantarla en sus respectivos *rewe* en reemplazo de la bandera argentina. En pocos meses, la sustitución se había transformado en una decisión colectiva y la bandera mapuche-tehuelche empezó a ser levantada en la mayor parte de las ceremonias mapuche de Chubut. Este acto simbólico y político fue una de las primeras formas en las que se objetivó el *Ngeiñ* (Somos) ante audiencias más amplias de la sociedad; con el uso extendido de esa bandera expresaron públicamente su distanciamiento con respecto a la identidad nacional argentina y su reivindicación identitaria como Pueblo. Por otra parte, la bandera representaba dos Pueblos –el mapuche y el tehuelche–, es decir, una historia de interrelaciones preexistentes a los Estados. De este modo, no solo impugnaban las teorías

etnológicas de improntas racistas que la academia había producido para clasificar a las personas como tehuelches o mapuches, sino que también cuestionaban la historia oficial que construía a los mapuche (considerados “extranjeros”) como enemigos de los tehuelches (considerados “argentinos”). Antes de la creación de la bandera, los ancianos que participaban de los *trawn* habían recomendado recordar la historia de estas relaciones mutuas entre familias tehuelche y mapuche, porque decían que esas relaciones tenían que ver con quiénes eran. Con el fin de reivindicar la existencia de estos dos Pueblos, la Organización se renombra a sí misma como Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre (de aquí en más OCMT), así como, unos meses después, decide usar la bandera mapuche-tehuelche soñada por Antieco.

Como anticipamos antes (ver Introducción), los barrios empezaron a ser pensados por la OCMT como pequeñas extensiones urbanas de las comunidades rurales. Sin embargo, en el imaginario hegemónico de aquellos años, los “verdaderos indígenas” eran peones de estancia, trabajadores rurales o minifundistas catalogados como pequeños productores agrícola-ganaderos. Mientras la ruralidad podía ser un escenario posible para la visibilidad del *Ngeiñ* (Somos) que se estaba gestando, la urbanidad lo hacía impensable. En la ciudad, devenían invisibles, engrosando la masa de los incontables, de los pobres y de los que vivían en el Alto (barrios periféricos carentes de servicios elementales). Podían transitar la ciudad como trabajadores de la construcción (uno de los trabajos menos remunerados y más sacrificados por el clima en Patagonia), como empleadas domésticas, como desocupados, como presas del alcoholismo o como practicantes de diversas expresiones del evangelismo o del cristianismo, podían aparecer de muchas formas, pero no como mapuche. Pero, si era imposible ser mapuche en la ciudad, mucho más lo era para quienes participaban de una organización política urbana. El estereotipo hegemónico del mapuche era un anciano pobre, que vivió siempre en la zona rural, abocado a

prácticas folklóricas, y ajeno a las políticas modernas de la urbanidad. En la agenda política de los participantes de la OCMT se volvió prioritario el cuestionamiento de estos presupuestos que, al hacerlos invisibles como mapuche, negaban las historias de violencia y los procesos de despojo territorial que habían causado sus migraciones forzadas a los centros urbanos. Este cuestionamiento se fue escalonando a partir de diferentes y simultáneas reivindicaciones.

En primer lugar, a través del empoderamiento de los mapuche urbanos que venían padeciendo situaciones de injusticia, explotación o desocupación laboral. Las personas mapuche se iban acercando a la Organización porque no tenían respuesta de los organismos que debían hacerse cargo de este tipo de atropellos a sus derechos laborales –ya sean sindicatos o instituciones oficiales–. En esta búsqueda de contención se ponían en contacto con la OCMT para denunciar, por ejemplo, la explotación laboral de empleadores y patrones que pagaban remuneraciones mucho más bajas que las establecidas en los convenios de trabajo, las acusaciones infundadas de robo “por el simple hecho de tener un rostro moreno” o la estafa en sus contratos por no saber leer y escribir. Las primeras acciones realizadas por la OCMT consistieron en interpelar y desenmascarar la complicidad en la que incurrían, por omisión, los sindicatos y organismos oficiales. Cuando estos advertían que iban a quedar expuestos ante la opinión pública a través de los medios de comunicación, intervenían o aceleraban la solución a la denuncia del *peñi* o la *lamuen* que demandaba justicia. Asimismo, se generaron espacios –por ejemplo a través de los medios de comunicación, ONGs u organismos nacionales e internacionales– para exponer al explotador y para que la víctima de explotación pudiera contar en primera persona lo que estaba viviendo. Con la sumatoria de estas iniciativas, la OCMT empezó a hacer visible la presencia mapuche en la ciudad y las situaciones de discriminación y precariedad que signaban el tránsito de los *peñi* y las *lamuen* en los espacios urbanos.

Estos acompañamientos colectivos produjeron nuevos sentidos para la comprensión del *Ngeiñ* (Somos) en la ciudad. Ellos entendieron que sus presencias y sus modos de vida en la urbanidad no eran el resultado de sus decisiones o de algún tipo de inferioridad, sino del despojo territorial iniciado a fines del siglo XIX y de las imposiciones de un Estado que los excluyó históricamente. La explicitación de este proceso histórico en textos públicos y la transmisión de esos conocimientos del pasado a las generaciones que ya habían nacido en la ciudad promovieron la puesta en valor de sus pertenencias mapuche y el empoderamiento colectivo y personal del mapuche urbano.

Nos fuimos apropiando de nuestra historia, empezábamos a comprender que no nacimos perdedores, que no siempre fuimos pobres, sino que nos empobrecieron... Re-direccionamos nuestra bronca oculta, nuestros resentimientos personales y cotidianos hacia el proyecto político de volver a ponernos de pie. Ante una situación de explotación o de injusticia laboral nos paramos en la idea de quienes somos, y notamos que nuestros reclamos tenían un significado diferente²³⁰.

Las denuncias y las demandas por el cumplimiento de sus derechos laborales empezaron a enmarcarse en una postura mapuche acerca de lo justo y lo injusto y en una historia propia sobre el ser en la ciudad.

Para revertir los presupuestos que los hacían invisibles en el espacio urbano decidieron también, y en segundo lugar, ocupar diferentes espacios de la ciudad y transformarlos en lugares referenciales de ese *Ngeiñ* (Somos) que se estaba formando. Con esa finalidad, por ejemplo, la OCMT creó su propio *lelfun* (espacio sagrado) en las laderas del Cerro El Tero que bordean la ciudad de Esquel y realizó allí diferentes y concurridas ceremonias espirituales con la orientación de los *lonko* que, desde que vivían en la ciudad, no las habían vuelto a levantar. Pero también se movilizaron

²³⁰ Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

colectivamente ocupando las calles, plazas y edificios públicos en diferentes acciones de protesta y demanda.

Estas geografías afectivas que iban emergiendo al ocupar la ciudad de modos diferentes a los habituales fueron sustentando la idea acerca de la imposibilidad de pensarse como mapuche en la disyunción urbano o rural. El territorio empezó a imaginarse como indiviso. Desde un punto de vista pragmático, sostenían que, si todas las políticas que los afectan en las comunidades rurales se gestaban en las ciudades –en los organismos del Estado que tienen asiento en la urbanidad–, ellos debían ocupar y transitar ese espacio para develar y denunciar los antagonismos constitutivos de esa política espacial hegemónica. Por otra parte, y desde un punto de vista histórico, la ciudad fue considerada como el lugar en el que se albergaron las memorias mapuche del desarraigo. Cuando por distintas razones las personas mapuche se ven obligadas a dejar sus campos, suelen llegar a los asentamientos urbanos donde se encuentran sus allegados. Esta dinámica hizo que los barrios se fueran conformando como pequeñas comunidades vinculadas parental, política y afectivamente con las comunidades rurales de origen. En tanto extensiones espaciales de esas pertenencias, los barrios fueron los lugares donde se forjaron las primeras denuncias de usurpación de los campos y los principales sentidos de la reivindicación territorial. A partir de la articulación que la OCMT promovió entre los distintos barrios periféricos de la ciudad de Esquel, se fue entramando una memoria común de expropiación y despojo territorial, y, a partir de esa memoria compartida, el barrio devino en una prolongación de las trayectorias personales y familiares iniciadas en el campo. De este modo, las necesidades de organización y las demandas de justicia nacidas en las comunidades rurales se extendieron a los barrios, así como aquellas surgidas en los barrios se extendieron a las comunidades rurales.

Ahora bien, como veremos en el próximo apartado, muchas de las personas que se acercaron a la OCMT para denunciar las iniquidades del Estado, no solo terminaron

siendo parte de la Organización sino también llevando adelante un nuevo proyecto de vida en el ámbito rural a través de las recuperaciones de territorio. Al transcurrir los años, y en la medida en que se fue consolidando la solidaridad y la articulación política entre distintas comunidades mapuche-tehuelche, la OCMT adquirió una mayor experiencia para afrontar los conflictos territoriales contra terratenientes o empresarios influyentes en el ámbito político y legal, llegando, incluso, a acompañar a las comunidades en recuperaciones de territorios que estaban en manos de una empresa multinacional –Benetton S.A. – o del ejército argentino.

Para terminar de comprender el modo en que la OCMT fue dando sentido al *Ngeiñ* (Somos) es necesario detenerse también en el posicionamiento político que se fue construyendo en torno al extractivismo. En los *trawn* convocados por la Organización, los participantes -- particularmente los más ancianos--, fueron compartiendo sueños (*pewma*), historias heredadas (*ngtram*), consejos antiguos (*nglam*) y *kimun* (conocimiento mapuche). En la medida en que este pensamiento se fue profundizando, las categorías de espiritualidad, política y conocimiento fueron mostrando su solapamiento e intersección. Como expresan algunos militantes de la OCMT, al entender esa inseparabilidad, comprendieron también el valor performativo que tenían ciertas prácticas ancestrales con respecto al mundo que buscaban restaurar. La experiencia de estar viviendo y percibiendo un mundo diferente al de las ontologías hegemónicas se hizo evidente cuando se vieron en la necesidad de defenderlo de los proyectos económicos extractivistas --de empresas petroleras y mineras, represas, desforestación y turismo “depredador”. La OCMT asumió un compromiso con el territorio -- entendido en el sentido amplio de entorno -- que se plasmó en la determinación colectiva de impedir cualquier emprendimiento que altere el orden de las distintas formas de vida (*itrofillmogen*).

A fines de la década del '90, las empresas mineras multinacionales²³¹ comienzan a realizar trabajos de exploración en la provincia de Chubut. En el año 2001, una empresa de origen canadiense (Meridian Gold) realiza prospecciones mineras con el fin de explotar oro en la comunidad mapuche Huiska Antico. La OCMT –que para entonces articulaba ya varias comunidades– acompaña a los Huiska Antieco en su decisión de denunciar, ante distintas instancias estatales y la opinión pública, la intervención ilegal de esta multinacional en territorio indígena. La recepción fue nula; la empresa, el gobierno, y la sociedad en general, desoyeron sus reclamos. Sin embargo, esto cambia cuando, un año después, la misma empresa, junto con el estado provincial, anuncian por los medios de comunicación la intención de explotar una mina de oro a tan solo cinco kilómetros de la localidad de Esquel, y los vecinos se movilizan para impedirlo. La OCMT fue una de las organizaciones más activas en este proceso, particularmente informando del tema a la gente de los barrios periféricos. Incluso articuló, en algunos tramos de esta lucha, con los vecinos de Esquel que, para ese entonces, se habían organizado en asambleas ciudadanas²³². El trabajo previo

²³¹ Estas empresas --con tecnologías que utilizan enormes volúmenes de agua, explosiones y sustancias tóxicas-- llegan a la provincia de Chubut en un contexto de gubernamentalidad neoliberal en el que las leyes nacionales y provinciales les resultan ventajosas (en línea, <http://www.comambiental.com.ar/2013/03/patagonia-rebelde.html>)

²³² Esta alianza llega a su fin cuando se dan cuenta que las asambleas también convocaban a los grandes terratenientes y comerciantes que habían usurpado sus territorios. Esta experiencia también permitió a la OCMT ir definiendo los criterios para ampliar o limitar sus márgenes de articulación con los grupos organizados de la sociedad no mapuche. Como se vio en varias oportunidades posteriores, las alianzas y solidaridades con distintos sectores u organizaciones fueron posibles e incluso duraderas cuando había entendimiento y aceptación de que la lucha mapuche se enmarcaba en un proyecto político por la libertad de un Pueblo ocupado y oprimido por un Estado.

realizado en los barrios y las discusiones sobre pensamiento mapuche en los *trawn* les permitió construir un argumento propio de oposición a la minera. Los mapuche no se oponen a este tipo explotación porque son ecologistas o en defensa de un estilo de vida antropocéntrico, sino porque, en el entorno –en el que se incluyen los cerros, los ríos y los arroyos que se verían afectados--, se instancian *pu ngeñ* y *pu newen* (los espíritus²³³ y las fuerzas) con los que los mapuche han mantenido ancestralmente relaciones de respeto, de cuidado mutuo y de reciprocidad. Esta alianza espiritual/política con las vidas no humanas del entorno –en la que se actualizan también los acuerdos con los ancestros– motorizó y afianzó el posicionamiento mapuche frente a este tipo de emprendimientos. Cuando en el año 2003 el plebiscito –con el que el gobierno municipal consultó a la ciudadanía de Esquel con respecto a la instalación de la minera-- arrojó un ochenta por ciento de votos negativos (“NO a la mina”), la OCMT destacó que los héroes de esa jornada habían sido los desocupados y las personas en situación laboral precaria (mayormente los mapuche urbanos) quienes votaron desoyendo las promesas y propagandas del gobierno provincial y la empresa, que los habían construido como los principales beneficiarios del emprendimiento minero. La OCMT hizo notar entonces que el posicionamiento mapuche era ajeno a las lógicas económicas del mercado porque hacía prevalecer sus alianzas con las fuerzas del entorno ante los beneficios monetarios.

III. Entumalaltun (Desalambrar)

El alambre fue, para la lucha indígena, el símbolo material de una historia de colonización –surcada por el despojo de sus tierras, la violencia y la discriminación-- y de imposición de formas de conocer y de ver el mundo –

²³³ Localmente esta traducción varía entre las nociones de espíritus, dueños, seres, elementos.

organizadas por lógicas de mercado y de Estado y por leyes garantes de la propiedad privada. El conflicto con la empresa minera puso en evidencia que los sentidos con los que el alambre indicaba “no pasar” respondían a una matriz estatal de inclusión y exclusión en la cual el mapuche siempre era el excluido. El alambre los expulsó de sus campos ancestrales y los arrinconó en territorios escasos e infértiles. Pero el alambre no impidió el acceso en sus territorios de los emprendimientos mineros para los cuales esas tierras volvieron a ser codiciables. El alambre devino así un objeto diferenciador de control estatal, el organizador de un paisaje del que son excluidos. Por esta razón, y más allá de este paisaje impuesto, la OCMT decidió trabajar en la profundización de sus alianzas con las fuerzas del entorno (*pu ngeñ* y *pu newen*), incluso con las que se encuentran en los latifundios privados. Consideraron, entonces, que las fuerzas instanciadas en esos territorios también deben ser defendidas del extrativismo, puesto que el compromiso de cuidados recíprocos con esos cerros, ríos y arroyos es previo al alambrado.

Decimos entonces que el alambre, que durante décadas impidió nuestra libertad y desarrollo en nuestro territorio, ese alambre, esos alambrados, no van a impedir que las aguas o la naturaleza termine mortalmente impactada por este tipo de explotación²³⁴.

Años atrás, cuando tuvieron la oportunidad de escuchar en los *trawn* los testimonios de los ancianos y ancianas sobre cómo impactó en sus vidas la propiedad privada, comprendieron que el alambre se tradujo en desalojos, en la quema de sus *rukas* (casas), en la incautación de ganado y en el encarcelamiento de quienes se resistían a dejar el lugar. La mayor parte de estos testimonios mencionan que los estancieros se valían de la policía y de la propia justicia para levantar o correr los alambrados...

²³⁴ Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

...e inclusive, lo hacían de noche. Y al otro día justificaban a través de un juez el corrimiento de esos alambrados. Es por eso que al madurar por primera vez la idea de llevar adelante un proceso de recuperación territorial, hicimos un gran *trawn* para discutir lo siguiente: saltar el alambre y evitar males mayores en el ámbito de la justicia o dar un paso más allá y deshacernos de ese alambrado, sabiendo que nos enfrentaríamos a la justicia *winka* (no mapuche). Los pocos abogados que nos asesoraban advertían que no era conveniente romper el alambre y que era mejor saltarlo. Pero la sensación que teníamos, cada vez que discutíamos esto, era que si prestábamos atención a las normativas jurídicas hacíamos la recuperación a medias. Finalmente llegó el día de la recuperación del territorio de la comunidad mapuche Futa Huau y fue ahí que colectivamente decidimos cortar el alambre en pedacitos, para que ya no le sirva a ese terrateniente. Quemamos también los postes para calentarnos y cocinar. Acción que hicimos todos, desde el más chiquito hasta el más anciano. Ese invierno de 1997 sentimos como nunca una acción de liberación²³⁵.

La recuperación de territorios y el posicionamiento frente a la propiedad privada se denominó en los comunicados públicos de la OCMT como “desalambrar”. Las memorias que el alambre actualizaba fueron el fundamento principal de este posicionamiento. Los ancianos repetían en los distintos *trawn* que antes todo era “campo abierto” y cada cual sabía hasta donde llegaba su tierra para pastorear y para sembrar; los ríos, arroyos, árboles, matas y cerros indicaban esos límites. Cuando era necesario compartían sus lugares entre vecinos y muchas de las actividades productivas implicaban trabajos colectivos, circulación e intercambios.

Cuando llegó el alambre todas esas prácticas ya no se hicieron más. Los límites del alambre generaron hacia el interior de las comunidades los peores vicios y sentimientos por los que hoy repudiamos a la sociedad no mapuche. Y hacia afuera nos mostró los límites de nuestra libertad y el

²³⁵ *Ibidem*.

poder de las estancias: hasta el alambre podíamos llegar, estábamos sitiados en nuestro propio territorio. Sitiados también en el desarrollo pleno de nuestro pensamiento o *rakizuam*. Imposibilitados ya de llegar a los vecinos, a otras comunidades a través de caminos o huellas ancestrales, ahora cerradas y alambradas. No pudimos hacer más cazas colectivas para abastecernos de carne en el invierno. Nos fuimos convenciendo que cruzar un alambre era un delito, porque así nos dijeron. Y nos acostumbramos a detenernos ahí, en todos los aspectos. Y nos detuvimos. Por eso, el hecho de cortar un alambre implicó el reinicio de nuestras esperanzas, de nuestros anhelos, de la recuperación, de nuestro pensamiento ancestral, de nuestra espiritualidad, de comunicarnos, y fundamentalmente de entender que esa situación de estar sitiados la podíamos terminar. Quedó claro para nosotros que el alambre es el recordatorio de la invasión a nuestro *wallmapu* (territorio), y también quedó claro que no solo afectó al territorio que transitamos ancestralmente sino que nuestro propio conocimiento y nuestra aspiración como Pueblo de desarrollarnos también fueron alambrados²³⁶.

La idea de “desalambrar” se fue aplicando a todos los aspectos de sus vidas que fueron considerando afectados por la colonización. “Desalambrar el aire” y las formas de transmisión a través de las radios comunitarias y autónomas, “desalambrar la propia voluntad política” para poder decidir por fuera del control estatal y los partidos políticos, “desalambrar el conocimiento” para recuperar sus modos de interpretar el pasado y de ver el mundo. La agenda de la OCMT se diversificó en estos distintos propósitos fundando en 2008 una radio mapuche comunitaria (“*Petu Mogelein*”), convocando a los *Futa Trawn* Autónomos (Grandes Parlamentos) y generando intercambios, jornadas y talleres para la discusión en torno a la historia. Ahora bien, este proyecto de *Entumalaltun*

²³⁶ *Ibidem*

(desalambrar) estuvo orientado, fundamentalmente, por la recuperación de territorios²³⁷.

En la medida en que se iban recuperando territorios al Estado –como, por ejemplo, los territorios de la comunidad Prane y de Pillan Mahuiza que estaban respectivamente en manos del ejército y de la policía-- y a los latifundios de estancieros, empresas nacionales y multinacionales, también se profundizó la reflexión en torno a los propósitos de recuperar un territorio. La OCMT empezó a señalar públicamente que el objetivo no era obtener el título de una propiedad –ya sea individual o colectivo– sobre un perímetro determinado de tierras. Si bien éste podía ser un escalón necesario para que muchas familias mapuche y tehuelche pudieran “*vivir tranquilas en su lugar*”, el objetivo era más amplio. El trabajo de recuperación territorial implicaba también la restauración de las formas de relacionarse con ese entorno, de las prácticas de solidaridad con otras comunidades, del control sobre el curso de la historia del Pueblo Mapuche y sobre las formas de pensar y ejercer la política.

En un momento de intensa discusión con el grupo empresarial Benetton, por un predio de su latifundio que el Pueblo Mapuche había recuperado²³⁸, se organizó un encuentro en el capitolio de la ciudad de Roma, en el que participaron, de un lado, Luciano Benetton, el síndico de Roma, el canciller argentino en ese país, el premio nobel de la paz Pérez Esquivel, gente de la intelectualidad italiana y abogados; del otro, un abogado y tres voceros del Pueblo Mapuche. En esa instancia, y frente a amplias audiencias,

²³⁷ La OCMT acompañó estrechamente distintas recuperaciones territoriales en la provincia de Chubut, entre las cuales se destacan las de las comunidades Huisca Antieco (1993), Futa Huao (o Cañadón Grande) (1997), Prane y Vuelta del Río (1996-en adelante), Pillán Mahuiza (1999), Santa Rosa-Leleque (2002).

²³⁸ El proceso de recuperación de la comunidad Santa Rosa-Leleque fue trabajado en: Claudia, Briones y Ana, Ramos, “Audiencias y Contextos: la historia de ‘Benetton contra los Mapuche’”, *E-misférica*, Issue 2(1), New York University, 2005.

primó el posicionamiento de la OCMT: no se llegó a ningún acuerdo porque los mapuche exigieron el uso del término “restitución” para poder avanzar en el diálogo. Al impugnar el uso de términos como “donación”, “cesión” o “expropiación²³⁹” de tierras, la OCMT dejaba claro que el proyecto de recuperación no se motivaba en un interés económico por determinados lotes de tierras, sino que era parte de un proyecto de Pueblo que exigía el reconocimiento histórico de un territorio mapuche y de una apropiación ilegítima. Los apropiadores debían devolver lo que nos les pertenecía a sus verdaderos dueños.

A partir de este posicionamiento firme y progresivo en la práctica de *Entumalaltun* (Desalambrar), la OCMT logró instalar en una fracción de la opinión pública, y con una fuerza irrevocable en las comunidades mapuche-tehuelche de la provincia de Chubut, la convicción de que era posible cuestionar, en su seno, las normativas de los Estados provincial y nacional.

IV. Kisungeneün (Decidir por uno mismo)

Como se dijo antes, a principios de la década de 1990 surgió espontáneamente, entre los mapuche-tehuelche de la provincia de Chubut, la necesidad de encontrarse en la ciudad, en los pueblos y en las comunidades rurales sin la presencia de funcionarios del gobierno o representantes de las iglesias.

Esa fue la matriz del pensamiento de la 11 de Octubre: crear un espacio libre para hablar, con agenda propia, con la libertad de determinar qué temas son los

²³⁹ En la recuperación territorial de la comunidad Huisca Antieco en 1993 la OCMT había apoyado la decisión de que el Estado expropié de sus tierras al estanciero (pagándole una considerable suma por ellas) para devolvérselas a los mapuche. Tiempo después, esta misma opción fue negada en el caso de Vuelta del Río, ya que no se volvió a aceptar un acuerdo en el que el terrateniente ganara dinero por lo que había sido, en origen, un robo.

importantes de conversar y definir. Tanto en las comunidades como en la ciudad o los pueblos, acordamos que el primer paso era juntarnos, porque estábamos dispersos. Inclusive, en algunos casos, peleados entre nosotros por rencores entre familias que disputaban los límites de sus tierras, por practicar distintas religiones o por simpatizar con facciones políticas diferentes. En un momento logramos encontrarnos en las mismas comunidades y entre comunidades con la voluntad de profundizar el carácter colectivo de ser parte del mismo Pueblo. En muchos casos logramos transcender los conflictos internos y los manejos de los partidos políticos sobre las necesidades inmediatas (asistencia sanitaria, caminos, puentes, pensiones, becas, etc.), y resolvimos que la mejor y más efectiva forma de expresión ante el Estado era la expresión colectiva²⁴⁰.

En los primeros años, la OCMT acompañó las demandas personales y comunitarias por la falta de atención estatal, haciéndolas parte de una demanda más amplia y colectiva. Esta primera estrategia estaba orientada a ser escuchados y tener más contundencia en el reclamo. Pero con el tiempo, fueron notando que la ausencia de respuestas por parte del Estado no era un tema de contundencia sino una omisión intencionada y estructural.

Nos fuimos dando cuenta que era una omisión intencionada y ahí nos volvimos a juntar ya para analizar por qué. Por qué en las políticas que llevaban a cabo los gobiernos nacional y provincial sistemáticamente se nos omitía. Cuál era el objetivo de esta ausencia, nos preguntábamos. No tardamos mucho en decidir que la demanda tiene que ser acompañada por acciones, que no le pedíamos voluntad al Estado y que tampoco estábamos pidiendo ser parte del Estado. Fuimos fortaleciendo la idea de que es el Estado el que tiene una deuda con nosotros. Ahí nuestros viejos, nuestros ancianos, nuestras ancianas, nos contaban que, después del gran malón o conquista del

²⁴⁰ Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

desierto²⁴¹, la gente supo recuperarse económica y espiritualmente, ya que existían muchos *kamarikun* (ceremonias espirituales mapuche). Cosechaban grandes cantidades de trigo, tenían grandes huertas, hasta parrales en lugares donde no lo imaginaríamos, también ganados... no teníamos que ir al pueblo para nada, decían algunos. Y otros decían: no necesitábamos del *winka*. Si después de un periodo de tanta violencia, desestructuración y muerte, nuestros antepasados habían logrado salir adelante, y los ancianos elegían contarnos la historia desde esta perspectiva, nosotros debíamos dejar de pensarnos como pobres e impedir que las políticas estatales nos sigan empobreciendo. Para nosotros eso que los ancianos contaban era la autonomía. Entendíamos que era ejercer uno mismo el control de su vida y de su comunidad. Sin que el estado esté presente, controlando y dividiendo. Lo primero que hicimos entonces fue llevar esas conclusiones y pensamientos a los *trawn*²⁴².

Los Futa Trawn o Parlamentos Mapuche Autónomos, como se los solía llamar, se realizaban sin políticos, sin funcionarios de gobierno y sin religiosos. Las personas mapuche-tehuelche llegaban de lejos y por sus propios medios, y la comunidad anfitriona los recibía con los frutos de su trabajo. En su transcurso, estos Futa Trawun no solo fueron espacios disponibles para la libre expresión, sino también espacios de resolución colectiva de los conflictos que allí se exponían. En esos espacios colectivos se sostuvo la idea de que avanzar en los derechos del Pueblo Mapuche era mayormente actuar en contra y en desobediencia de las normas que establece el Estado argentino, por lo tanto, también entendieron que muchas de las acciones acordadas en los Futa Trawn planteaban el desafío de tener que atravesar la reacción represiva del

²⁴¹ Formas en que los discursos mapuche y los discursos oficiales nombran respectivamente a las campañas militares que los estados argentino y chileno emprendieron contra los indígenas de Patagonia a fines del siglo XIX.

²⁴² Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

Estado. Como expresan algunos militantes de esos años, cuando las decisiones surgían de esos espacios colectivos no tenían marcha atrás ni retorno.

Durante todos esos años fuimos creando en la práctica, y sin mucha teoría, nuestra forma de entender la autonomía. Fuimos sembrando para las generaciones venideras la idea de fortalecer e inyectar aún más libertad para decidir por uno mismo. Ocurrió un episodio que paso a relatar. Cuando estábamos preparándonos para levantar el *llepüin* (ceremonia espiritual mapuche) con el que íbamos a dar inicio al quinto Parlamento Autónomo, realizado en la localidad de San Martín (provincia de Chubut), nos dimos cuenta que, por falta de tiempo --porque nos llevaba mucho tiempo la logística autónoma-- y porque esta vez el parlamento se realizaba en el pueblo, no habíamos llegado a acordar quiénes debían ser los anfitriones responsables de levantar la ceremonia. El tema es que los *lonko* y *pillan kushe* (autoridades mapuche) de cada una de las comunidades presentes empezaron a acomodar sus banderas y a preparar a sus *kalfumalen* y *piwichen* (niños y niñas que presiden la ceremonia). Se generó una situación muy incómoda, porque cada uno decía que las cosas que estaba haciendo el otro no estaban bien. Pero este acontecimiento nos permitió entender que la práctica de autonomía estaba completamente vigente entre nosotros. Cada comunidad levantaba esta ceremonia del modo en que la había recibido de sus ancestros y de las fuerzas de sus lugares, a través de *pewma* (sueños) o *perimontun* (visiones). Llegamos a la conclusión de que lo que teníamos que haber hecho era decidir que la comunidad más cercana a esta localidad pueblerina fuera la encargada de levantar su propio *llepüin*, y el resto solo acompañar. Entendimos la autonomía a partir de este episodio. Y lo que rescatamos entonces fue la capacidad de los más ancianos de hacer una autocrítica para concluir que no podían enojarse o interpelar al otro diciéndole que estaban haciendo las cosas mal. Que

inclusive entre las propias comunidades está claramente el ejercicio de decidir por uno mismo²⁴³.

Este episodio motivó la discusión, en la agenda del Futa Trawn, acerca de las formas de organización actuales y ancestrales. Los participantes expusieron sus conocimientos acerca de cómo éstas eran antes, subrayando que la colonización española y la invasión de los Estados argentino y chileno había sido largamente resistida por su capacidad para organizarse horizontalmente y respetando las autonomías de los *pu lofche* (comunidades). La fuerza de esta organización residía, para ellos, en la ausencia de una representación supracomunitaria, --ya sea en la figura de un dios, un hijo del sol, un rey o gobernador--, esto es, en una estructura descentralizada pero complejamente conectada y solidaria entre sus partes. Estas formas de hacer política fueron reconocidas como uno de los mayores legados de sus antepasados y como fuente de inspiración para empoderar a las comunidades, en la ciudad y en el campo, para decidir por sí mismas.

Al poco tiempo, las comunidades que participaban en estos Parlamentos fueron recuperando los espacios de *trawn* autónomos al interior de sus propias comunidades. Los *werken* o mensajeros de una comunidad llegaban al Futa Trawn (Parlamento) con las propuestas acordadas en esos espacios comunitarios recuperados en su propio *lofche*. Una importante decisión que se tomó en los Parlamentos fue la de recuperar el ejercicio de la espiritualidad ancestral, para fortalecer los conocimientos de cada comunidad. Este proceso de varios años se vio reflejado en la realización del *wiñoy tripantu* --ceremonia filosófica y espiritual que se realiza en el solsticio de invierno para celebrar la llegada de un nuevo ciclo en el *Wallmapu*-- , con el que inició la recuperación de los conocimientos espirituales en la ciudad. A principios de los '90 y en la provincia de Chubut, éste se realizaba solo en una comunidad de la Costa de Lepá. La OCMT empezó entonces a levantar el *wiñoy tripantu* en el

²⁴³ Ibidem.

faldeo de Esquel denominado Loma del Tero, donde se concentraban las personas mapuche-tehuelche que vivían en la ciudad o en las comunidades que ya no lo realizaban. Pero, al pasar los años, el número de participantes fue mermando.

Fue cambiando, hasta que decidimos dejar de levantar el *wiñoy tripantu* en Esquel. Ya no era tanta la participación de la gente de las comunidades en la Loma del Tero, no por la falta de interés, sino porque muchos revivieron o aprendieron la importancia de esta ceremonia y la comenzaban a levantar en sus propias comunidades. En la semana del solsticio de invierno, se levantaban simultáneamente muchos y distintos *wiñoy tripantu*²⁴⁴.

Este periodo de recuperación de sus propias institucionalidades mapuche fortaleció la posición de la OCMT como organización interpeladora del Estado. La autonomía también se puso en práctica en los intercambios políticos con los funcionarios del Estado. En primer lugar, se fueron poniendo límites y condiciones a las formas habituales con las que los funcionarios solían dirigirse a los mapuche.

Nos empoderamos. Ya no éramos simples crianceros, ni aborígenes extintos ni inmigrantes sin derechos venidos de países fronterizos. Sentimos la necesidad de marcar esto. Ya no queríamos que los funcionarios nos impongan las agendas acostumbradas y fuimos exigiendo nuestro propio temario. Inclusive, cuando los funcionarios de primer orden intentaban reunirse informalmente con alguno de nosotros, se les hacía saber que los tiempos habían cambiado, que las decisiones ya no se improvisaban, que debían respetar los tiempos de una decisión colectiva, y que los funcionarios que quisieran ser recibidos como interlocutores en alguna discusión debían, en principio, aceptar un escenario que, por lo menos,

²⁴⁴ Ibídem.

asegure una cierta igualdad y respeto para expresar los puntos de vista²⁴⁵.

Por otra parte, se fueron escalando las disputas con las agencias estatales de desarrollo cuyos programas estaban direccionados hacia las comunidades rurales²⁴⁶. Las discusiones en los *Futa Trawn* permitieron poner en evidencia que estos organismos estatales empoderaban a ciertos miembros de las comunidades por su capacidad de gestión y por su instrucción en educación estatal, pero omitiendo la presencia de las autoridades ancestrales. La reflexión colectiva los llevó a fortalecer y armonizar ambos roles, puesto que las comunidades planteaban tanto su necesidad de llevar adelante proyectos productivos como la urgencia de contrarrestar la tendencia hacia la individualización de las decisiones políticas y la distribución desigual de beneficios que estas intervenciones generaban en la comunidad. Frente a esto, la OCMT insistió en la necesidad de fortalecer la participación de las autoridades ancestrales –aun cuando estas no manejen el vocabulario técnico– para que los distintos emprendimientos puedan ser analizados previamente desde sus conocimientos del entorno y desde los consejos heredados acerca de cómo relacionarse con la naturaleza. Se evaluó entonces que las medidas desarrollistas que impulsaban estas agencias estatales –por ejemplo, el monocultivo o las grandes plantaciones de pino que se promovían en aquellos años– afectaban en el corto y mediano plazo las formas de habitar el territorio y las relaciones entre sus formas de vida. Pero además, se evaluó que muchos de estos programas estatales encubrían acciones políticas vinculadas con el territorio que iban en desmedro de sus intereses comunitarios.

Estos programas fortalecían la idea del pequeño ganadero, del pequeño agricultor, de la necesidad de una

²⁴⁵ *Ibídem*.

²⁴⁶ Por ejemplo, el Instituto Nacional de Tecnología Agropecuaria (INTA) o el Programa Social Agropecuario (PSA), así como organismos de control como el Servicio Nacional de Sanidad y Calidad Agroalimentaria (SENASA).

aceptación de la propiedad privada y de los títulos individuales en las pocas parcelas que poseían los pobladores. Por eso insistimos en tratar de colectivizar las experiencias sobre lo que significó para nosotros la idea de propiedad. Teníamos que tomar decisiones sin volver a limitar, con nuestras decisiones, a las futuras generaciones. Grandes discusiones se armaron con el Estado en aquellos años. Se ofertaban títulos familiares o individuales de propiedad de los campos que lejos estaban de acercarse a lo que entendíamos como territorio comunitario. A medida que avanzábamos en nuestro conocimiento del *Wallmapu* y que comprendíamos qué significaba el territorio para nosotros, las comunidades se iban distanciando de las propuestas del Estado. En muchos casos, las comunidades optaron por acceder a un título comunitario de propiedad, el cual, sin llegar a plasmar siquiera nuestra idea de territorio, era un modo de empezar a pensar en ello²⁴⁷. En cada una de estas disputas se fueron llevando más lejos los horizontes del reclamo, de la denuncia y de los cuestionamientos al Estado, y, en el transcurso de los años, los pisos de interlocución en las arenas políticas, económicas y jurídicas resultaron modificados. Sin embargo, en retrospectiva, para los militantes de la OCMT, éste fue solo el inicio de un proyecto de autonomía. Un proyecto que demostró que el posicionamiento colectivo en el *Kisungeneün* (Decidir por uno mismo) era la vía efectiva para crear espacios cada vez más autónomos.

V. Conclusión

Transcurrieron muchos años desde los inicios de la Organización de Comunidades Mapuche y Tehuelche 11 de Octubre. Una larga historia de recuperaciones territoriales, de reorganización y reconocimiento de comunidades, de surgimiento de otros grupos de jóvenes que militaban los mismos principios de autonomía, de consolidación de redes

²⁴⁷ Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

y alianzas de solidaridad entre comunidades y agrupaciones tanto rurales como urbanas y, fundamentalmente, la visibilización del Pueblo Mapuche-Tehuelche y su forma de hacer política. Pero parte del legado de la OCMT fue su propia disolución como organización supracomunitaria, esto es, la decisión espontánea de sus integrantes de dejar ese lugar de coordinación e incluirse en los procesos de sus propias comunidades²⁴⁸. El legado de la OCMT perdura hoy en día en el potencial político de cada una de las comunidades para convocar un Futa Trawn o para encabezar algún proyecto político con el acompañamiento de otras comunidades.

Al iniciar la segunda década del siglo XXI, la 11 de Octubre había dejado de existir. Habíamos recorrido un largo tramo, habíamos sorteado muchos desafíos durante los primeros años, cuando ni siquiera éramos considerados mapuche. Hoy nadie puede negar la existencia del Pueblo Mapuche Tehuelche en la provincia de Chubut. Hoy nadie puede negar nuestra presencia en las ciudades. Cada uno de nosotros se empoderó en el lugar que le tocó vivir, en la urbanidad, en la zona rural... nos empezamos a sentir parte de un Pueblo que está en plena emergencia. Esas eran metas alcanzadas. Pero consideramos que el mayor legado que podíamos dejar era sostener la práctica heredada de nuestros antepasados de decidir por uno mismo. Decidir por uno mismo como persona, como familia y como *lofche* (comunidad). Las otras herramientas políticas que utilizó la 11 de Octubre eran solo eso, herramientas que pueden utilizarse y descartarse. La constitución de una organización supracomunitaria fue una de estas herramientas que,

²⁴⁸ La continuidad de estos procesos puede verse en distintos trabajos (ver, por ejemplo: María Emili, Sabatella, *Transformar la bronca en lucha: Articulaciones situadas entre Conflicto, Memoria y Política Mapuche en el Cerro León, Provincia de Chubut*, Buenos Aires, Universidad de Buenos Aires, 2017; Valentina, Stella, *Subjetividades mapuche-tehuelche: un análisis situado en el mapa hegemónico de la localidad de Puerto Madryn (Chubut)*, San Carlos de Bariloche, IIDyPCa, 2014).

nacidas en la urbanidad, tienen las características propias de la urbanidad y, por lo tanto, fecha de vencimiento. La 11 de Octubre fue una organización que nació de la necesidad de un contexto, para expresar por primera vez en la provincia de Chubut un proyecto de autonomía mapuche. Se desarrolló durante varios años incursionando con victorias, y también con algunos fracasos, en la política de un Pueblo. Supimos leer que a lo largo de la década de los noventa y principios del siglo XXI, herramientas similares se crearon y movieron por el *wallmapu*, acompañando los procesos de empoderamiento de las comunidades y de las nuevas y pequeñas expresiones del ámbito urbano. Pero también supimos darnos cuenta que, para no contradecir el proyecto de autonomía al que muchos de nosotros le habíamos dedicado nuestra adolescencia y juventud, teníamos que ponerle un punto final a esta herramienta política que fue la 11 de Octubre. Más allá de que como organización gozaba de buena salud, decidimos profundizar el proyecto prescindiendo de esa herramienta y avocar nuestras fuerzas a nuevas estrategias de resistencia, inclusive más autónomas que una organización²⁴⁹.

Ngeñ (Somos), *Entumalaltun* (Desalambrar) y *Kisungeneñ* (Decidir por uno mismo) dieron vida a la Organización de Comunidades Mapuche Tehuelche 11 de Octubre, fueron las bases de su pensamiento en los años en que funcionó como organización articuladora y fueron los principios desde los cuales también se resolvió su disolución.

²⁴⁹ Entrevista personal realizada a Mauro Millán, Bariloche, 2017.

Participantes

Editores

Pedro Canales Tapia. Doctor. Post doctorado. Miembro de los grupos de trabajo Kuifike e Intelectualidades Emergentes. Coordinador académico diplomados étnicos. Instituto de Estudios Avanzados. Universidad de Santiago de Chile. pedro.canales@usach.cl

Sebastião Vargas. Doutor. Post doctorado. Professor História da América na Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN). Brasil. sebastiaoavargas@gmail.com

Autores y autoras

Ana Margarita Ramos. Doctora en Antropología Social (Universidad de Buenos Aires), Profesora e Investigadora del Instituto de Investigaciones en Diversidad Cultural y Procesos de Cambio (Universidad Nacional de Río Negro/CONICET), Argentina. aramosam@gmail.com

Angélica Cárdenas Piedrahíta. Maestra en artes plásticas, administradora pública. Magíster en estudios de la cultura, con mención en artes y estudios visuales (UASB) tesis de investigación: *Sentidos y significados en la práctica cerámica de la mujer Sarayaku.*

Benjamín Inuca. Kayambi kichwa, educador e historiador de los Andes formado en FLACSO Ecuador. benjamininuca@hotmail.com

Elena Nava Morales. Profesora-investigadora, CONACyT - Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social - Occidente. elena.nava@ciesas.edu.mx

Maria Luiza de Castro Muniz. Periodista e historiadora, máster en Ciencia Política y doctora por el Programa de

Doctorado en Sociología de la Universidad de Brasilia (UNB). Se agradece el apoyo Conselho Nacional de Desenvolvimento Científico e Tecnológico (CNPq/Brasil) y de la Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes/ Brasil).

Mercedes Prieto. Mestiza, antropóloga e historiadora y profesora del Departamento de Antropología, Historia y Humanidades de FLACSO Ecuador. mprieto@flacso.edu.ec

Yolanda Ramos. Candidata a Maestra en Ciencia Política, Universidad de Guadalajara, México. Colombia. yolanda05@hotmail.co

Colección Estudios de las Ideas

Tiene como propósito publicar trabajos que apunten, en especial, a los estudios del pensamiento, en sus variadas expresiones y sus conexiones con realidades no propiamente eidéticas: redes, institucionalidad, medioambientes intelectuales, circulación de las ideas, entre otras.

Aparece luego de años de redificación en el medio suramericano, donde se han articulado personas que constituyen los diversos grupos que cultivan este ámbito disciplinar, y donde convergen especialistas con mayor trayectoria con otros que se inician en estas labores, aunque ya comprometidos en esta dirección con investigaciones y publicaciones. El público al cual se dirige la Colección está integrado, tanto por especialistas en este ámbito, como por personas interesadas en la vida de las ideas.

Algunos de los asuntos que más interesan a la Colección, consisten en la actualización de los estudios de historia intelectual y de las ideas que se han venido produciendo en la región suramericana y en áreas disciplinares variadas: la circulación eidética entre Chile -y Suramérica- el amplio mundo, cuestiones teóricas y metodológicas que contribuyan al desarrollo de este campo disciplinar, poniendo en relieve a quienes han cultivado este campo, reeditando obras clásicas.

Sus objetivos pueden sintetizarse así:

- Fortalecer un espacio disciplinar que se constituye, cada vez, con mayor identidad, resultado, entre otras cosas, de polémicas entre tendencias y subespecialidades;
- Ampliar la cobertura de los estudios eidéticos, sin restringirlos a los temas de mayor desarrollo en nuestro medio, sino fomentando encuentros interdisciplinarios sin

que se pierda que el punto de mira son los estudios de las ideas;

- Ofrecer otra oportunidad para publicar sobre estos asuntos, siendo la voz de una comunidad epistémica;
- Interesar en el estudio de las ideas a jóvenes u otras personas que están buscando caminos posibles de desarrollo académico.

Comité Editor de la Colección

Andrés Kozel
Bernardo Subercaseaux
Carlos Ossandón
Eduardo Devés
Javier Pinedo
Sandra Iturrieta

El presente libro es una propuesta de sentido colectivo que desea poner en la mesa, desde una perspectiva histórica, varios debates respecto del pensamiento indígena en Nuestramérica.

Proponemos que es urgente llevar a cabo una reflexión en torno al pensamiento indígena como pensamiento social en contextos globales, que imprime a su decir un cúmulo de ideas que vale la pena tener en cuenta.



ISBN: 978-956-8416-66-9