

**Indigenismo e indianismo
en América Latina: respuestas
a la interculturalidad**

**Silvia Soriano Hernández
y Rubén Ruiz Guerra
(coordinadores)**

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Rector

Dr. Enrique Luis Graue Wiechers

Secretario General

Dr. Leonardo Lomelí Vanegas

Secretaria de desarrollo institucional

Dra. Patricia Dolores Dávila Aranda

Coordinadora de Humanidades

Dra. Guadalupe Valencia García

CENTRO DE INVESTIGACIONES SOBRE
AMÉRICA LATINA Y EL CARIBE

Director

Mtro. Rubén Ruiz Guerra

Indigenismo e indianismo en América Latina: respuestas a la interculturalidad

Silvia Soriano Hernández
y Rubén Ruiz Guerra
(coordinadores)


Quadrivium
EDITORES



CIALC
Centro de Investigaciones sobre
América Latina y el Caribe

México, MMXXIII

Catalogación en la publicación UNAM. Dirección General de Bibliotecas y Servicios Digitales de Información.

Nombres: Soriano Hernández, Silvia, 1957- , editor. | Ruiz Guerra, Rubén, editor.

Título: Indigenismo e indianismo en América Latina : respuestas a la interculturalidad / Silvia Soriano Hernández y Rubén Ruiz Guerra, (coordinadores).

Descripción: Primera edición. | México : Universidad Nacional Autónoma de México, Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe : Quadrivium Editores, 2023. | Serie: Serie biblioteca universitas.

Identificadores: LIBRUNAM 2180927 | ISBN (UNAM) 978-607-30-7383-7 | ISBN (Quadrivium) 978-607-99922-4-8

Temas: Pueblos indígenas -- América Latina -- Condiciones sociales. | Pueblos indígenas -- América Latina -- Relaciones gubernamentales. | Movimientos sociales -- América Latina. | Multiculturalismo -- América Latina. | Insurrección -- América Latina.

Clasificación: LCC HN110.5.I53 2023 | DDC 361.971—dc23

DR © 2023 Universidad Nacional Autónoma de México
Av. Universidad núm. 3000, México, CDMX, CP. 04510
Esta edición y sus características son propiedad de la Universidad Nacional Autónoma de México.

Esta obra se editó gracias al apoyo de la Dirección General de Asuntos del Personal Académico (DGAPA) de la UNAM. A través del Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica (PAPIIT) que ha permitido desarrollar el proyecto de investigación “Del indigenismo al indianismo. Estados nacionales y políticas interculturales en América Latina” IG400419.

Prohibida la reproducción total o parcial por cualquier medio sin la autorización escrita del titular de los derechos patrimoniales.
Impreso y hecho en México.

INDIGENISMO E INDIANISMO EN AMÉRICA LATINA: RESPUESTAS A LA
INTERCULTURALIDAD de Silvia Soriano Hernández y Rubén Ruiz Guerra
(coordinadores), Centro de Investigaciones sobre América Latina y
el Caribe, Universidad Nacional Autónoma de México y Quadrivium
Editores, 258 págs., Primera edición, 2023, México

Serie: Biblioteca Universitas

Edición y diseño: Libertad bajo palabra

Ilustración de portada y viñetas de interiores: Vania Ramírez Soriano

ISBN UNAM: 978-607-30-7383-7

ISBN Quadrivium: 978-607-99922-4-8

Índice

Presentación Rubén Ruiz Guerra	5
Un poco de Historia	
Indigenismo y revolucionarios en la primera mitad del siglo XX Andrés Orgaz Martínez	13
Moisés Sáenz, un intelectual poco reconocido Rubén Ruiz Guerra	51
Apuntes para una genealogía del multiculturalismo, la interculturalidad y la educación intercultural en América Latina José Leonel Vargas Hernández	61
Casos nacionales	
Memorias paralelas en una comunidad indígena en el pos conflicto armado interno en Perú Tesania Velázquez y Patricia Ruiz Bravo	101
La fortaleza del campesinado colombiano: acercamientos y desafíos Daniella Trujillo Ospina	143

Sanación y acción política desde el sentipensar: aportes desde las colectividades de mujeres en Guatemala	
Mariana López de la Vega	171
Tiempos de movilización y tiempos de narración en Ecuador	
Silvia Soriano Hernández	197
Revisión conceptual	
Indigenismo y política india: tendencias de la cultura política indígena de hoy	
Natividad Gutiérrez Chong	223
Para cerrar	
Silvia Soriano Hernández	243
Sobre autoras y autores	249
Siglas y acrónimos	252

Presentación

Rubén Ruiz Guerra

El origen de las sociedades modernas en lo que hoy conocemos como América Latina se remonta a los siglos XV y XVI. Se conceptualice como se haga lo que sucedió entonces: “descubrimiento”, “invención de un mundo”, “conquista”, “encuentro de dos mundos” o, en la actualidad, “inicio de la resistencia”, el hecho es que se comenzó entonces una interacción entre dos tipos de sociedad, radicalmente diferentes entre sí, que se mantiene cinco siglos después. Desde su inicio como espacios sociales multiétnicos e interculturales, las sociedades latinoamericanas han vivido bajo un estigma: la violencia y el despojo de bienes, trabajo, vida y bienestar pertenecientes a un sector de sus integrantes a manos de otro grupo que se ha enseñoreado de estos conglomerados humanos. También es un hecho que esa convivencia ha significado la destrucción de una buena parte de uno de los grupos en la relación y que enormes, en verdad enormes, cantidades de recursos económicos han sido transferidos de manera violenta de un sector a otro de la sociedad. Ésta es una realidad, una realidad que ha definido nuestro ser social e histórico. No ha sido casual ni gratuito que esta situación haya generado muy serios cuestionamientos en la conciencia y auto-percepción aún de los sectores dominantes de estas sociedades. No ha sido para menos. El mero contacto y la coexistencia inicial entre grupos sociales y culturales distintos resultó en la explotación despiadada y, en muchos casos, aún la aniquilación de las poblaciones originarias y de otros grupos étnicos que han migrado hacia la región por la fuerza o por voluntad propia. Esto es un hecho que nuestra realidad actual y el trabajo de decenas de estudiosos ha comprobado de manera fehaciente. Desde entonces, aquellos que fueron denominados indios o indígenas vivieron pérdida de identidad al ser cuestionados

aún en su humanidad y por medio de su identificación con grupos sociales distintos y, cuando les fue bien, un proteccionismo que los asimilaba con menores de edad.

Surgió desde el siglo XVI una corriente de pensamiento y acción política que buscó proteger a los indígenas de los excesos más destructivos de su relación con los europeos. Las figuras de fray Antonio de Montesinos y fray Bartolomé de las Casas, dominicos ambos, han pasado a la historia como ejemplos de esta actitud. Desde entonces, en ciertos grupos sociales e intelectuales, la filiación con lo indígena ha sido una forma de pensar que ha estado presente en las culturas latinoamericanas.

Como resultado de esos planteamientos, desde el siglo XVI surgieron dentro del grupo de los “colonizadores” o “conquistadores” o “sectores dominantes” tendencias a reconocer y remediar la existencia de tan cuestionable situación. Las conciencias de muchos lo reclamaban y se generaron diversas acciones para atenderla. No es un hecho fortuito que sectores intelectuales y humanistas, religiosos y políticos hayan denunciado las inequidades inherentes al llamado “encuentro de dos mundos”, sino que la misma corona española estableció en 1542 las llamadas “Leyes Nuevas”, que estaban encaminadas a definir “...la gobernación de las Indias y buen tratamiento y conservación de los indios” y en cuya fundamentación el monarca, Carlos I, sostenía expresamente:

.7. ... nuestro principal intento y voluntad siempre ha sido y es de la conservación y agmento de los indios y que sean instruidos y enseñados en las cosas de nuestra sancta Fée cathólica y bien tratados como personas libres y vasallos nuestros, como lo son, encargamos y mandamos a los del dicho nuestro Consejo [de las Indias] tengan siempre muy gran atención y espeçial cuidado sobre todo de la conservación y buen gobierno y tratamiento de los dichos indios.../ 20 Porque una de las cosas más principales que en las Abdencias han de servirnos es en tener muy espeçial cuidado del buen tratamiento de los indios y conservación dellos, mandamos que se informen siempre de los excesos y de los malos tratamientos que les son o

fueren hechos por los gobernadores o personas particulares... castigando los culpados por todo rigor, conforme a justicia... [y que los pleitos] sumariamente sean determinados guardando sus usos y costumbres [de los indios], no siendo claramente injustos.¹

Estas leyes prohibieron entre otras cosas la esclavitud indígena por cualquier motivo y delimitaron el disfrute de las encomiendas (institución que aseguraba mano de obra gratuita a los colonizadores). Es cierto, a pesar del intento real, estas Leyes fueron derogadas prontamente por presiones de los principales afectados: los encomenderos españoles. Por lo tanto, la expropiación y la explotación (si no la marginación o el despojo) se mantuvieron presentes.

Durante el siglo XIX, con la obtención de la independencia y el influjo del pensamiento ilustrado y luego del liberal, se intentó enfrentar esta situación generando una idea de igualdad que olvidaba las circunstancias materiales y culturales en que los indígenas habían quedado después de tres siglos de régimen monárquico español. El esfuerzo de crear una sociedad de iguales en un medio que había creado desigualdades de hecho encontró muchísimos problemas. No fue posible crear una igualdad de entre distintos grupos sociales. Por el contrario, este intento generó una situación propicia al despojo de la tierra y la minusvaloración de formas de vida, pensamiento y prácticas de fe indígenas. El resultado de estos procesos ha sido la existencia de heridas profundas que quedan entre nosotros como recordatorio de que hay cosas que se han hecho mal y que requieren nuestra atención, reconocimiento y solidaridad. Aún más, exigen respuestas a sus secuelas.

Entre los años 1910 y 1940 en América Latina cobró auge un movimiento que puso el papel de “lo indígena” de sus sociedades en el centro de la atención de muchos latinoame-

¹ “Leyes Nuevas de 1542” en *Recopilación de Leyes de los Reynos de las Indias Mandadas Imprimir y Publicar por la Majestad Católica del Rey Don Carlos II nuestro Señor. Va Dividida en Quatro Tomos*, tomo primero, p. 7-11 (en línea).

ricanos. Corriente de re-conocimiento, pensamiento y acción, este indigenismo del siglo XX fue multifacético, multinacional y plurisocial. No pudo ser menos que eso. Fue multifacético pues expresiones literarias, estudios antropológicos, históricos y sociológicos y aún obras artísticas de distinto género intentaron recuperar e incorporar “lo indígena” en las sociedades latinoamericanas. Así, se desarrollaron propuestas de políticas públicas que apuntaban hacia intentar la comprensión de la presencia de pueblos originarios en las sociedades del mundo hispanoamericano y de darles un lugar en naciones que han querido ser modernas.

Fue un movimiento multinacional pues países con fuerte presencia indígena como México, Perú, Colombia, Ecuador y Bolivia y en otros con no tan aceptada herencia étnica como Chile, vieron surgir en su seno manifestaciones de este fenómeno, del “indigenismo”. Es de señalar que esta actitud surgió de núcleos sociales no-indígenas. Tal como lo señala el antropólogo francés Henri Favre, “El indigenismo no es la manifestación de un pensamiento indígena, sino una reflexión criolla y mestiza sobre el indio”. En el mismo tenor, por su parte, el británico David Brading sostuvo que, en México, “Los indios eran el objeto, no los autores del indigenismo”. Ese es el caso también en países como el Perú, en el que hubo una apropiación mestiza de lo indígena.

Ahora bien, se debe rescatar algo que señala Favre: que el indigenismo es “específicamente” latinoamericano. En este sentido, el filósofo chileno Eduardo Devés Valdés asevera que este indigenismo ha sido, “...uno de los movimientos más interesantes del pensamiento latinoamericano”. Así pues, quienes han impulsado esta corriente de pensamiento, o aún sus alternativas, como el indianismo, han debido crear desde su experiencia, formación y sus instrumentos intelectuales una manera de enfrentar y resolver el dilema de nuestras sociedades: ¿Cómo atender, dar lugar e incorporar lo indígena dentro de nuestro sentido de identidad, en el seno de nuestra estructura social y en el interior de nuestra vida económica, social y política?

Las respuestas a este dilema han sido múltiples. Han destacado, por su visibilidad y alcance, las políticas desarrolladas por administraciones norteamericanas y mexicanas en colaboración con otros gobiernos que han encarnado en iniciativas como el Congreso Indigenista de Pátzcuaro de 1940 y su gran creación, el Instituto Indigenista Interamericano. Han existido, también, corrientes de pensamiento y acción social y política que han cuestionado esas iniciativas y que, por el contrario, reivindicaban movimientos surgidos del pensar y el accionar propiamente indígenas, muchos de los cuales pueden ser clasificados como indianistas. La idea aquí, tal como ha sucedido en otros momentos de la historia, ha sido el intento de recuperar la voz, el sentir, el pensar y el vivir de los indígenas mismos. Indigenismo e indianismo han sido, pues, respuestas a la gran cuestión ¿Cómo hacer que lo indígena tenga cabida cabal en las sociedades latinoamericanas?

Este volumen busca recuperar varias de las experiencias y logros de las respuestas al dilema. Inicia con una sección dedicada a la historia y el indigenismo de los años 20 al 40 y un poco más. Los trabajos de Andrés Orgaz, Rubén Ruiz Guerra y José Leonel Vargas Hernández se ocupan de ello. El primero revisando las ideas de tres indigenistas peruanos, Manuel González Prada, José Carlos Mariátegui y Víctor Raúl Haya de la Torre, que hicieron de su indigenismo una parte de sus propuestas críticas y aún revolucionarias para el cambio no solo de su sociedad sino de América Latina en general. Por su parte, Ruiz Guerra insiste en que la propuesta del mexicano Moisés Sáenz se alimentó de sus experiencias no solo en México sino en Guatemala, El Salvador, Bolivia, Ecuador y Perú, haciendo de la suya una propuesta radical que buscaba dos cosas: escuchar realmente a los indígenas y generar cambios sociales y políticos de gran importancia en la región. En el caso de Vargas Hernández, quien busca definir multiculturalismo e interculturalidad, ubica estos procesos en las sociedades latinoamericanas en la historia reciente. Muestra de forma clara que las ideas indigenistas del siglo XX han dado lugar a una resignificación del fenómeno pluricultural y abierto paso

a reconfiguraciones sociales que pueden ir más allá de simples medidas cosméticas para ocultar la realidad de una injusta organización socio-étnica.

En el apartado “Casos nacionales” Tesania Velázquez y Patricia Ruiz Bravo, Daniella Trujillo Ospina, Mariana López de la Vega y Silvia Soriano Hernández estudian los casos de las mujeres después del conflicto entre el Estado peruano y Sendero Luminoso; del campesinado colombiano; de las colectividades de mujeres en Guatemala y sus aportaciones en la sanación y la acción política y del Ecuador durante el 2019. En todos ellos se muestra que, más allá de la identidad étnica, las condiciones de vida de grupos indígenas presentan retos tanto internos como externos que son atendidos en formas marcadas por la cultura y tradición en diálogo con las circunstancias que les rodean. El volumen termina con una reflexión conceptual elaborada por Natividad Gutiérrez Chong que muestra las complejidades de la construcción de respuestas ante el gran dilema: ¿Cómo construir una interacción respetuosa e inclusiva entre dos núcleos humanos que tienen parámetros de vida diversos?

Quienes coordinamos esta obra agradecemos a la Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México que valoró positivamente el proyecto de investigación “Del indigenismo al indianismo. Estados nacionales y políticas interculturales en América Latina” AG400419, lo cual permitió un trabajo constante durante tres años, teniendo como uno de sus resultados este libro.

Un poco de Historia



Indigenismo y revolucionarios en la primera mitad del siglo XX

Cuatro pensadores latinoamericanos y su intento
por conciliar el pensamiento político internacional
con las especificidades del continente

Andrés Orgaz Martínez

Este capítulo tratará de establecer una imagen de lo que fueron las relaciones entre el indigenismo y el pensamiento político revolucionario a comienzos del siglo XX. Al estudiar el discurso indigenista de un grupo de pensadores revolucionarios latinoamericanos relacionados entre ellos por generación, formación, debates y fuentes comunes, el propósito de este artículo es mostrar la genealogía del pensamiento político, como se fue estructurando y respondiendo a las nuevas realidades políticas y económicas del continente, y como la cuestión indígena se integró, modificó y fue modificada por las preocupaciones de una nueva generación de revolucionarios.

Entrando al siglo XX

A partir de la década de 1870 se llevó a cabo un gradual proceso de pacificación de América Latina. Tras cincuenta años de guerras iniciadas con las independencias, una cierta estabilidad permitió el ascenso de Estados cada vez más capaces de imponer un sistema de gobierno único a sus naciones y un mayor desarrollo económico ligado a los mercados internacionales. Se trataba del comienzo de una “europeización” de la economía latinoamericana, que siguió cada vez más las pautas europeas, sus ascensos y crisis. Las oligarquías locales, influidas por el liberalismo y el positivismo, refuerzan lazos

económicos e intelectuales con las grandes potencias para integrar a sus países al comercio internacional y obtener los medios para modernizar sus instituciones. Todo basado en el deseo de alcanzar el nivel de desarrollo de un Estado-nación moderno según los modelos occidentales. Surgieron enclaves industriales por toda América Latina con su nueva clase obrera. Las oligarquías nacionales asentaron sus regímenes, lucharon contra la preeminencia de poderes locales, redujeron a los indios independientes por medio de campañas militares como la conquista del desierto en Argentina o la campaña contra los yaquis en México.¹ Los nuevos dirigentes nacionales basaron sus gobiernos en una mezcla de republicanismos constitucional y dictadura, su prioridad es la estabilidad interna, el orden y el progreso económico e institucional. Porfirio Díaz en México, Manuel Estrada Cabrera en Guatemala, Augusto Leguía en Perú... el último tercio del siglo XIX viene aparejado al surgimiento de autoritarismos que llevan a cabo campañas basadas en el respeto a la autoridad central, la propiedad privada, el desarrollo económico e institucional, la educación nacional.² Mezclan el nacionalismo que legitima el control sobre el territorio, la formación de una historia y educación nacional única y la destrucción de las comunidades indígenas y de otros enclaves de poder local. La educación se vuelve práctica, científica, técnica, encaminada a entender el mundo por medio de herramientas racionales y a poner fin a localismos separatistas y a los modos de vida “primitivos” tanto del campesinado como de los indios. Al destruirlos, la élite liberal positivista espera crear una identidad nacional única, que concibe como garantía de unidad y progreso.

Estas circunstancias mundiales van a llevar al desarrollo de la economía y las infraestructuras de los países latinoamericanos, pero también a una reacción en contra de sus consecuencias más funestas: en nombre de la expansión territorial

1 Carmen Ramos Escandón, *Latinoamérica en el siglo XIX (1750-1914)*, México, CIALC-UNAM, 2007.

2 Luis Bértola y José Antonio Ocampo, *El desarrollo económico de América Latina desde la independencia*, México, FCE, 2013, pp. 129-130.

y económica, las nuevas oligarquías desamortizaron las propiedades corporativas, en especial de la Iglesia, venden tierras públicas a intereses privados, otorgan concesiones, conquistan tierras indígenas para fomentar la propiedad privada, todo lo cual llevó a la concentración de la tierra y al desarrollo del peonaje.³ Los excedentes de mano de obra campesina, causados por la falta de tierras y el aumento de la población, se volvieron una mano de obra asalariada, primero temporal y luego permanente, en enclaves industrializados.⁴ Como consecuencia, entre finales del siglo XIX e inicios del XX, comienzan a surgir en América Latina movimientos políticos e ideológicos enfocados en responder a esta nueva realidad, y el antiimperialismo se vuelve una faceta de la política latinoamericana radical, por miedo a ver regresar el colonialismo español.

Hacia 1890, comienza a decaer el peso del liberalismo clásico y del positivismo en las mentalidades. El auge del socialismo por un lado y de los nacionalismos por el otro eran dos maneras de cuestionar los éxitos del sistema decimonónico y de abogar por un cambio en las prioridades del capitalismo transnacional. Era ésta una de las contradicciones de un mundo en el cual el internacionalismo provocado por el orden mundial, el capitalismo y los intercambios de ideas, ascienden en paralelo a un renovado nacionalismo provocado por la llegada de esas mismas ideas nuevas que fomentan la rebelión de pueblos colonizados.⁵ Ya Rubén Darío denuncia el imperialismo en el diario argentino *El Tiempo* el 20 de junio 1898, en el artículo “El triunfo de Calibán”, en plena guerra hispano-estadounidense: el mundo anglosajón y el mundo hispanoamericano se oponen el uno al otro y cualquier intento de copiar a los Estados Unidos es en realidad una actitud de subordinación porque tienen la capacidad y la ambición de extender su influencia sobre todo el continente. América Latina está en peligro de perder su independencia,

3 *Ibid.*, pp. 131-132.

4 *Ibid.*, p. 136.

5 René Girault, *Diplomatie européenne, nations et impérialismes, 1871-1914*, París, Payot, 2004, pp. 222-225.

su riqueza y su particularidad cultural. Acusa al positivismo de haber fomentado esta situación, ya que al defender las teorías, jerarquizadas y fatalistas de positivistas racistas como Herbert Spencer, fomenta la creencia en la inferioridad de Hispanoamérica.⁶ Las tendencias socialistas y nacionalistas van a desempeñar un papel decisivo en este debate, en el cual nuevas generaciones reaccionan en formas cada vez más radicales a los límites que perciben en el modelo de progreso ofrecido por el sistema imperial.

El movimiento de reforma universitaria fue decisivo para articular las reivindicaciones de esos nuevos grupos. El fenómeno latinoamericano de universidades populares está inspirado por el ejemplo de los socialistas franceses de finales del siglo XIX: una educación altamente politizada cuyo objetivo era proporcionar herramientas para que las clases trabajadoras entendieran las causas de sus malestares y pudieran darles remedio. Era también un proyecto cultural que soñaba con unir a las clases intelectuales y trabajadoras para que se conocieran y obraran juntas por una sociedad más democrática. Estas escuelas se dispersaron por Europa y testigos latinoamericanos llevaron su ejemplo de vuelta a sus países. Inspirado en las nociones socialistas de ir al pueblo para contribuir a la democratización, la educación y la adquisición de una conciencia militante, este movimiento tendrá impacto por toda América Latina. Podemos citar la acción de José Vasconcelos y el Ateneo de la Juventud en México y del peruano Manuel González Prada, quien inspiró a Víctor Raúl Haya de la Torre y José Carlos Mariátegui.⁷

Y en medio de este caldo de cultivo ideológico deseoso de hacer frente a las nuevas realidades políticas, económicas y sociales del continente, se va a colar la particularidad esencial de la realidad latinoamericana que la separa del resto del mundo, y en especial de la Europa de donde proviene buena

6 Claudio Maiz, *Imperialismo y cultura de la resistencia. Los ensayos de Manuel Ugarte*, Córdoba, Argentina, ediciones del corredor austral-ferreyra, 2003, pp. 61-64.

7 Rogelio V. De la Mora, *Intelectuales en América Latina, escenarios y debates*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2014, pp. 13-18.

parte de la nueva influencia ideológica: el indígena, el habitante autóctono del continente. La necesidad de definir su actitud frente al indio va a marcar al socialismo latinoamericano con su sello, y a fomentar tanto el ascenso como la división de movimientos continentales y nacionales.

El indigenismo, entre positivistas y socialistas

En el imaginario político latinoamericano, el indio ha sido descrito a la vez como la prueba de la inexistencia de la nación, debido a su modo de vida ajeno a la identidad que se ha querido crear desde las independencias, y como la base sobre la cual puede crearse dicha nación, debido a la necesidad de una “base” nacional dotada de la legitimidad territorial que sólo el autóctono puede proporcionar.⁸ El indigenismo, visto como la lucha contra la discriminación del indio y como la valoración de su cultura, sin duda es una característica de la historia de América Latina, pero la lógica detrás de ese interés por el indio es un puro producto del mundo moderno. Henri Favre lo llama un “populismo” en el sentido europeo tradicional de la palabra: una corriente de pensamiento que valoraba el regreso a la tierra y el acercamiento de los intelectuales al pueblo. Lo compara con el movimiento *narodnik* ruso del siglo XIX, ya que ambos comparten la exaltación e idealización del mundo rural y agrícola en oposición a la corrupción del mundo urbano, capitalista y europeo.⁹ En el indigenismo se encuentra el interés por el campesino como la encarnación más auténtica del pueblo y de los valores ancestrales de la nación, la idealización del trabajador no alienado por la vida urbana, y de la cultura que se habría preservado en su forma más prístina y por tanto más auténticamente nacional. Lo mismo que los nacionalismos europeos elaborados a lo largo del siglo XIX se obsesionan con la historia antigua, el indigenismo ideológico reivindica a las grandes civilizaciones precolombi-

8 Henri Favre, *El indigenismo*, Ciudad de México, FCE, 1998, pp. 8-9.

9 *Ibid.*

nas como fuentes de legitimad nacional y gloria cultural de América Latina. Al reivindicar una historia más antigua que la presencia española, los nacionalistas del siglo XIX pueden argumentar que la nación ya existía antes de los invasores europeos. El redescubrimiento del indio del pasado permite integrar a la historia del continente en igualdad de condiciones con las otras civilizaciones clásicas, una forma de poner a América Latina en igualdad con Occidente.

Este interés por el indio del pasado no lleva necesariamente a un interés por el indio del presente. Los positivistas decimonónicos que conforman las élites intelectuales liberales, influidos por el darwinismo social y las teorizaciones imperialistas europeas, adoptan en varios casos el racismo porque resuelve el problema del desarrollo de la nación: aboliendo a la raza inferior, la nación ascenderá hasta compararse con las grandes potencias. En Argentina, se defiende la abolición del indio y su reemplazo por europeos, mientras que en México se cree que el mestizaje reforzará la identidad nacional.¹⁰ El proyecto varía según las circunstancias locales y la cantidad de indios y su nivel de integración. De una forma u otra, a finales del siglo XIX se asume que el mestizo o el europeo están destinados a crear al hombre moderno. En ambos casos los indios son los que salen perdiendo porque son los que deberán sacrificar más, ya sea cediendo el espacio a europeos, ya sea asimilándose hasta la desaparición. Otros creen que el indio puede ser rescatado de su atraso físico, económico y moral por medio de diversas herramientas: religión, medicina, alimentación, educación, para hacer de él un miembro indiferenciable de la sociedad moderna, de la misma manera que los estados europeos del siglo XIX fomentan la asimilación de sus minorías étnicas y regionales dentro de una identidad nacional definida desde la capital.¹¹

La llegada del socialismo marxista y anarquista a América Latina tuvo por principal consecuencia en el debate sobre el

¹⁰ *Ibid.*, pp. 39-40.

¹¹ Anne-Marie Thiesse, *La création de identités nationales. Europe XVIII-XIX siècles*, París, Éditions du Seuil, 2001.

indio que por primera vez se empezara a sistematizar la idea de que la cuestión no era moral, cultural o educativa, sino económica. Estudiosos críticos del nuevo sistema capitalista, los nuevos socialistas someten todos los problemas a esta lectura. Los indios son vistos por ellos como una clase social que se funde con los campesinos y el nuevo proletariado desarraigado. La lucha por los indios pasa pues por la lucha por la justicia social en anarquistas como Ricardo Flore Magón en México o González Prada en Perú.¹² Esta asimilación del indio a las clases sociales oprimidas lleva a la nueva generación revolucionaria a elaborar un discurso indigenista más integrador que el anterior, en el cual la figura del indio es la encarnación de la nación oprimida y cuyo rescate es vital en la lucha contra los autoritarismos locales y el imperialismo extranjero. Frente a los excesos del capitalismo, ligas pro-indias estudiantiles y organizaciones sindicales de obreros y campesinos surgen por el continente, asociando la lucha por las comunidades a la lucha contra el capitalismo. Entre 1910 y 1920, los Andes peruanos y bolivianos son teatro de agitación social motivada por el despertar de protestas económicas y étnicas frente al sistema terrateniente y a la nueva proletarianización de las masas.¹³

En 1910, México entra en revolución por estas razones y otras más. Diez años después, un gobierno surgido de la guerra civil se va a convertir en un modelo para la nueva generación surgida de las universidades populares.¹⁴ El proyecto revolucionario mexicano, mezcla de políticas sociales, campañas de alfabetización y salud, economía modernizadora, exaltación de la cultura nacional y movilización de las masas trabajadoras alrededor de un partido revolucionario, es en buena medida un puro producto de las teorizaciones de las décadas anteriores y va a convertirse en un modelo para pensadores sudamericanos que tratarán de establecer sus propios modelos inspirados en el debate intelectual de las

12 Alberto Saladino García, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, México, CIALC-UNAM, 2016, pp. 89-91.

13 Favre, 1998, *op. cit.*, pp. 94-95.

14 Pablo Yankelevich, *La Revolución mexicana en América Latina*, México, Instituto Mora, 2003.

décadas anteriores y de las políticas mexicanas de las cuales fueron testigos. En la década de 1920, el México revolucionario lidera el camino de un indigenismo de Estado, donde se exalta al indio como encarnación de la nación y donde las disciplinas históricas y arqueológicas celebran el pasado precolombino para integrarlo al paisaje físico y educativo del mexicano, para que ese indio del pasado pase a formar parte de la nueva identidad nacional.

Los indigenistas mexicanos –Manuel Gamio, Alfonso Caso, Gonzalo Aguirre Beltrán– organizan una serie de programas de integración de la población aborigen de su país y luego exportan su indigenismo a los demás países del continente, desde la tribuna de los congresos indigenistas interamericanos.¹⁵

A través de la Revolución mexicana, el indigenismo integracionista reemplaza al indigenismo liberal. Ya no se trata de darle igualdad legal a los indios, sino de superar las desigualdades económicas entre comunidades indias y el resto de la sociedad. Lo que importa al indigenismo moderno no es el individuo sino la comunidad, a la que hay que proteger no porque renuncia a sus modos de vida, sino porque los mantiene.¹⁶

La influencia de la Revolución mexicana anuncia la creación de movimientos de masa como el APRA y los futuros partidos comunistas inspirados por el ejemplo de la Revolución rusa. Es en este mundo intelectual, fruto de la crítica al liberalismo positivista, la labor de las universidades populares, la llegada del socialismo como herramienta de estudio, y por fin los modelos de la Revolución mexicana, y pronto de la Revolución rusa, que va a desarrollarse en la primera mitad del siglo XX un debate acerca del papel del indio dentro del mundo revolucionario. Las influencias que inspiran a los pensadores dieron a las teorizaciones revolucionarias latinoamericanas una originalidad que marcaría profundamente su relación con

15 Manuel M. Marzal, “Indigenismo y constitución” en *Revista de la Universidad Católica*, núm. 3, 15 de mayo de 1978, Lima, p. 80.

16 Manuel M. Marzal, *Historia de la Antropología*, vol. I, *Antropología indigenista*, Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador/Abya-Yala, 1996, p. 27.

el mundo revolucionario mundial. Originalidad que le debe mucho a la cuestión indígena.

Manuel González Prada

Nacido en 1844 en una familia de la élite republicana conservadora peruana. La derrota de Perú frente a Chile en la guerra de 1879-1883 es su primer contacto con lo que considera la debilidad de Perú, las insuficiencias de su régimen y la necesidad de reformas. Tras la guerra, participa en círculos literarios y viaja a Europa entre 1891 y 1898. Estudia culturas orientales en París y conoce a Ernest Renan, teórico de la nación. Al volver a Perú, juzgando a la clase intelectual liberal demasiado tibia, deposita sus esperanzas en la clase obrera y en los indios.¹⁷ Consideraba a comienzos del siglo XX que el fracaso del liberalismo, capitalista, elitista y sometido a los vaivenes de los intereses extranjeros, obligaban a buscar otra solución a los problemas surgidos en el siglo XIX. Por ello se acercó a los ambientes socialistas y anarquistas, entre los cuales abogó por una revolución proletaria, sin por ello despegarse completamente de la nación. Reacciona a la derrota frente a Chile notando la falta de lealtad e identidad nacional en Perú. Culpa de esto a las injustas condiciones sociales y económicas. Aboga por políticas socialistas, sin por ello olvidar el viejo anhelo liberal de crear una nación unida por una identidad garante de soberanía. El socialismo se vuelve una manera de llegar a esa unidad nacional porque es visto como la única manera de compartir el bienestar que puede aportar el desarrollo económico y por tanto fomentar la lealtad de las masas a una nación que cumpla con su cometido de luchar contra la injusticia.¹⁸

En su ensayo *Nuestros Indios* de 1908, Prada dio su interpretación de la cuestión indígena, una interpretación que rompía con las imágenes clásicas del liberalismo positivis-

17 Juan Guillermo Gómez García, *Hacia la independencia: de Bolívar a González Prada*, Bogotá, desde abajo, 2010, pp. 185-186.

18 Favre, 1998, *op. cit.*, pp. 52-53.

ta, y llamada a influir en toda una generación de revolucionarios: la cuestión india en América es antes que nada una cuestión económica:

Citemos la raza como uno de los puntos que más divergen los autores. Mientras unos miran en ella el factor de la dinámica social y resumen la historia en la lucha de razas, otros reducen a tan poco el radio de las acciones étnicas que repiten con Durkheim: “No conocemos ningún fenómeno social que se halle colocado bajo la dependencia incontestable de la raza. [...] ¡Cómoda invención la etnología en manos de algunos hombres!”. Admitida la división de la Humanidad en razas superiores y razas inferiores, reconocida la superioridad de los blancos y por consiguiente su derecho a monopolizar el gobierno del Planeta, nada más natural que la supresión del negro de África, del piel roja en Estados Unidos, del tágalo en Filipinas, del indio en el Perú.¹⁹

Denuncia al racismo por haber tergiversado el saber científico para justificar la supremacía europea y un mecanismo de opresión del indio, entre otros pueblos colonizados, y el rechazo a reformas sociales que resuelvan el problema de la pobreza y la ignorancia generacional a la cual viven sometidos.²⁰ Ve el origen de la diferenciación entre el nivel de vida y de educación del europeo y del indio, no en diferencias de raza, sino en la manera en la cual la dominación económica se fue estructurando a partir de la Conquista, durante la cual inevitablemente los españoles dominaron a los conquistados, dando nacimiento a un sistema en el cual la etnia se amoldó a la situación económica:

Y no podía suceder de otro modo: oficialmente se ordenaba la explotación del vencido y se pedía humanidad y justicia a los ejecutores de la explotación; se pretendía que humanamente se cometieran inequidades o equitativamente se consumaran

19 Manuel González Prada, *Nuestros Indios* [1908], Cuadernos de Cultura Latinoamericana, núm. 29, México, Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-UNAM, 1978, p. 6.

20 *Ibid*, pp. 7-9.

injusticias. Para extirpar los abusos habría sido necesario abolir los repartimientos y las mitas, en dos palabras, cambiar todo el régimen colonial.²¹

“La República sigue las tradiciones del Virreinato”: en teoría, ciudadanía y derechos individuales. En la práctica, explotación heredada de la Conquista para mantener funcionando los mecanismos estatales y privados que se benefician de dicha situación. El origen de la “inferioridad” del indio frente al blanco es económico, no racial, moral o cultural. La filantropía de quienes abogan por el rescate del indio es estéril porque las clases pudientes se benefician directamente del sistema del que supuestamente quieren salvar a los indios, sin entender que es justamente por eso que nunca cambiará la situación hasta que ataquen el fondo del problema.²²

Una hacienda se forma por la acumulación de pequeños lotes arrebatados a sus legítimos dueños, un patrón ejerce sobre sus peones la autoridad de un barón normando. [...] En resumen: las haciendas constituyen reinos en el corazón de la República, los hacendados ejercen el papel de autócratas en medio de la democracia.²³

Por ello, la democracia republicana será una farsa en tanto no se resuelva el problema de la repartición de tierras. Frente a esos abusos centenarios, los gobernadores de Perú no tienen derecho a llamarse civilizados, ni a negarle al indio su lugar en la civilización. Y si el indio ha sufrido degradación moral, la culpa la tienen quienes mantienen el sistema de explotación en el cual viven.²⁴ La educación pública, tan alabada por los positivistas como la herramienta universal de progreso y civilización, no solucionará la explotación. Un indio educado será igualmente explotado y nada podrá hacer con su saber. La verdadera solución es la propiedad, la reforma agraria que

21 *Ibid*, p. 11.

22 *Ibid*, p. 12.

23 *Ibid*, p. 14.

24 *Ibid*, pp. 15-16.

dé a los indios el control de su tierra. “Al que diga: la escuela, respóndasele: la escuela y el pan”.²⁵

Esta idea es internacional. No existen razas intrínsecamente inferiores o carentes de cultura. El “indio Benito Juárez” y el “negro Booker Washington” son modelos de civilización por sus acciones.²⁶ Considera que el papel de los indios de América Latina no difiere del de otros pueblos sometidos, cuya rebelión demuestra lo absurdo de las tesis racistas. Celebra las victorias de Japón en Asia, las rebeliones africanas contra los colonialistas, a Benito Juárez y a los movimientos de emancipación de los afroamericanos para demostrar que las razas sometidas pueden ascender por medio de la lucha social:

Al indio no se le predique humildad y resignación, sino orgullo y rebeldía. ¿Qué ha ganado con trescientos o cuatrocientos años de conformidad y paciencia? Mientras menos autoridades sufra, de mayores daños se liberta. [...] En resumen: el indio se redimirá merced a su esfuerzo propio, no por la humanización de sus opresores.²⁷

La carrera de González Prada ejemplifica la complejidad del desarrollo intelectual a finales del siglo XIX. Nacionalista peruano, surgido en ambientes liberales republicanos y enemigo de los resabios del sistema colonial español, ganado por el positivismo modernizador que predominó en los círculos liberales en el último tercio de siglo XIX, ganado luego al anarquismo, antiimperialista por hostilidad nacional a la presión capitalista extranjera.²⁸ A su manera, es un símbolo de la transformación ideológica que se realiza en América Latina conforme el éxito del liberalismo autoritario genera reacciones entre los mismos liberales. Esta nueva generación de pensadores protesta contra las insuficiencias del sistema capitalista, vuelve al patriotismo de los orígenes, patriotismo traicionado por las élites, y le agrega el nuevo socialismo que busca responder a

²⁵ *Ibid*, p. 18.

²⁶ *Ibid*, p. 17.

²⁷ *Ibid*, p. 19.

²⁸ Gómez García, 2010, *op. cit.*, p. 180.

nuevos problemas: la pérdida de tierras y la transformación del campesinado en proletariado urbano. Prada declara que el “atraso” de los indios no es fruto de su inferioridad sino de la opresión económica, y que se resolverá por medio de la tierra.²⁹ Una solución que implica la creación de movimientos sociales cuyo objetivo no será más integrarse a la república liberal, sino transformarla. González Prada muestra la manera en la cual la vieja corriente liberal a la cual pertenece de origen da el salto hacia otras teorizaciones debido a las transformaciones mundiales vividas en los últimos años del siglo XIX. La confianza en las repúblicas liberales se perdió. Al haberse corrompido la lucha política por las insuficiencias de una reforma desde arriba, la siguiente revolución a la que apela González Prada deberá ser social, en nombre del goce común de los beneficios de la tierra.³⁰ A pesar de su interés por el anarquismo, Prada sigue siendo leal a un legado de los ambientes liberales clásicos en los cuales se formó: la idea de nación y de identidad en América Latina contra las agresiones del capital extranjero. Esta idea viajará hasta ser sistematizada por Haya de la Torre y Mariátegui, cada uno a su manera.

José Carlos Mariátegui

Fundador del Partido Comunista Peruano en 1928, José Carlos Mariátegui (1894-1930) es reivindicado por casi todas las corrientes socialistas de Perú como el primer verdadero marxista peruano. Nacido en 1894 en una familia liberal, en 1908 entró en contacto con los ambientes estudiantiles. Conoció los escritos de Marx durante los años en los que Perú salía lentamente de la república aristocrática y comenzaban las protestas estudiantiles.³¹ Mariátegui participó en estas protestas

29 Abelardo Villegas, *Reformismo y revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1972, pp. 146-147.

30 Abelardo Villegas (selección) y Leopoldo Zea (introducción), *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Washington, Unión Panamericana, 1964, p. 595.

31 Francisco Zapata, *Ideología y política en América Latina*, México, Colegio de México, 1990, p. 89.

y fue exiliado a Italia, donde conoció el marxismo. En 1923, vuelve a Perú y en 1926 funda el periódico *Amauta*.

Si Mariátegui fue marxista, lo fue a través del marxismo revisionista, cuya reinterpretación de Marx se adaptó bien a las preocupaciones latinoamericanas, en especial la cuestión indígena gracias a la idea del *mito* como fue teorizada por Georges Sorel;³² quien estima que las premisas materialistas de la revolución son falsas, la revolución producida naturalmente por las contradicciones del sistema capitalista no es una realidad a la cual los revolucionarios puedan remitirse para prepararla.³³ No por ello renuncia a la necesidad de una revolución anti-burguesa, pero el estudio del éxito aparente del capitalismo le incita a partir en busca de una teoría revolucionaria alternativa que permita llevar a cabo una revolución sin importar la fuerza del sistema capitalista. Por ello, Sorel escribe las *Reflexiones sobre la violencia*, donde introduce la divergencia doctrinal decisiva entre el marxismo ortodoxo y el marxismo soreliano: para dar al marxismo una teoría revolucionaria que no se vea afectada por la realidad, Sorel desarrolla la teoría del mito. Para Sorel, un mito es una imagen a través de la cual se

evoca en bloque y por intuición, antes de cualquier análisis reflexivo, la masa de los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra del socialismo contra la sociedad moderna. [...] Se trata de mitos en los cuales se reencuentran las tendencias que se presentan en la mente con insistencia instintiva en todas las circunstancias de la vida, y que dan un aspecto de realidad plena a las esperanzas de acción futura sobre las cuales se funda la reforma de la voluntad.³⁴

Ejemplos abundan: las imágenes idílicas que los revolucionarios franceses usaron para describir a la sociedad democrática no se realizaron, pero permitieron la movilización de la masa y llevó a la revolución. El nacionalismo no trajo la igualdad prometida, pero permitió la unificación de los Estados mo-

32 *Ibid*, pp. 90-92.

33 Zeev Sternhell, *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994, p. 62.

34 Georges Sorel, *Réflexions sur la violence*, París, 1908, pp. 81-82.

dernos.³⁵ A través de esta imagen irreal, la masa se moviliza y permanece aferrada a la revolución sin importar las circunstancias materiales. Sólo cuando los marxistas vean a la revolución cómo un mito, podrán realmente esperar llevarla a cabo puesto que las imágenes no desaparecen y constantemente encarnarán un objetivo a través del cual se podrá movilizar al proletariado. Si un hombre no muere en nombre de la plusvalía, sí puede morir por un mito emancipador.

La huelga general es lo que he dicho, el mito a través del cual el socialismo se conforma, es decir una organización de imágenes capaces de evocar instintivamente todos los sentimientos que corresponden a las diversas manifestaciones de la guerra realizada por el socialismo contra la sociedad moderna. Las huelgas han engendrado en el proletariado los sentimientos más nobles, los más profundos.³⁶

Esta idea, Mariátegui la adopta y repite. En *El determinismo marxista* (1926), critica a los socialdemócratas que exageran el determinismo en el pensamiento de Marx y niegan todo papel al idealismo de los hombres.³⁷ En *El Hombre y el Mito* (1925), acusa a la sociedad burguesa, como hizo Sorel, de haber acabado con la esperanza y el idealismo de los pueblos:

La civilización burguesa sufre de la falta de un mito, de una fe, de una esperanza. Falta que es la expresión de su quiebra material. La experiencia racionalista ha tenido esta paradójica eficacia de conducir a la humanidad a la desconsolada convicción de que la razón no puede darle ningún cambio. [...] Ni la razón ni la ciencia pueden satisfacer toda la necesidad de infinito que hay en el hombre. La propia razón se ha encargado de demostrar a los hombres que ella no les basta. Que únicamente el Mito posee la preciosa virtud de llenar su yo profundo. [...] El mito mueve al hombre en la historia. Sin un mito, la existencia del hombre no tiene ningún sentido histórico.³⁸

35 *Ibid*, p. 82.

36 *Ibid*, p. 84.

37 José Carlos Mariátegui, *La tarea americana*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2010, p. 261.

38 *Ibid*, pp. 181-182.

Citando a Sorel, considera que el socialismo y la religión tienen algo en común: el mito de la transformación de la sociedad, sin importar los obstáculos, en pos de una felicidad general.³⁹

La fuerza de los revolucionarios no está en su ciencia; está en su fe, en su pasión, en su voluntad. Es una fuerza religiosa, mística, espiritual. Es la fuerza del Mito. [...] El mito liberal renacentista ha envejecido demasiado. El proletariado tiene un mito: la revolución social.⁴⁰

En sus famosos *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana* (1928), Mariátegui plantea la existencia en Perú de una sociedad dual, semi-feudal semi-capitalista, en la cual el problema de la tierra se confunde con el de la discriminación étnica. A sus ojos, la revolución peruana tendrá un importante componente indio puesto que representan masivamente a la población de la sierra. En un país esencialmente agrícola, concluye que la revolución no se podrá hacer con base en una realidad socialista moderna como en Europa sino sobre la base del sistema colectivista tradicional de los indios.

Todas las tesis sobre el problema indígena, que ignoran o eluden a este como problema económico-social, son otros tantos ejercicios teóricos —y a veces solo verbales—, condenados a un absoluto descrédito. Prácticamente todas no han servido sino para ocultar o desfigurar la realidad del problema. La crítica socialista lo descubre y esclarece porque busca sus causas en la economía del país y no en su mecanismo administrativo, jurídico o eclesiástico, ni en su dualidad o pluralidad de razas, ni en sus condiciones culturales y morales. La cuestión indígena arranca de nuestra economía. Tiene sus raíces en el régimen de propiedad de la tierra. Cualquier intento de resolverla con medidas de administración o policía, con métodos de enseñanza o con obras de vialidad, constituye un trabajo superficial y adjetivo, mientras subsista la feudalidad y los gamonales.⁴¹

39 *Ibid.*, p. 185.

40 José Carlos Mariátegui, *El alma matinal y otras estaciones del mundo de boy*, Lima, Empresa Editora Amauta, 1959, p. 22, citado en Villegas, 1972, *op. cit.*, p. 150.

41 Gamonalismo: término despectivo para describir al sistema de poder y de control de la tierra latifundista y en especial a las injusticias y opresión que acarrea.

El individualismo capitalista de la república peruana, enfocado en crear propiedades privadas, llevó naturalmente a la apropiación de la tierra por los latifundios. Las medidas legales que trataban de impedir estos abusos no dieron resultado porque la economía tiene un mayor peso en los destinos de la sociedad que la ley. De ahí que, en Perú, el socialismo sea inevitablemente un movimiento de reivindicación indígena, puesto que son los más interesados en un cambio. Para Mariátegui, el socialismo en Perú es una ilusión salvo que tome en cuenta las necesidades de los indígenas, que forman la mayor parte de la población, tanto en su carácter de autóctonos colonizados como en su carácter de trabajadores explotados.

El pensamiento de Mariátegui es una mezcla de socialismo marxista visto a través del revisionismo soreliano, es decir un marxismo subjetivo que da gran importancia a los mitos que movilizan a las masas, y un apego a las particularidades de cada nación, que le hace otorgar importancia a la identidad de la nación peruana. Este “nuevo examen del problema” otorgado por el socialismo demuestra para Mariátegui la inanidad de las soluciones liberales clásicas basadas en leyes contra los abusos que para él nunca funcionarán porque el abuso es parte de la naturaleza misma del sistema agrario. La liberación del indio implica la “disolución del feudo”.⁴² Así justifica la necesidad de fusionar al socialismo con el indigenismo.⁴³ La nación es para él un mito político que fomenta la alianza de todos aquellos deseosos de crear un país que satisfaga “las necesidades sociales de todos los habitantes del Perú”.⁴⁴ Esta exaltación del indio como actor social, combinada con las culturas precolombinas y el mito soreliano, le hace idealizar a estas últimas como fuentes de gloria nacional y de un modelo de organización social más justa. Independientemente de la realidad efectiva de esa visión de la sociedad inca, Mariátegui

José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007, p. 26.

42 *Ibid*, pp. 28-30.

43 Fernanda Beigel, “Mariátegui y las antinomias del indigenismo” en *Utopía y praxis latinoamericana*, año 6, núm. 13 (junio, 2001), p. 51.

44 *Ibid*, p. 49.

se apoya en ella en nombre de la teoría de los mitos, que le hace adoptar la esperanza de que una idealización del pasado lleve al anhelo de una revolución en el futuro. Cita a González Prada y le reconoce haber sido de los primeros en adoptar un indigenismo económico de corte socialista, y retoma directamente la argumentación de *Nuestros Indios*: La educación es inútil sin reformas sociales; el racismo es una excusa para legitimar la subordinación del indio como justifica la subordinación de los asiáticos; la Conquista estableció un régimen de subordinación y explotación continuado por los criollos independentistas y los terratenientes republicanos. El sistema colonial perduró bajo el mando de otra generación que, a pesar de las divergencias ideológicas con los partidarios de la Colonia, nunca cuestionó el sistema económico del país, lo cual demuestra que las ideologías no cambian la realidad de la vida indígena, sólo la economía. Mariátegui celebra que Prada haya sido el primero en decir que la esencia de la identidad peruana se encontraba entre los indios de la sierra.⁴⁵ Aunque por anarquista, Mariátegui lo llama utópico y excesivamente literario, sin tener una verdadera formación económica, cosa que Mariátegui por supuesto considera tener, por marxista, y que le permite confirmar la realidad descrita por Prada y proponer una solución.⁴⁶ Por otro lado, Prada era un anticlerical y antirreligioso típico de la generación liberal de su tiempo, y del anarquismo al cual abrazó. Mariátegui, lector de Sorel, critica este exceso ya que para él, la religión tiene un valor en tanto mito, y la revolución misma es una religión.⁴⁷

Desde 1926, *Amanta* se volvió uno de los focos del indigenismo revolucionario. En su revista, Mariátegui defendió su concepción de indigenismo revolucionario y marxismo revisionista, ambos atados por el rol del indio en la lucha por el control de la tierra. No creía en el mestizaje porque la integración del indio a la sociedad no tenía sentido si esa sociedad era capitalista. Pero esa mezcla de socialismo, nacionalismo

45 José Carlos Mariátegui, 2007, *op. cit.*, p. 213.

46 *Ibid.*, p. 218.

47 *Ibid.*, p. 220.

peruano e indigenismo hizo de Mariátegui y de su proyecto de comunismo peruano el blanco de críticas tanto desde su izquierda como de su derecha. En 1927, se defiende de los nacionalistas que lo acusan de atentar a la integridad de la identidad nacional al poner a los indios por encima del resto de la nación en vez de defender la mezcla de todos los peruanos. Mariátegui recordó aquí a sus detractores una de las bases del pensamiento revolucionario como se iba desarrollando en América Latina desde finales del siglo XIX en respuesta al imperialismo: el nacionalismo de las potencias europeas es opresivo e imperialista, mientras que en el mundo colonizado es revolucionario, ya que se alza contra el poder imperialista y los intereses del capital extranjero.⁴⁸ Da como ejemplo de su teoría al nacionalismo chino del partido nacional *Kuomintang* que en esas mismas fechas luchaba por unificar a China en una república independiente.

Pero esta interpretación le granjeó detractores en la izquierda cuando la Tercera Internacional (Comintern) se interesó por las particularidades de su comunismo. A pesar de su lealtad al movimiento comunista y de haber sido uno de los fundadores del PCP, su defensa del aspecto étnico del problema de la tierra contradecía la imagen exclusivamente económica e internacionalista del comunismo soviético. Se encontró atrapado entre el socialismo y el nacionalismo, dos tesis que a comienzos del siglo XX estaban firmemente unidas en gente de su generación pero que se hacían cada vez más irreconciliables conforme el comunismo soviético se volvía el modelo mundial de la revolución. En 1929, en la primera conferencia comunista de Buenos Aires, las tesis de Mariátegui fueron criticadas por el movimiento comunista internacional, y los argumentos de ambos bandos ilustran bien la complejidad del debate: el Comintern denunció que Mariátegui se mantuviera leal al nacionalismo peruano y que quisiera integrar a los indios a una nación que veían como estrictamente burguesa. Entre estos otros comunistas, algunos teorizaron la creación

48 Eugenio Chang-Rodríguez, "José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo" en *América sin nombre*, núm. 13-14, 2009, p. 106.

de un estado indio quechua y otro aymara, por encima de las fronteras entre Perú y Bolivia, en nombre de la autodeterminación de los pueblos.⁴⁹ Mariátegui considera que esta idea sólo llevará a la creación de una burguesía indígena que gobernará su nación como cualquier otra. Sólo a través de la lucha socialista se logrará la liberación de indio, y por ello, es necesario integrarlo a la sociedad peruana, en la cual operan los socialistas. Mariátegui se enfrenta a la noción de autodeterminación de los pueblos como la teorizó Stalin en 1913 y el movimiento comunista mundial.⁵⁰ Nunca se despegó de la identidad peruana.

Así pues, el nacionalismo socialista se enfrentaba al nacionalismo antisocialista, y entre los socialistas, se enfrentaban según qué papel se diera al indio. Centro de la identidad, o una parte más del todo nacional.⁵¹

Dentro del universo del pensamiento revolucionario mundial, la cuestión del indígena podía significar aceptación o rechazo. En el caso de Mariátegui, las bases mismas de su marxismo revisionista, el nacionalismo anticapitalista que hereda del pensamiento antiimperialista, y su apego al indio, lo volvieron un elemento heterodoxo y controvertido dentro del mundo comunista. Al combatir al racismo que margina al indio, Mariátegui aboga por la unión de los indios dentro de la identidad peruana. La propuesta del Comintern es otra: puesto que a los ojos del Comintern los Estados latinoamericanos eran tan ilegítimos como cualquier Estado capitalista, no había problema en crear repúblicas indígenas por encima de las fronteras nacionales, como una forma de respetar la noción de autodeterminación de los pueblos y fomentar la difusión del comunismo.⁵² ¿Cómo saber quién era más revolucionario, más socialista, menos atado a las creencias pequeñoburguesas? Mariátegui acusaba al Comintern de ver a América Latina con ojos racistas por querer segregar a los indios en naciones

49 *Ibid.*, p. 111.

50 Manuel M. Marzal, *Historia de la antropología*, vol. 1, *Antropología indigenista*, p.p. 478-479.

51 Beigal, 2001, *op. cit.*, pp. 49-50.

52 *Ibid.*, pp. 53-54.

propias, el Comintern a él de verla con ojos nacionalistas por no romper con las identidades nacionales. El debate permanecía. ¿Cómo se adapta el marxismo-leninismo a las realidades de América Latina? Esta controversia demuestra lo difícil que era no solamente encontrar una respuesta, sino simplemente acordar una imagen común de qué faceta de la realidad tenía prioridad a la hora de proponer un programa.

Víctor Raúl Haya de la Torre

El 23 de mayo de 1923, estudiantes peruanos marcharon para protestar por la consagración de Perú al sagrado corazón. Víctor Raúl Haya de la Torre, líder estudiantil, organizó la marcha. Dos trabajadores murieron a manos de la tropa y las universidades llamaron a una huelga nacional de universidades y sindicatos. El gobierno denunció al movimiento como bolchevique, anunciando la llegada al mundo político peruano de los nuevos temores fruto de las transformaciones internacionales. El gobierno deportó a Haya de la Torre y cerró las universidades.⁵³ En 1927, tras un viaje por América Central y México, donde estudió la obra de la Revolución, Haya de la Torre fundó en París la primera célula de la Alianza Popular Revolucionaria Americana (APRA), un intento de movimiento político continental, inspirado en la Revolución mexicana, que proclamó su solidaridad con los pueblos oprimidos en general y los indios en particular. Para la década de 1930, el APRA era la verdadera organización popular de Perú, debido a la variedad de sus reivindicaciones, su estructura de partido y su dirigente carismático, con un programa que respondía a anhelos de varias clases sociales. La lógica de Haya de la Torre, inspirado tanto en su formación en el movimiento estudiantil como en sus experiencias visitando el México revolucionario y el ascenso de la Unión Soviética, conserva una ambivalencia

53 Jeffrey L. Klaiber, "The Popular Universities and the origins of Aprismo, 1921-1924" en *The hispanic american historical review*, vol. 55, núm. 4, nov. 1975, pp. 707-708.

central entre un patriotismo heredero del pensamiento independentista, y un socialismo continental percibido como un arma contra el colonialismo. En 1926 elaboró el programa siguiente: antiimperialismo; unidad de América latina; nacionalización de las tierras y la industria; internacionalización del canal de Panamá; solidaridad de los pueblos oprimidos por el imperialismo. Un programa abiertamente continental y latinoamericano, enfocado en luchar contra la influencia del capital extranjero. Su posición frente al socialismo fue más ambigua que la de Mariátegui. Su propósito no era abolir el capitalismo o la inversión extranjera, sino administrarla y asegurarse que las inversiones respondieran a los intereses nacionales.⁵⁴ Lejos de apelar a la lucha de clases, el nacionalismo aprista defiende la alianza entre clases sociales marginadas por la república, y una alianza entre patronos y obreros. Una idea no muy distinta al modelo que inspiró a Haya de la Torre: la revolución mexicana bajo los gobiernos de Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles.⁵⁵

Inspirado por Manuel González Prada, el APRA es en teoría indigenista y defiende los derechos de los indios como base de la regeneración de Perú. Lo mismo que Mariátegui, denunció el gamonalismo. Al bautizar la universidad popular Manuel González Prada en 1924, revelaba la influencia de quien iba a ser su principal modelo para su interpretación de la cuestión india.⁵⁶ Él también abrazó la idea de que la cuestión india era un problema económico y no racial, heredando en eso, lo mismo que Mariátegui, la propuesta de Prada. Considera que el problema del indio es un asunto continental que debe resolverse en toda Latinoamérica.⁵⁷ Pero como en el caso de su relación con el socialismo, y a

54 Liisa North y Mario Dos Santos, "Orígenes y crecimiento del partido aprista y el cambio socioeconómico en el Perú" en *Desarrollo Económico*, vol. 10, núm. 38, jul-sep, 1970, p. 165.

55 Arnaldo Córdova, *La ideología de la Revolución mexicana*, México, Era, 1973, p. 270.

56 Eugenio Chang-Rodríguez, *Pensamiento y acción en Gonzales Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012, p. 354.

57 *Ibid*, p. 355.

diferencia de Mariátegui, es contradictorio en su defensa de los indios: defendía la abolición del latifundio para defender a las comunidades indígenas, pero al mismo tiempo moderaba este llamado y defendía la pequeña propiedad y el banco de crédito para que los campesinos indio parlantes pudieran modernizar sus técnicas de producción. La plataforma del APRA en 1931 era de integrar a los indios a la nación por medio de la educación, ayudar a modernizar a las comunidades rurales, promover la producción de bienes indígenas, promover la educación rural y los idiomas nativos lo mismo que el español, iniciar a los indios en cooperativas agrarias y luchar contra el alcohol y la hoja de coca, además de un programa de reforma agraria encaminado a repartir tierras y convertir al indio en un pequeño propietario.⁵⁸ Vasto plan, pero poco original comparado a lo que ya habían propuesto los liberales latinoamericanos a lo largo del siglo XIX: la integración del indio en la nación moderna y propietaria. Este indigenismo quedaba limitado por la preeminencia de clasemedios, intelectuales y estudiantes en las instancias y apoyos del APRA. No daba a los indios ninguna especificidad dentro de la vida nacional, y su “rescate” solo se pensaba en el marco de su integración a una nación peruana de la cual deberían adoptar los rasgos. Una mezcla de indigenismo popular y de modernización liberal clásica, como el México revolucionario. Y como en México, los apristas reivindicaron las grandes civilizaciones precolombinas como bases de la identidad nacional.⁵⁹ En su viaje por América Central en 1928, Haya de la Torre constató que la ausencia teórica del indio en tanto comunidad no significa que los problemas que carga la condición india hayan desaparecido en países con alta población mestiza o blanca, puesto que ahí los campesinos eran igualmente explotados en formas heredadas del sistema colonial, prueba suplementaria de que la cuestión de

58 *Ibid.*, pp. 357-358.

59 Ricardo Pérez Montfort, “Los estereotipos nacionales y la educación posrevolucionaria en México (1920-1930)” en *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos* de Ricardo Pérez Montfort, México, CIESAS, 2000, p. 43.

la “inferioridad” india era económica, no racial, puesto que esa explotación se reproducía aún en su ausencia.⁶⁰

Los éxitos del proyecto fueron ambiguos. El APRA logró en 1933 que su visión fuera integrada a la constitución:

En efecto, ésta dedica a las comunidades indígenas el título IX, donde se les reconoce existencia legal y personería jurídica (art. 207), el Estado garantiza la integridad de la propiedad de las comunidades (art. 208), dicha propiedad es imprescriptible, inajenable e inembargable (art. 209) y sus rentas no pueden ser intervenidas por los municipios ni por autoridad alguna (art. 210). Además: Art. 211. El Estado procurará de preferencia dotar de tierras a las comunidades indígenas que no las tengan en cantidad suficiente para las necesidades de su población, y podrá expropiar, con tal propósito, tierras de propiedad particular, previa indemnización. Art. 212. El Estado dictará la legislación civil, penal, económica, educacional y administrativa que las peculiares condiciones del indígena exigen. Es decir que la Constitución del 33 reafirma las dos grandes innovaciones de la constitución del 20 sobre la población indígena —el estatuto legal peculiar y la propiedad comunal—, pero da un paso más de suma importancia. Consciente del despojo de tierras sufrido por las comunidades, sobre todo durante el siglo en que no existió legalmente la propiedad comunal y del crecimiento demográfico al interior de las mismas, como resultado del mejoramiento de la situación médico-sanitaria, afirma la necesidad de dar tierras a los comuneros y pone la base legal de la reforma agraria.⁶¹

Estas medidas rara vez fueron seguidas de aplicaciones prácticas. Fueron una vez más un barniz que no alteró la naturaleza del sistema.⁶² Los gobiernos conservadores que se sucedieron en el poder no pasaron leyes susceptibles de dar un marco legal a las declaraciones de la constitución. De 1933 a 1940, los gobiernos autoritarios darían apoyo teórico a estas medidas mientras reprimían al APRA y se guardaban de llevar a

60 Chang-Rodríguez, 2010, *op. cit.*, p. 356.

61 Marzal, 1978, *op. cit.*, pp. 79-80.

62 Chang-Rodríguez, 2010, *op. cit.*, p. 359.

cabo reformas masivas que estas precisaban. Para la década de 1950, el radicalismo del APRA se había diluido en la práctica de la política y el arribo de la Guerra Fría que obligó a definir la posición de cada uno frente a la URSS. Tras haber admirado al mundo revolucionario, Haya de la Torre se volcó a defender un programa pragmático de modernización capitalista y educación pública, marcando su alejamiento del mundo revolucionario y un regreso a sus orígenes: el liberalismo clásico del cual había surgido.

Dentro de la obra de Haya de la Torre, el uso más curioso que le dio a la presencia india fue la manera en la cual acuñó el concepto de *Indoamérica*, un concepto histórico para definir a América Latina y su identidad común. La palabra Indoamérica entra en el pensamiento de Haya de la Torre para contestar la pregunta que agita a su generación: ¿que tenemos en común, y que es lo que nos diferencia de todos los demás? La palabra tiene un origen revolucionario: el indoamericanismo de José Vasconcelos, quien busca reivindicar la figura del indio por el papel que jugó en el mestizaje que a sus ojos es la esencia de la identidad nacional. Frente a la ofensiva política como cultural del mundo estadounidense anglosajón capitalista, considera que el continente debe crear su propio lenguaje de resistencia.⁶³ Se basa en un pasado común (el legado indígena) y un presente por resolver (una posición de subordinación frente a los imperios). Dos características que comparte todo el continente y que a la vez lo separan históricamente de otras regiones, dándole tanto en el pasado como en el presente su identidad propia. Los indios son a la vez la base histórica que hace la individualidad de América Latina, su principal masa trabajadora, el elemento que hizo del mestizaje cultural la especificidad del continente, y quienes más se beneficiarían de una revolución debido a su doble opresión económica y racial.⁶⁴ El concepto sirve no solamente para integrar al con-

63 Víctor Raúl Haya de la Torre, "El lenguaje político de Indoamérica" en *Latinoamérica. Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 65, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades/Centro de Estudios Latinoamericanos/FFyL/UNAM, 1979, pp. 6-9.

64 Villegas, 1972, *op. cit.*, p. 169.

tinente en el mundo de las culturas humanas con sus propias características, sino también para justificar un proyecto político continental. Para Haya de la Torre, reconocer la identidad indoamericana es reconocer la necesidad de revolución, puesto que, al aceptar la parte esencial del indio en la formación de la identidad, no se puede desdeñar su opresión y la necesidad de un cambio dentro de un modelo político y económico que voluntariamente lo margina. El mestizaje defendido ya por los positivistas mexicanos y luego por Vasconcelos no logra permear en el pensamiento de Haya de la Torre porque él proviene de una sociedad peruana donde la dicotomía entre blanco e indio es mucho más pronunciada hasta desde un punto de vista geográfico. Por ello la idea de fusión de Vasconcelos es reemplazada en Haya de la Torre por la figura del indio como lo único que todo el continente comparte consigo mismo y con nadie más, salvando a América Latina de ser un apéndice cultural de Europa. Para escapar a esta subordinación, Haya de la Torre recurre a las teorizaciones del historiador Arnold Toynbee que describe una civilización como una agrupación de seres humanos que han superado los límites impuestos a ellos por la naturaleza, para crear un entorno de vida que no se encuentra limitado por esta y que fomenta la capacidad creadora del ser humano. Las civilizaciones surgen según Toynbee del encuentro entre el humano, su medio ambiente y una coyuntura temporal. Civilización no describe para él una realidad única, un modo o concepción de la vida humana necesariamente anclado en las realidades europeas.⁶⁵ Haya de la Torre recupera esta definición para decir que la labor necesaria para América Latina es llegar a una definición de sí misma, por sí misma, y no más de acuerdo a parámetros de catalogación seleccionados en Europa.

“Al arribar al Nuevo Mundo, la civilización Occidental se asienta en él, pero influida por el contorno geográfico o hu-

65 Monelisa Lina Pérez-Marchand, “¿Hacia una filosofía de la historia interamericana? Tesis de Víctor Raúl Haya de la Torre y su confrontación con la tesis de Toynbee”, sobretiro del anuario *Humanitas*, Monterrey, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, núm. 3, s/a, pp. 532-534.

mano, inicia más o menos prontamente su individuación, diferenciándose de su carácter originario”.⁶⁶ El encuentro entre cultura europea, población indígena y geografía sudamericana es la base de la civilización indoamericana, una civilización surgida de otra, que se modificó lo bastante con el tiempo y el medio ambiente para ser considerada original y distinta. Haya de la Torre se declara leal al principio marxista del estudio de la realidad, y no a la lealtad a conceptos idealizados:

El revolucionario que quiere hacer en América exactamente lo que se hace en Europa es traidor al más elemental principio socialista y marxista que impone “no inventar” sino “descubrir la realidad” [...] Nuestros revolucionarios no han hecho hasta hoy sino tratar de “inventar un ambiente europeo en una realidad americana que jamás descubrieron”.⁶⁷

Pero por ese mismo motivo, se aleja del marxismo puramente materialista. La noción de civilización de Haya de la Torre está compuesta, lo mismo que su programa revolucionario, de una alianza entre su fe en la ciencia y el materialismo, y un rechazo a un exceso de determinismo al cual puede llegar el desdén por la conciencia de los individuos en la creación histórica. En ese sentido, Indoamérica es a la vez el fruto de las leyes históricas actuando sobre los indoamericanos, y el fruto de la adopción por los indoamericanos de rasgos culturales que perciben como comunes, retroalimentando un proceso histórico con un proceso subjetivo a través del cual surge la identidad común. Estos factores son geográficos, históricos, temporales, étnicos, lingüísticos y psicológicos. Tomados en común, crean el espacio en el cual surge una civilización. Es una vez que los pueblos toman conciencia de estas nociones compartidas que superan las divisiones políticas que son las naciones, y se vuelven “pueblos continente”, pueblos que han alcanzado plena conciencia de sí mismos como actores de la

66 Víctor Raúl Haya de la Torre, *Toynbee frente a los panoramas de la historia*, citado en Pérez-Marchand, s/a, *op. cit.*, pp. 544.

67 Víctor Raúl Haya de la Torre, *Por la emancipación de América Latina*, Buenos Aires, M. Gleizer Editor, 1947, p. 198, citado en Villegas, 1972, *op. cit.*, p. 166.

historia y pueden por ello obrar en conjunto.⁶⁸ Entre estos pueblos continente, que no deben necesariamente compartir un territorio único sino simplemente estar emparentados por nociones de identidad común, Haya de la Torre incluye al mundo anglosajón, al mundo árabe, China, Rusia, Europa occidental, y a Indoamérica.⁶⁹

José Antonio Arze y Arze

José Antonio Arze y Arze (1904-1955), es considerado uno de los primeros marxistas bolivianos. Comenzó su carrera cuando, adolescente, se hizo maestro de obreros ganado al socialismo. Parte del movimiento de universidades populares y termina su carrera como candidato a la presidencia del Partido de la Izquierda Revolucionaria (PIR), partido marxista pero cuyos estatutos revelan ciertas particularidades.⁷⁰ Su vida sigue de cerca la entrada y el desarrollo del marxismo y del materialismo histórico en el estudio de las realidades bolivianas, en especial el papel del indio. A los 17 años, Arze fundó la escuela obrera de Cochabamba donde se dedicó a enseñar teorías socialistas. Viajando por América Latina, entró en contacto con el movimiento de reforma universitaria y con el socialismo comunista, hasta adherir a la revolución rusa y a la URSS estalinista. Se dedicará a promover el marxismo en Bolivia por el resto de su vida.⁷¹

En la década de los 1920, Arze y los comunistas lucharon por obtener la mayoría en el movimiento sindical boliviano y por crear una organización política propiamente marxista. En 1930, los estatutos propuestos por Arze para una Confedera-

68 Pérez-Marchand, s/a, *op. cit.*, pp. 538-541.

69 Romero Vázquez Rafael, "El pensamiento de Haya de la Torre y los problemas del tercer mundo" en *Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre* de Reveco J. M., Vallenás H., Pereda R. y Romero R., Lima, Luis Alva Castro editor, 2006, p. 395.

70 Saladino, 2016, *op. cit.*, pp. 164-166.

71 Andrey A. Schelchkov, "Una lealtad rechazada: José Antonio Arce y Moscú. Bolivia, primera mitad del siglo XX" en *Revista de historia social y de las mentalidades*, vol. 21, núm. 2, Santiago de Chile, 2017, p. 34.

ción de las Repúblicas Obreras del Pacífico (CROP) se reclamaban abiertamente de la Tercera Internacional y del marxismo soviético. Sin embargo, ciertas propuestas revelaban las preocupaciones propiamente bolivianas y latinoamericanas, y fueron vistas con malos ojos por el Comintern, entre ellos el indigenismo y la defensa de un arte indio para Bolivia, tema que el Comintern denunció como pequeñoburgués y excesivamente intelectual frente a las prioridades económicas. Influido por Mariátegui, Arze le da al socialismo un aspecto moral y subjetivo, más allá del materialismo histórico. Además, el documento propone la unión de Perú, Bolivia y Chile en nombre de la existencia de un problema común por resolver: el indio proletarizado.⁷² A diferencia de Mariátegui, Arze no idealiza a los incas y no los considera antecesores del socialismo, sino un imperio centralizado como cualquier otro que nunca cuestionó la jerarquización y la injusticia social. Como socialista, considera que la miseria y retraso económico y educativo del indio fueron causados por la herencia inca, la colonización, y el sistema semi-feudal que impera en América Latina. Los enemigos son el sistema latifundista, la monopolización de tierras, la falta de tecnificación, la discriminación.⁷³

En 1940 Arze funda el PIR y obtiene casi 15% de los votos en la elección presidencial de ese año. El partido se define como marxista y leal a la línea de Stalin, pero defiende políticas nacionales propias a la realidad local.⁷⁴ Siguiendo la lógica marxista, aboga por una capitalista antes de llevar a cabo la revolución socialista, una etapa necesaria para un país esencialmente feudal que requiere a la vez modernización económica y una política de capitalismo antiimperialista para hacer frente al poder del capital extranjero. Este proyecto, por más que se reclame del marxismo, es en realidad similar al que el APRA ya defendía, si excluimos la esperanza en una revolución marxista a largo plazo. Y lo mismo que el APRA, en la década de 1950 el PIR irá abandonando su discurso re-

⁷² *Ibid*, p. 41.

⁷³ Saladino, 2016, *op. cit.*, pp. 173-174.

⁷⁴ Schelchikov, 2017, *op. cit.*, p. 53.

volucionario sin perder por ello su confianza en reformas educativas, modernizadoras y sociales. Como en el caso del APRA, la división entre deseo de revolución social y el deseo de políticas nacionales lleva a los “revolucionarios” a elegir entre un bando u otro conforme el nacionalismo y el socialismo revolucionario se van alejando por la presión venida del Comintern. Lo mismo que el APRA, sus electores eran los trabajadores especializados, la pequeña burguesía y clases medias, pocas masas proletarizadas o campesinos. Esta conformación, junto con la fe en la necesidad de una revolución burguesa temporal, ayudó a dejar de lado la revolución en nombre de la defensa de los intereses de esos grupos en particular.⁷⁵ Para el PIR, el indio es parte de la clase explotada pero sus características culturales lo diferencian también del resto del país. La solución a este problema es integrar al indio a la lucha social en general, en alianza con el proletariado, los estudiantes, todas las categorías sociales que salen ganando al librarse de la oligarquía y reemplazarla por una democracia burguesa. De ahí la importancia de la educación dirigida a los indios para alfabetizar, hacerles compartir esta visión y darles las herramientas para comprender y luchar, y también dar a conocer a los indios su propia historia, la cual no hay que exaltar como lo hace Mariátegui, pero sí darle su lugar en la historia nacional.⁷⁶ En los estatutos del PIR, el indio es un grupo más junto con campesinos, proletarios e intelectuales burgueses simpatizantes, pequeños propietarios agrícolas, artesanos, pequeños industriales... aquellos que se benefician de políticas sociales y antimperialistas, que favorezcan a los trabajadores y a los intereses nacionales en general.⁷⁷ A pesar de su marxismo y su sueño de una revolución socialista, la composición del PIR es igual a la del APRA: una alianza multi-clasista en la cual los indios son reconocidos como un grupo explotado, pero nada más. Su emancipación pasa por su entrada a una sociedad educada y nacional común.

⁷⁵ Saladino, 2016, *op. cit.*, pp. 167-168.

⁷⁶ *Ibid.*, pp. 175-177.

⁷⁷ *Ibid.*, pp. 180.

Lo mismo que Mariátegui, Arze acepta que el marxismo se adapte a las particularidades de cada país, por lo cual el marxismo dentro de la realidad boliviana será inevitablemente distinto al que se daría en otro país. Así como los liberales de los cuales provenía, Arze se mantuvo leal al valor de la educación para darle su lugar al indio, más en cierta forma que en la revolución social, a la cual relegaba a un futuro impreciso y que sólo ocurriría después de la revolución burguesa que daría democracia, participación ciudadana, educación, medidas sociales y nacionales. A pesar de su marxismo, su acción práctica no se diferencia mucho del APRA, aunque este nunca habló de revolución marxista. En 1952, tomó el poder en Bolivia el Movimiento Nacionalista Revolucionario, una alianza de nacionalistas progresistas y de socialistas que durante 12 años llevó a cabo, a pesar de los conflictos internos, políticas largo tiempo anheladas por la generación de comienzos de siglo y que guardan similitud con la mezcla de socialismo y nacionalismo de la Revolución mexicana: sufragio universal, intentos de centralización de los movimientos obreros alrededor de organizaciones aliadas a un gobierno autoritario, nacionalización de recursos naturales, campañas educativas encaminadas a fomentar la educación técnica y el uso del español, distribución de tierras. Arze colaboró con el movimiento en nombre de la “soberanía económica y política” de Bolivia y de una nueva cultura nacional que le diera su parte al indio y al mestizo.⁷⁸ A estas alturas, Arze estaba muy lejos de la revolución marxista que supuestamente esperaba eventualmente, y si aún creía en ella en teoría, sus políticas se parecían más a las de las alianzas multclasistas queridas por el APRA o el PNR mexicano. Como a Haya de la Torre, el marxismo le sirvió sobre todo a Arze para estudiar la realidad india desde otro ángulo, pero el legado liberal y el anhelo de nación fundido con el de igualdad social les hacen elegir el bando nacional antes que abrazar de lleno la revolución proletaria. Esto era una interpretación étnica y latinoamericana de la cuestión proletaria. Era un legado de la lucha por la identidad nacional y continental

⁷⁸ *Ibid*, p. 178.

que tanto importaba a los ojos de la generación revolucionaria de comienzos del siglo, un interés que tratan de integrar con más o menos éxito al socialismo, y aún al comunismo soviético. Estas ideas, y la creencia de Arze en la necesidad de una revolución burguesa multclasista, llevaron a su marginación en el movimiento comunista internacional, el cual lo veía como un aliado potencial, no como un marxista. El que haya gozado de la ayuda del embajador boliviano para salir de prisión en Argentina convenció a muchos comunistas de que era un intelectual burgués que no había abrazado de lleno el comunismo soviético.⁷⁹ El Comintern asoció a Arze, admirador confeso de la URSS, con Haya de la Torre y su proyecto nacionalista multclasista, y describieron a la CROP como un APRA boliviana.⁸⁰

Hay motivos a favor y en contra de esta interpretación. Ciertamente es que Arze esperaba una eventual revolución comunista y proletaria, pero leal a la interpretación del arcaísmo de América Latina, cree en una revolución multclasista preliminar. Esta alianza, su búsqueda de una identidad nacional a través del indio y su fe en la educación lo acercan a las interpretaciones de nacionalistas de izquierda como Haya de la Torre y son sospechosas a los ojos de los comunistas ortodoxos. El y Mariátegui encarnan las dificultades de la transición entre el progresismo revolucionario de comienzos de siglo y el comunismo soviético. Los intentos de adherir sinceramente no excluyen que ambos pensadores no escaparon a su imagen propia de las problemáticas de América Latina, en especial frente a los indios y su lugar en la sociedad.

Conciliando lo propio con lo ajeno

El indigenismo revolucionario surge a comienzos del siglo XX debido a la confluencia entre el rechazo al positivismo y el antiimperialismo. En busca de la identidad nacional necesaria para legitimar tanto la existencia de las naciones latinoame-

⁷⁹ Schelchikov, 2017, *op. cit.*, p. 42.

⁸⁰ *Ibid*, p. 43.

ricanas frente a las grandes potencias como la lucha contra los abusos del sistema oligárquico, era necesaria una identidad nacional de masas, y en ella no podían ignorarse los indios por ser numerosos, oprimidos, y símbolos de la particularidad continental.⁸¹ En ellos conviven diversas corrientes que buscan armonizar las necesidades nacionales, continentales e internacionales. Los pensadores abrazan ideas venidas de fuera y las interpretan de acuerdo con sus contextos propios. Hijos del liberalismo patriota de mediados del siglo XIX, decepcionados por el liberalismo autoritario y positivista del último tercio del siglo, por el estatuto subalterno de sus naciones a pesar de la supuesta soberanía nacional, concepto venido de Europa pero que las potencias no respetan, viven marcados por la reforma universitaria, la Revolución mexicana y la Revolución rusa. González Prada encarna la bisagra entre la generación liberal y los revolucionarios de la generación de Mariátegui a través de las universidades populares. Desarrollan un pensamiento basado en conceptos aprendidos en Europa (socialismo, identidad nacional) pero recurren al pasado de la tierra patria para establecer la imagen de la identidad nacional, y en ello están incluidos los indios como imagen de lo propio, en oposición a lo ajeno.⁸²

La particularidad que veían en el indio en contraposición al europeo dentro de la historia de América Latina, no alteró que la influencia occidental en el pensamiento político e histórico de los revolucionarios latinoamericanos se mantuvo leal a las definiciones que en Europa habían llegado a justificar la legitimidad de las naciones. Los indios fueron reivindicados en la medida en que cumplían el propósito de amoldar al continente a la definición de la identidad como la daba el pensamiento occidental desde el siglo XIX. El indio sirve el propósito de acercar a América Latina a la realidad de las naciones europeas, porque es utilizado de la misma forma en la cual estas utilizan a sus poblaciones, como encarnaciones de su legitimidad. La particularidad del indigenismo es que responde

81 Chang-Rodríguez, 2009, *op. cit.*, pp. 103-104.

82 Favre, 1998, *op. cit.*, p. 10.

a una particularidad propia del continente: una mezcla poblacional y cultural de cinco siglos entre autóctonos y europeos.⁸³ No pueden ser ignorados por quienes reivindican a las masas como fuente de la legitimidad de una nación. De ahí que pensadores formados a la europea se hayan tenido que ocupar de los indios y agregarlos a su visión de la identidad continental. El pensamiento racista heredado de Europa margina al indio. Irónicamente, la reacción a esta mentalidad vendrá también de la adopción de conceptos europeos adaptados al continente: la nueva generación reivindica al indio porque la fe en la masa como encarnación de la identidad nacional, y por tanto de la legitimidad de los Estados modernos, no puede pretender olvidarlos. Ven en el indio una solución común: la defensa de los intereses de la masa por medio de una mezcla imprecisa de socialismo y nacionalismo, y la reivindicación del papel del indio en la formación de la identidad histórica del continente. En ambos casos, oligarcas positivistas y revolucionarios nacionalistas se mantienen leales a la noción europea de nación.

El indigenismo visto como parte del pensamiento revolucionario otorga al indio un papel predominante en la formación de la sociedad futura, pero sólo en el marco de su papel revolucionario. Tienen que mezclar esa noción del indio en tanto identidad, con la noción del indio en tanto actor revolucionario junto con clases sociales como campesino y proletario. Este intento de subsumir una con otra tiene sentido hasta cierto punto debido a la opresión que ata a los indios a la tierra desde la Colonia, pero no convence a todos los observadores, ni siquiera a los socialistas ajenos a esta realidad. Se trata casi de un compromiso entre dos tradiciones que en la coyuntura de comienzos de siglo se encuentran en América Latina y logran conciliarse en un mismo deseo de “emancipación” frente a las realidades del mundo, pero no logran una fusión completa. Sea como agente de revolución o como símbolo de la identidad del continente, la solidaridad con el indio no excluye un deseo de instrumenta-

83 *Ibid.*, p. 37.

lizar sus reivindicaciones en un sentido que para pensadores criados en un mundo intelectual ya eminentemente internacionalizado, integre a América Latina a un modelo venido de Europa. En Mariátegui conviven los tres elementos que siempre chocaron en el intento de fundir el indigenismo con la revolución: un socialismo aprendido en Europa; un deseo de identidad nacional frente a los imperialismos, heredado de los liberales clásicos; y un interés regional o étnico por la identidad particular de los indios como la base más antigua y por tanto más auténtica del continente. La unión entre estas tres áreas de interés no es fácil. El Comintern asoció a Haya de la Torre, Arze y Mariátegui por su apego a la nación y al papel de los indios dentro de ella. Y sin embargo, hemos visto que estos tres pensadores, surgidos de ambientes comunes, no llegaron a las mismas observaciones al momento de teorizar sus acciones y el papel del indio en ellas. Mariátegui y Haya de la Torre se dividen por el apego del primero al comunismo. Arze también adhirió al comunismo, pero en la práctica, el PIR y sus propuestas se parecían mucho a los que defendía el APRA. El Comintern lo notó. Entrar o no a la esfera comunista no establece necesariamente un límite entre APRA y PIR. La imagen del indio tiene quizás mayor importancia para unir a esos dos, que la posición frente a la URSS. Y de la misma manera, Mariátegui, más comunista que ambos, nunca fue plenamente aceptado por el Comintern por ese mismo motivo.

Los motivos que explican el renovado interés por los indios en la nueva generación fueron: 1.- La defensa de las nuevas categorías sociales marginadas por el sistema liberal (obreros y campesinos) entre los cuales se cuentan la mayoría de los indios. La lucha contra las desigualdades sociales pasa por la lucha a favor de la población más marginada. 2.- El renovado despertar de un nacionalismo deseoso de encontrar la particularidad histórica y cultural que diferencia a las naciones latinoamericanas del resto del mundo y que legitime su existencia. Esto obliga a voltearse hacia el pasado, donde se encuentran las civilizaciones precolombinas, y a rescatar

la cultura popular creada en la tierra natal, y esta incluye en buena medida el papel de los indios como autóctonos y por tanto, según esa lógica, los más representativos de lo propiamente nacional y latinoamericano. Ambas ideas se mezclan y le darán al marxismo latinoamericano una gran originalidad y llevará también a rupturas y conflictos con el movimiento marxista, especialmente con la llegada de la Tercera Internacional. El internacionalismo y la lucha de clases a ultranza chocan con los indios vistos como elementos decisivos de la lucha, y con la lealtad de los socialistas latinoamericanos hacia la nación, vista como el refugio frente al capital transnacional. El indio crea una zanja entre marxistas ortodoxos y marxistas indigenistas, los cuales no se libran de la teorización fruto del estudio de la realidad latinoamericana a comienzos del siglo XX: no ha concluido la creación de la nación prometida por la gesta independentista, y esta sólo se logrará cuando los indios sean vistos como parte de la nación. El socialismo es para estos pensadores la vía para llegar a ambos resultados. Para gente como Haya de la Torre, González Prada, Mariátegui o Arze, el socialismo es el elemento faltante para crear a la nación, un medio más que un fin, o en cualquier caso uno de dos fines que se funden uno con otro.

El indigenismo revolucionario como surgió a comienzos del siglo XX es el resultado de un cúmulo de preguntas surgidas a la vez de la coyuntura del apogeo del imperialismo occidental, y del arribo al mismo momento de varias propuestas para superar las fallas percibidas en dicho sistema: la falta de identidad nacional frente al impulso colonizador, la lucha por una identidad propia rescatando a las masas indias, y el socialismo como herramienta para luchar contra las injusticias del capitalismo.

Fuentes consultadas

- Beigal, Fernanda, “Mariátegui y las antinomias del indigenismo”, *Utopía y praxis latinoamericana*, año 6, núm. 13 (junio, 2001), pp. 36-57.
- Bertola, Luis y José Antonio Ocampo, *El desarrollo económico de América Latina desde la Independencia*, México, FCE, 2013.
- Chang-Rodríguez, Eugenio, *Pensamiento y acción en Gonzales Prada, Mariátegui y Haya de la Torre*, Lima, Fondo editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2012.
- _____, “José Carlos Mariátegui y la polémica del indigenismo”, *América sin nombre*, núm. 13-14, (2009), pp. 103-112.
- Córdova, Arnaldo, *La ideología de la Revolución mexicana*, México, Era, 1973.
- De la Mora, Rogelio V., *Intelectuales en América Latina, escenarios y debates*, Xalapa, Universidad Veracruzana, 2014.
- Favre, Henri, *El indigenismo*, Ciudad de México, FCE, 1998.
- Girault, Renée, *Diplomatie européenne, nations et impérialismes. 1871-1914*, París, Payot, 2004.
- Gómez García, Juan Guillermo, *Hacia la independencia: de Bolívar a González Prada*, Bogotá, desde abajo, 2010.
- González Prada, Manuel, *Nuestros Indios*, 1908. Editado por *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 29, México, Coordinación de Humanidades-Cela-UNAM, 1978.
- Haya de la Torre, Víctor Raúl, “El lenguaje político de Indoamérica”. Editado por *Cuadernos de Cultura Latinoamericana*, núm. 65, Ciudad de México, Coordinación de Humanidades-Centro de Estudios Latinoamericanos-FFyL-UNAM, 1979.
- Klaiber, Jeffrey L., “The Popular Universities and the origins of Aprismo, 1921-1924” en *The Hispanic American Historical Review*, vol. 55, núm. 4, nov., 1975, pp. 693-715.
- M., Reveco J., Vallenas H., Pereda R. y Romero R., *Vida y obra de Víctor Raúl Haya de la Torre*, Lima, Luis Alva Castro editor, 2006.
- Maiz, Claudio, *Imperialismo y cultura de la resistencia. Los ensayos de Manuel Ugarte*, Córdoba, Argentina, ediciones del corredor austral-ferreira, 2003.
- Mariátegui, José Carlos, *La tarea americana*, Buenos Aires, Prometeo libros, 2010.
- _____, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Caracas, Fundación Biblioteca Ayacucho, 2007.

- Marzal, Manuel M., *Historia de la antropología*, vol. 1, *Antropología indigenista*, Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana de Ecuador/ ediciones Abya-Yala, 1996.
- , “Indigenismo y constitución” en *Revista de la Universidad Católica*, núm. 3, 15 de mayo de 1978, Lima, pp. 69-97.
- North, Liisa y Mario Dos Santos, “Orígenes y crecimiento del partido aprista y el cambio socioeconómico en el Perú” en *Desarrollo Económico*, vol. 10, núm. 38, jul-sep, 1970, pp. 166-214.
- Pérez-Marchand, Monelisa Lina, *¿Hacia una filosofía de la historia interamericana? Tesis de Víctor Raúl Haya de la Torre y su confrontación con la tesis de Toynbee*, sobretiro del anuario “Humanitas”, núm. 3, Monterrey, Centro de Estudios Humanísticos de la Universidad de Nuevo León, s/a.
- Pérez Montfort, Ricardo, *Avatares del nacionalismo cultural. Cinco ensayos*, México, CIESAS, 2000.
- Ramos Escandón, Carmen, *Latinoamérica en el siglo XIX (1750-1914)*, México, CIALC-UNAM, 2007.
- Saladino García, Alberto, *Indigenismo y marxismo en América Latina*, México, CIALC-UNAM, 2016.
- Schelchkov, Andrey A., “Una lealtad rechazada: José Antonio Arce y Moscú. Bolivia, primera mitad del siglo XX” en *Revista de historia social y de las mentalidades*, vol. 21, núm. 2, 2017, Santiago de Chile, pp. 31-60.
- Sorel, Georges, *Réflexions sur la violence*, París, 1908.
- Sternhell, Zeev, *El nacimiento de la ideología fascista*, Madrid, Siglo XXI, 1994.
- Thiesse, Anne-Marie, *La création de identités nationales. Europe XVIII-XIX siècles*, París, Éditions du Seuil, 2001.
- Villegas, Abelardo (selección) y Leopoldo Zea (introducción), *Antología del pensamiento social y político de América Latina*, Washington D.C., Unión Panamericana, 1964.
- Villegas, Abelardo, *Reformismo y Revolución en el pensamiento latinoamericano*, México, Siglo XXI, 1972.
- Yankelevich, Pablo, *La Revolución mexicana en América Latina*, México, Instituto Mora, 2003.
- Zapata, Francisco, *Ideología y política en América Latina*, México, Colegio de México, 1990.

Moisés Sáenz, un intelectual mexicano poco reconocido

Rubén Ruiz Guerra

Palabras de entrada

Este texto contiene algunas ideas sobre un mexicano de excepción. Me refiero a Moisés Sáenz, educador, antropólogo, gestor de instituciones, intérprete de la realidad de Nuestra América y, entre otras tareas, creador de la escuela secundaria en México. En esta ocasión no me centraré en su papel de educador, sino de ideólogo y gestor de un proyecto de incorporación de los ahora llamados “pueblos originarios” en las sociedades mexicana y latinoamericanas modernas. A pesar de sus aportes, Sáenz ha sido casi olvidado en su papel de intérprete de la realidad y de promotor de la creación de instrumentos para hacer de la nuestra una sociedad más incluyente, más justa, más igualitaria y, si esto es posible, todavía más rica culturalmente. Sáenz no ha recibido su lugar como uno de los pilares del indigenismo en México y en América y, más aún, creador de un par de proyectos que, de haberse hecho realidad tal como él lo pensó, habría obtenido logros muy importantes: El Departamento de Asuntos Indígenas de la SEP de México y el Instituto Indigenista Interamericano.

Sus orígenes

Moisés Saéenz nació en el seno de una familia que, para obtener el sustento diario, debía trabajar de manera cotidiana y ardua. Era la suya una familia rural del norte de México. Al finalizar el siglo XIX, los Sáenz Garza tenían su hogar en Apodaca, una pequeña población cercana a Monterrey, N.L. Con la finalidad de dar educación a sus hijos, los Sáenz se

trasladaron a esa urbe del noreste donde los niños Moisés y Aarón obtuvieron su educación elemental. El primero en el Instituto Laurens, perteneciente a la Misión Metodista en la región. A su tiempo, recibió su educación media en el Colegio Civil, institución educativa del gobierno del estado. Más tarde, se trasladó a la ciudad de México para estudiar en el Seminario Presbiteriano en Coyoacán. Una vez concluidos sus estudios en esa institución, formalizó su formación como educador en la Escuela Normal de Jalapa, una de las más reconocidas a nivel nacional en esos tiempos.

Fiel militante presbiteriano, Sáenz tuvo la oportunidad de continuar su formación en el extranjero. Primero obtuvo una especialidad en ciencias químicas en la universidad presbiteriana Jefferson y Washington (Jefferson and Washington College) en Pensilvania y luego obtuvo un Doctorado en la Universidad de Columbia, oportunidad que le marcaría profundamente, pues ahí conoció a John Dewey, quien se convertiría en inspiración teórica para muchas de las empresas educativas en las que participó Sáenz. Baste mencionar el principio de la “Educación Activa” que marcó la enseñanza en la escuela secundaria mexicana. Una vez concluidos sus estudios en Columbia, Moisés se trasladó a París para estudiar en la Sorbona.

Fue Sáenz una personalidad que logró obtener una formación académica de excelencia, en la que combinó elementos teóricos en su disciplina de origen, la tarea educativa, con la capacidad de leer y comprender su realidad y de plantear e impulsar la creación de instituciones que se ocuparan de los temas que percibía como problemas que necesitaban atención y solución innovadora.

Sus inicios en la vida política y laboral

Desde temprano, Sáenz se incorporó a la vida pública del país. No tardó mucho, después de su regreso de Pensilvania, para alistarse en el movimiento carrancista en defensa de la Constitución que había sido vulnerada por el golpe de

estado de Victoriano Huerta. Ya en 1915 se hizo cargo de la Secretaría de Educación Pública del estado de Guanajuato. Entre 1916 y 1920 fue director de la Escuela Nacional Preparatoria. Al caer el gobierno carrancista fue designado director de Educación en el Distrito Federal, encargo que ocupó por un breve periodo. Fue entre 1921 y 1923 que estudió en el extranjero. A su retorno a México se incorporó a la Universidad Nacional, encargándose primero del Departamento de Asuntos Internacionales de la Escuela de Altos Estudios y de la Dirección de la Escuela de Verano. En 1924 fue designado director del Departamento de Intercambio Universitario de la misma Institución. Ese mismo año de 1924 se hizo de cargo la oficialía Mayor de la Secretaría de Educación Pública y en 1925 tomó la responsabilidad de conducir una Subsecretaría en esa dependencia del gobierno federal. Inició entonces su labor que lo conduciría a la preocupación indigenista.

Es importante dejar claro que Moisés Sáenz fue una personalidad especial en un momento histórico singular de nuestra historia. Entonces vivió y actuó una generación de mexicanos verdaderamente excepcionales. Excepcionales por su compromiso con su patria y por su iniciativa para crear espacios e instituciones que llegarían a marcar la vida del país por más de un siglo. Baste mencionar personajes como José Vasconcelos, con quien Sáenz alternó diversos cargos de importancia cultural, como la Dirección de la Escuela Nacional Preparatoria o la definición de las políticas de la Secretaría de Educación Pública. Mencionemos también a Manuel Gamio, con quien compartió, aunque con distintos puntos de vista, el interés y la preocupación por mejorar la situación de nuestros pueblos originarios, de nuestros indígenas, y con quien también alternó posiciones oficiales encargadas de esa tarea. Esto por no mencionar que en esos años se dieron otros desarrollos fundamentales para la formación del México del siglo XX, como la creación de instituciones culturales, económicas, educativas que enmarcaron el accionar de esa generación de hombres y mujeres.

En el caso mexicano, dos intelectuales y hombres de acción son referentes indiscutibles, pilares, podríamos decir, de nuestro indigenismo: Manuel Gamio y Moisés Sáenz.

Gamio es considerado el iniciador del indigenismo mexicano. Su texto *Forjando Patria*, publicado en 1916, marca el inicio de una nueva etapa de las reflexiones para incorporar al indio en la estructura social, cultural y política en el país. El mismo Gamio resume el sentido de esta colección de textos de la siguiente manera:

Fusión de razas, convergencia y fusión de manifestaciones culturales, unificación lingüística y equilibrio económico de los elementos sociales, son conceptos que... en nuestra opinión deben caracterizar a la población mexicana para que ésta constituya y encarne una Patria poderosa y una Nacionalidad coherente y definida.

Como queda claro, le interesa a Gamio unificar y generar un sentido de unidad “unívoca” que incluya los distintos elementos étnicos y culturales que se aglomeran en nuestro país. Esa es su propuesta indigenista.

Por su parte, Sáenz se plantea una manera distinta de abordar el tema indígena. En primer lugar, le concede un papel central en la construcción de una sociedad diferente: “Me doy cuenta de que el estudio de los problemas fundamentales del país y de la nacionalidad, de qué es una transformación social verdadera, tendrían forzosamente que llevar a las gentes a ver de frente y con valiente claridad la cuestión del indio”. Frente a ello propone conocer a los pueblos originarios, entender sus circunstancias y asumir que viven en pobreza y aislamiento. Y entonces desarrollar “... una visión social, una emoción nacional y nacionalista”. Considera indispensable utilizar la educación como un medio de transformación de esa realidad. Ahora bien, el conocimiento de ésta debe comprender todos los aspectos de su vida. De tal manera, no se trata solo de integrar al indio, sino de conocerlo para “incorporarlo” a la vez que “incorporar” sus virtudes en una sociedad más incluyente y justa.

Ambos promotores del indigenismo coincidieron en que el papel de Estado era fundamental para alcanzar sus metas. Pero Sáenz insistió en la necesidad de no sólo generar políticas “desde arriba” sino de atacar los grandes temas que afectaban su cotidianidad (como, por ejemplo, el caso de caciquismo, tanto interno como proveniente de quienes controlaban los recursos de su región y la forma de negociar esos recursos con un entorno más amplio) desde una perspectiva local, no general o nacional.

El interés de Sáenz por lo indígena

Mucho se ha especulado acerca del origen del indigenismo de Sáenz. No habiendo tenido educación formal como antropólogo y siendo originario de un espacio geográfico en el que las culturas indígenas no se ven como un tema socialmente relevante, la pregunta es ¿De dónde surgió su interés por el tema? Se argumenta que durante su formación como educador realizó trabajo de campo en la reservación Navajo, en el desierto en la confluencia de los estados del Nuevo México, Arizona y Utah en los Estados Unidos de América y que el tema capturó su atención para intentar entender las diferencias entre las sociedades del norte y del sur de América. No estoy seguro de que esa explicación sea suficiente, teniendo en cuenta que la preocupación por los pueblos originarios se convirtió en su interés principal al menos durante los últimos años de su vida y que no dedicó mucho trabajo a entender el norte de América (aunque Vasconcelos lo acuse de “apochado”).

La explicación, es posible, va por otro lado. Sergio Ricco señala que muy probablemente el interés de Sáenz por lo indígena haya surgido durante el desempeño de sus labores como funcionario de Educación federal. A él correspondió (y no a Vasconcelos como usualmente se señala) velar por el desarrollo de la Escuela Rural Mexicana. Esfuerzo que le llevó a visitar distintas sedes de estas escuelas desde 1924. Dejó registros de sus viajes por Quintana Roo, la sierra norte de

Puebla, o Michoacán, lo que “le permitió en ver que su país es un México desarticulado, desigual y diverso”.

En 1931, en calidad de “Miembro de la Comisión de investigaciones Indias de la Secretaría de Educación Pública”, a lo largo de seis meses tuvo la oportunidad de visitar varios países con fuerte presencia indígena: Guatemala, Bolivia, Ecuador y Perú, con la finalidad de conocer las condiciones de vida de los pueblos originarios que en ellos viven y las respuestas sociales y gubernamentales a su situación. Dejó memorias, de enorme calidad como documentos de carácter etnográfico, que dan testimonio de lo que vio y de lo que logró articular como una visión supranacional (tal vez hispanoamericana) de la situación de los indígenas. En sus escritos incorpora rasgos históricos, interacciones con otros grupos sociales y de carácter económico, la forma en que los grupos originarios organizan su vida, su cotidianidad, su sobrevivencia, su ritualidad y su cosmovisión.

Estas experiencias le permitieron “incorporar nuevas reflexiones y conceptos teóricos” respecto de su tema. Conoció también propuestas de intelectuales sudamericanos como José Carlos Mariátegui e Hildebrando Castro Pozo. También le permitieron reconocer diversas actitudes y posiciones teóricas respecto de los indígenas, como el indianoflismo, el indianismo y el indigenismo propiamente dichos. Su conocimiento de primera mano de estas experiencias amplió su visión y abrió posibilidades de dar una proyección más amplia a sus preocupaciones.

A su regreso a México, Sáenz fue parte de uno de los esfuerzos más significativos para el impulso de la educación rural e indígena: la experiencia realizada en la cañada de los once pueblos, denominada Carapan. El esfuerzo fue enorme. Se logró integrar el equipo interdisciplinario deseado. La experiencia terminó siendo un fracaso, sin embargo: conflictos internos en el equipo jugaron un papel muy importante. También el desacuerdo fundamental con el secretario de Educación de ese momento (1931) Narciso Bassols. Pero, tal vez el obstáculo fundamental fue la incapacidad de superar las des-

avenencias entre los distintos grupos indígenas de la localidad, que terminaron por cancelar la posibilidad de romper inercias y de construir acuerdos. Sáenz dejó el experimento en 1933.

Trabajó entonces en el diseño de una dependencia gubernamental que tuviera la capacidad de reordenar en todos sentidos la vida de una localidad indígena, desde la reorganización y deslinde de la propiedad de la tierra hasta generar propuestas para mejorar la alimentación, el cuidado de la salud, la cultura cívica y aún la producción de expresiones artísticas. Tomó forma así el Departamento de Asuntos Indígenas, que entre otras tareas debería asumir el conocimiento de las lenguas originarias. Este organismo fue creado por Lázaro Cárdenas inmediatamente que asumió la presidencia del país. No fue Sáenz, sin embargo, quien ocupó la responsabilidad de dirigir esta dependencia. Fueron nombramientos de orden “político” los que se hicieron para conducirla. De tal forma, el proyecto dejó de tener la visión y empuje que proponía Sáenz.

A partir de 1934, realizó dos distintos tipos de tarea de orden distinto. Una parte de su actividad fue la diplomática. Ecuador, Dinamarca y el Perú fueron sedes de esta labor. A la vez, representó a México en reuniones internacionales. En 1940 fue secretario del Congreso Indigenista Panamericano reunido en Michoacán, en el que actuó como secretario general. Participó en el diseño del Instituto Indigenista Interamericano, del que fue electo presidente. Falleció antes de tomar sus riendas.

El indio ecuatoriano

En 1931, el gobierno de Pascual Ortíz Rubio comisionó a Sáenz para estudiar la situación de los indígenas en países de fuerte población originaria. Tal como ya señalamos, visitó Guatemala, El Salvador, Ecuador, Perú y Bolivia. Esta comisión muy probablemente tenía dos raíces. Por una parte, continuar el esfuerzo de “exportar” la revolución mexicana al resto de América Latina (algo ya iniciado por Vasconce-

los), llevando valores y propuestas de transformación social. Por la otra, separar al influyente subsecretario de sus tareas en la SEP y canalizar sus intereses hacia acciones que no interfirieran con otros proyectos de interés de educadores más radicales que él. Respecto de su viaje, el mismo Sáenz señala: “Fui por tierras indoamericanas para sentir con el indio, para ver el indio, para hablar por el indio. He querido escribir un documento humano, no un libro de ciencia”. Y explica por qué deseó hacer ese esfuerzo: “formo parte de ese otro grupo, menos numeroso, pero por fortuna en aumento, que reconoce en la tradición, en la actualidad del indio, cualidades valiosas para la composición del perfil nacional, indispensables para la determinación del genio de nuestros países”. La estructura de sus textos, ejemplo de trabajo etnográfico, dice Sergio Ricco, incluyen generalidades y antecedentes históricos, geografía física y económica, en donde marca, muy claramente, las tres regiones naturales del Ecuador: la costa, la sierra y el oriente. Esto marca, dice él, la característica fundamental de ese país, el ser fundamentalmente agrícola. Describe posteriormente los tipos de población y su desarrollo histórico. El siguiente capítulo caracteriza al indio “actual”, deteniéndose en la descripción de sus peculiaridades, aspecto físico, tipos de casa, alimentación, su bebida principal, la chicha, sus ocupaciones, la calidad de sus artefactos y muy diversos aspectos de su cotidianidad.

Posteriormente trata el tema central de la vida del indio: la propiedad de la tierra y el efecto que el latifundio tiene sobre su vida, orillándolo a la servidumbre, las instituciones que le mantienen sujeto, como el “concertaje” y la pobreza que se deriva de la falta de tierra y los salarios de hambre que le aquejan. Esto sostenido por una serie de costumbres, instituciones, prácticas y grupos sociales que le controlan y dominan: los gamonales, los políticos, los agentes religiosos, las fiestas religiosas y muchas más.

Sáenz señala, un poco con desesperación, que en el Ecuador existen leyes para proteger al indio, pero que éstas son “letra muerta”. Por él propone que el instrumento fundamental

para transformar la situación del indígena es la educación, educación que ayuda al indígena mismo a cambiar su situación.

A manera de cierre

De acuerdo con Patricia Legarreta, probablemente quien más ha estudiado los textos indigenistas de Sáenz, al inicio de los años 1930 existían dos modelos de indigenismo: uno promovido por la política norteamericana que culminó con la manera en que funcionó el Instituto Indigenista Interamericano, que algunos califican intento de colonialismo interno. Por otra parte, existió un proyecto “de emancipación para las poblaciones indígenas” y un programa de integración latinoamericana “a cuya cabeza se encontraba Moisés Sáenz”.

Él, a diferencia de otros indigenistas e indianistas, perseveró en su idea de que la situación de los pueblos originarios debía ser transformada de raíz, con la participación de los indígenas mismos, retomando los elementos más valiosos de su identidad, como su espiritualidad y resiliencia, a la vez que transformando muchos de los problemas generados por siglos de marginación, violencia, explotación y aculturación negativa. Su idea de indigenismo implicaba ofrecer a los pueblos originarios el acceso a la tierra, la educación, el lenguaje y los derechos ciudadanos para lograr su incorporación a la sociedad nacional. Su indigenismo, aunque mestizo, no era paternalista ni proponía la destrucción de “lo indígena”.

Tal como lo señala, Sáenz, “aunque insistió en mostrar una imagen del indio como un ser pasivo, consideraba que tenía el potencial para forjar mejoras, hablar por sí mismo, reclamar sus derechos humanos y políticos”.

Fuentes consultadas

- Brading, David A., “Manuel Gamio and Official Indigenismo in Mexico” en *Bulletin of Latin American Research* 7, núm. 1 (1988): 75-89. Consultado el 18 de julio de 2021.
- Cajal, Alberto, *Moisés Sáenz Garza: biografía, aportes y obras* (lifeder.com). Consultado el 10 de septiembre de 2021.
- Favre, Henri, *El Indigenismo*, México, FCE, 1ª reimp., 1999.
- Gamio, Manuel, *Forjando Patria (Pro-nacionalismo)*, México, Librería de Porrúa Hermanos, 1916.
- Legarreta, Patricia, Mesoamérica y la región andina en la guerra imperialista: Comisión de investigaciones indígenas de Moisés Sáenz, Lúa 31/2, 2018.
- Prieto, Mercedes, Indigenismo: la red interamericana, en Ecuador y México. Vínculo histórico e inter-cultural, Quito, Museo de los Andes Editor, 2010, tomado de www.flacsoandes.edu.ec/sites/default/files/%25f/agora/files/fa-agora-2010-prieto.pdf, consultado el 10 de septiembre de 2021.
- Ricco, Sergio, “Moisés Sáenz y su paternidad negada en la historia de la antropología hispanoamericana”, tomado de www.academia.edu/A1enz_y_su_paternidad_negada_en_la_historia_de_la_antropolog%C3%ADa_latinoamericana?email_work_card=view-paper, consultado el 6 de septiembre de 2021.
- s/a, Biografía de Moisés Sáenz - Historiados, tomado de www.historiados.com/biografia-de-mois-es-saenz/, consultado el 6 de septiembre de 2021.
- Sáenz, Moisés, *Sobre el indio ecuatoriano y su incorporación al medio nacional*, México, SEP, 1933.
- _____, *Sobre el indio guatemalteco y su incorporación al medio nacional*, México, SEP, 1933.
- _____, *Sobre el indio peruano y su incorporación al medio nacional*, México, SEP, 1933.
- Salmerón, Pedro, *Aarón Sáenz: militar, diplomático, político, empresario*, México, Miguel Ángel Porrúa, 2001.
- Villanueva Ccahuana, Philarine Stefany, “Entre palabras, imágenes e indigenismos: estudio comparativo entre *Amauta* y *Boletín Titikaka*” en *Letras*, vol. 89, núm. 129, Lima, ene-jun, 2018, tomado de dev.scielo.org.pe/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S7#YOz1tSigoH0.gmail, consultado el 18 de julio de 2021.

Apuntes para una genealogía del multiculturalismo, la interculturalidad y la educación intercultural en América Latina.

José Leonel Vargas Hernández

Cuenta una de las leyendas mayas que Ixchel se tendió sobre el mundo en forma de arcoíris. Eso hizo para así darle al planeta una lección de pluralidad e inclusión, y para recordarle que no es uno el color de la tierra, sino muchos, y que todos, sin dejar de ser lo que son, juntos iluminan la maravilla de la vida. Y ella, Ixchel, la mujer arcoíris, todos los colores abraza y los hace parte de ella.

El sup Galeano, *La ruta de Ixchel*

Introducción

Este trabajo comienza con el surgimiento del multiculturalismo en países anglosajones a través de políticas de acción afirmativa para la inclusión de sectores sociales históricamente segregados. Se pueden identificar diversos multiculturalismos que van desde el conservador, que busca asimilar las diferencias culturales a las tradiciones y costumbres mayoritarias, hasta el multiculturalismo crítico que pone énfasis en las relaciones de poder, opresión y explotación, así como la lucha de los movimientos sociales.

Mientras que en algunos países del norte se utiliza el multiculturalismo para pensar los diversos problemas de la relación entre sujetos culturalmente diferentes, en América Latina el término más utilizado es el de interculturalidad. Tanto el multiculturalismo como la interculturalidad son conceptos cuyo significado está en disputa por diversos proyectos políticos y educativos.

La interculturalidad tomará relevancia en las últimas décadas del siglo xx, a partir de las críticas surgidas desde diversos movimientos sociales al indigenismo oficial que buscó inte-

grar la diferencia cultural de pueblos originarios y afrodescendientes a un proyecto de nación hegemónico y homogéneo. Estas críticas y las movilizaciones sociales tendrán un fuerte impacto en la reconfiguración sociopolítica del subcontinente poniendo sobre la mesa la necesidad de construir un nuevo pacto social donde el derecho a la participación política de los pueblos originarios y afrodescendientes sea relevante. Es en este contexto donde tienen lugar una serie de contradicciones y ambigüedades en materia de interculturalidad, mismas que se exploran en este texto.

En la esfera educativa, también surgieron políticas interculturales que han buscado la interrelación entre sujetos culturalmente diversos, construyendo políticas de acción afirmativa o discriminación positiva que buscan empoderar a los sectores sociales históricamente segregados. Sin embargo, estas acciones afirmativas, aunque son importantes, comúnmente se han implementado con objetivos muy superficiales, que no buscan modificar las causas profundas de la desigualdad y la escasa participación social.

Multiculturalismo

En las últimas décadas, el tema del multiculturalismo y la interculturalidad ha tomado relevancia a nivel internacional. En Estados Unidos, Canadá e Inglaterra el problema del multiculturalismo aparece en las universidades y otras instituciones como parte de la reflexión sobre la diversidad cultural. En Estados Unidos, estas reflexiones surgen en torno a las complejidades sociales que germinan con la histórica migración masiva de europeos, africanos, asiáticos e hispanos y que llevan a tomar medidas para consolidar su identidad nacional.¹ El multiculturalismo se nutre de las reivindicaciones por los derechos sociales de las minorías migrantes, así como las luchas

¹ El caso de los pueblos autóctonos y el proyecto nacional es diferente en Estados Unidos y Canadá respecto al integracionismo de otros países latinoamericanos, Cfr. Henri Favre, *El indigenismo*, México, FCE, 1998.

contra el racismo y el patriarcado que han ido irrumpiendo en los diversos discursos políticos impulsados por movimientos feministas, organizaciones de inmigrantes, movimientos afroamericanos o el movimiento chicano.

Paralelo a las luchas y reivindicaciones de las organizaciones sociales, en las décadas de los años sesenta y setenta se van conformando políticas de identidad (que buscan mayor libertad y reconocimiento de grupos marginados) y acciones afirmativas institucionalizadas. Aprendiendo de la lucha feminista se recurre a las “cuotas” de acceso al poder para generar un sistema de trato diferencial de grupos segregados o minoritarios. Esto es lo que se conoce como políticas de “acción afirmativa”² o “discriminación positiva” cuyo objetivo consiste en socavar las discriminaciones históricas que por criterios de sexo, rasgos fenotípicos o religión sufren diversos grupos sociales.³ En estos años surge en Estados Unidos la educación multicultural que busca precisamente la creación de políticas de inclusión dirigidas a los sectores sociales históricamente segregados.⁴

Se puede argumentar que el multiculturalismo y la educación multicultural en Estados Unidos toman fuerza a partir de las reivindicaciones feministas y las luchas por los derechos civiles de los afroamericanos en los años sesenta.⁵ Se buscó implementar el estudio sobre la cultura afrodescendiente en escuelas y universidades como un modo de empoderamiento. En este entorno otros grupos sociales racializados, como latinoamericanos y asiáticos, se suman para buscar incidencia

2 Las discusiones más comunes respecto a las políticas de acción afirmativa dirán, por una parte, que la política identitaria polariza porque se centra en lo que separa a la nación en lugar de lo que la une, por otra parte, se argumenta que, sin estas políticas, los intereses de las minorías raciales, religiosas o las mujeres no estarían representados.

3 Cfr. Gunther Dietz, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*, México, FCE, 2012.

4 Cfr. Laura Mateos, *La migración transnacional del discurso intercultural: su incorporación, apropiación y resignificación por actores educativos en Veracruz, México*, Granada, Universidad de Granada, 2010.

5 En 1964, en medio de fuertes enfrentamientos y disturbios sociales, se firma en Estados Unidos la ley de derechos civiles que prohíbe la discriminación por raza, religión, sexo u origen.

directa en la educación. Estos movimientos contra el racismo tienen cierto acercamiento con otros movimientos, como el feminismo, y en conjunto se oponen a segregaciones institucionales y estructurales, como la ausencia de estos grupos sociales en currículos y planes de estudio, además de luchar contra ideas sobre aprendizajes basados en diferencias biológicas que inferiorizan a migrantes, afroamericanos y mujeres.⁶ Así se va conformando una educación que pretende trabajar a favor de las diferencias culturales con el fin de encontrar un desarrollo social con respeto a la diversidad. En plena lucha por los derechos civiles y contra el racismo —además de la fuerza que tenía el feminismo después de los logros sufragistas de décadas anteriores—, en los años sesenta los afroamericanos, las mujeres y ciertas minorías migrantes comienzan a pelear por un acceso libre y tolerante a la educación superior.

Cuando las escuelas fueron des-segregadas en los años 1960, los padres y los líderes de las comunidades de color comenzaron a demandar que el currículo los reflejara, y que los profesores esperaran de sus niños el mismo nivel de aprendizaje académico que los niños blancos. Por ejemplo, en la Universidad Estatal de San Francisco una coalición de estudiantes de clase trabajadora del Tercer Mundo, unidos fuertemente con sus comunidades, hizo demandas específicas sobre la Universidad a que estaban aspirando, no sólo a través de la inclusión de estudios asiáticos al currículo, sino que además se “examinaran preguntas básicas de poder y opresión en América”.⁷

Gunther Dietz⁸ advierte que, en un principio, la institucionalización del multiculturalismo se da a través de los estudios étnicos y culturales en las universidades, donde las diferencias raciales o étnicas se utilizan como argumento en la lucha por los “poderes fácticos”. También comienza cierta crítica sobre el enquistamiento del racismo y el patriarcado en las

6 Cfr. Christine E. Sleeter, “El contexto político de la educación multicultural en los Estados Unidos” en *Cuadernos Interculturales*, vol. 2, núm. 3, Viña del Mar, Chile, Universidad de Playa Ancha, julio-diciembre, 2004, pp. 9-22.

7 *Ibid.*, p. 13.

8 Dietz, 2012, *op. cit.*, p. 41.

instituciones educativas, así como la segregación clasista del sistema educativo.

Christine Sleeter señala que, ya entrado el siglo XXI, en Estados Unidos hubo una despolitización de la educación multicultural, gracias a la dispersión de ciertos actores sociales que trabajaban en colectivo y al reposicionamiento de ideologías conservadoras. La investigadora observa serias dificultades a la hora de la organización de los excluidos, como la diversidad de reivindicaciones entre los diferentes grupos o por la competencia entre sí por recursos gubernamentales magros que construyen desconfianza y estereotipos mutuos.⁹

La educación multicultural no es sólo una cuestión técnica sino política, asegura Sleeter, en cuanto implica penetrar en la vida concreta de los estudiantes con una participación compartida, además de decodificar las formas institucionales y estructurales de dominación, donde lo blanco, lo masculino y lo occidental es la norma a seguir.¹⁰ El multiculturalismo en la educación estadounidense se da principalmente a través de las políticas de acción afirmativa, cambios curriculares y la apertura de centros de investigación sobre estos sectores sociales segregados por su condición étnica, racial o sexual. El multiculturalismo también forma parte de las discusiones políticas sobre qué tipo de leyes sociales son las más adecuadas para la convivencia en sociedades con una composición cultural múltiple. Así surgen una serie de propuestas que desde diversos lugares van forjando variadas y diferentes perspectivas sobre la multiculturalidad.¹¹

9 Cfr. Sleeter, 2004, *op. cit.*

10 Cfr. *Ibid.*

11 Se pueden identificar una serie de multiculturalismos que van desde el “conservador”, el cual pretende la asimilación de la diferencia a las tradiciones y costumbres de la mayoría, hasta el multiculturalismo “crítico” que destaca el poder y la opresión, así como la lucha de los movimientos sociales. También existe el multiculturalismo “liberal”, que pretende integrar la diversidad cultural dentro de la ciudadanía individual universal, y el multiculturalismo “pluralista”, que reclama derechos grupales o “comunitaristas”. Cfr. Stuart Hall, “La cuestión multicultural” en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en los estudios culturales* de Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds), Colombia, Perú y Ecuador, Envió Editores/Instituto de Estudios Peruanos/Instituto de estudios Culturales y Sociales Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.

Dentro de esta diversidad de multiculturalismos encontramos uno muy interesantes: el pluralista. En el multiculturalismo pluralista existen posiciones teóricas y políticas como la de Will Kymlicka,¹² quien propone una complementación de derechos individuales con derechos colectivos específicos, en función de la pertenencia a un grupo particular, lo que denomina como ciudadanía diferenciada. Plantea una política de apoyo a la polietnicidad y lo multinacional dentro de las instituciones nacionales propias de la cultura occidental. Kymlicka define lo poliétnico como minorías que se integran a otras culturas mayores, el caso de los migrantes, por ejemplo; mientras que lo multinacional se refiere a distintas naciones o culturas con una organización social propia que pertenecen a un Estado nación más amplio, como los pueblos autóctonos. En ese mismo tenor, otros estudiosos como Charles Taylor y Michel Sandel consideran de suma importancia valorar y preservar las identidades colectivas, formando consensos entre grupos sociales con perspectivas distintas en lo moral, lo cultural y lo político.¹³

De la mano de las propuestas teóricas de Charles Taylor, formuladas en los años ochenta y noventa del siglo veinte, se pudo comenzar a pensar críticamente el reconocimiento de la diversidad propuesto por el multiculturalismo liberal clásico. Este reconocimiento, a través del concepto de ciudadanía, intenta borrar las diferencias sociales y culturales basado en una supuesta igualdad del individuo ante el Estado. En este sentido, la identidad estaría fundamentada en una “autenticidad” individual que parece soslayar la conformación social del sujeto político. Para Taylor la necesidad de reconocimiento del otro es una característica de primer orden en los sujetos sociales: cómo me veo yo y cómo me ven los demás, incluso se puede agregar que, como me veo yo es, en muchos sentidos, resultado de cómo me ven los demás. Por ello se asegura

12 Cfr. Will Kymlicka, *Ciudadanía multicultural*, Buenos Aires, Paidós, 1996.

13 Cfr. Michel Sandel, “America’s search for a new public philosophy”, Cambridge, The Atlantic Monthly, 1996; Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 2009.

que, si no hay un reconocimiento positivo de la otredad, hay una afectación a la dignidad. Se propone así un liberalismo comprometido que enfrente la diversidad a través del diálogo basado en ciertos valores comunes.¹⁴ Este sería un multiculturalismo pluralista basado en el reconocimiento y la revaloración de la diversidad.

Encontramos también un multiculturalismo crítico que dirige sus observaciones hacia el multiculturalismo liberal y pluralista considerando que estas propuestas no plantean una crítica profunda que permita transformar a la sociedad y sus interrelaciones sociales y culturales radicalmente. Este multiculturalismo crítico recupera la perspectiva de los movimientos sociales cuyo foco está dirigido al modo social y político bajo el que se sostiene el *status quo*. Su crítica se dirige hacia las relaciones de poder y de interés, es decir, observa la manera como se reproduce el poder en la sociedad y sus instituciones, además de analizar la distribución de los recursos producidos socialmente.

Desde este multiculturalismo, Charles R. Hale hace una observación crítica a Will Kymlicka quien, según Hale, plantea que —a pesar de su relación— la exclusión cultural y la exclusión económica tienen lógicas analíticas independientes. Por ello, Kymlicka propondría combatir la exclusión cultural mediante “políticas de reconocimiento” y la exclusión económica y la pobreza mediante “políticas de redistribución”.¹⁵ Charles Hale sostiene que no se puede dejar de analizar la relación sistémica que tienen los derechos culturales con las políticas para disminuir la pobreza. No son dos lógicas diferentes porque cuando se han reconocido los derechos de los pueblos indígenas, por ejemplo, también se han impulsado reformas económicas neoliberales que han producido graves consecuencias

14 Cfr. Taylor, 2009, *op. cit.*

15 Cfr. Charles R. Hale, “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’”, ponencia para la conferencia, *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre, 2004.

económicas a esos mismos pueblos.¹⁶ A lo que parece apuntar Charles Hale es que las políticas de reconocimiento cultural y las políticas de redistribución son parte de un mismo proyecto. Además, el intento por disminuir la pobreza parece no ser suficiente y habría que criticar la forma neoliberal de producción. Analizar, sobre todo, cómo este neoliberalismo se entrecruza con dichas políticas de reconocimiento, “cuando el reconocimiento limitado de derechos indígenas se combina con políticas neoliberales extensivas, el resultado común es que los Estados adquieren nuevas formas de gobernar a sus ciudadanos”, asegura Hale.¹⁷

Por último, se puede hablar de un multiculturalismo que se ha caracterizado como neoliberal. El concepto de multiculturalismo neoliberal —que comúnmente subsume a otros multiculturalismos como los pluralistas—, se ha utilizado para referirse a un tipo de multiculturalismo que explícitamente impulsa el reconocimiento de la diferencia cultural al mismo tiempo que impone políticas económicas neoliberales. Este multiculturalismo se construye principalmente desde el norte global, aunque también ha emigrado a otras regiones. En cada Estado nación toma características específicas, pero en general se identifica por estas particularidades.

En el caso de América Latina existe una gama amplia de definiciones y propuestas para describir el fenómeno de la diversidad cultural. Aunque este tipo de multiculturalismo nace y se reconfigura en el norte, también en nuestra región se ha copiado e implementado a través de agencias internacionales como el Banco Mundial y los gobiernos nacionales que adoptan las políticas del multiculturalismo neoliberal. Este tipo de multiculturalismo pretende criticar estructuras de poder, al reconocer la diferencia, no obstante, puede terminar reforzándolas e, incluso, legitimándolas, como ya ha ocurrido en algunas propuestas, donde el poder cultural, político y económico queda restringido a sectores privilegiados como más adelante se verá.

¹⁶ *Cfr. Ibid.*

¹⁷ *Ibid.*, p. 2.

El término de multiculturalismo se desarrolla con más énfasis en Estados Unidos, Canadá e Inglaterra. En el caso de América Latina se usa más el término de interculturalidad para reflexionar sobre los procesos de interrelación, convivencia e intercambio cultural. La interculturalidad también es un significante cuyo significado está en disputa y depende de las propuestas sociales y políticas que lo conforman. La interculturalidad se puede encontrar principalmente en proyectos políticos y educativos de diversos movimientos sociales, en propuestas teóricas desde la academia e intelectuales y en proyectos sociales y educativos gestados por diversos gobiernos y organismos internacionales.

Interculturalidad

El término interculturalidad, en América Latina ha sido recuperado para pensar cuestiones sobre la diversidad cultural, la ciudadanía, la comunidad, la autonomía, la sociedad, el Estado, la nación y la identidad. Si bien el multiculturalismo y la interculturalidad —como propuestas para pensar la interrelación entre culturas diversas— se han desarrollado ampliamente en el sistema educativo, es importante enfatizar que estos términos no surgen como una reflexión pedagógica o educativa, sino que nacen primero como una demanda de los movimientos sociales. En el caso del multiculturalismo, como se ha visto, lo podemos ubicar como una exigencia reivindicativa para visibilizar la diferencia cultural e identitaria de sectores excluidos de la sociedad como los migrantes, los afroamericanos y las mujeres, además de promover la tolerancia.¹⁸

18 *Cfr.* Víctor Manuel Del Cid Lucero, “Trascendiendo las teorías hegemónicas...” en *Educación intercultural a nivel superior: reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas* de Sergio E. Hernández, María I. Ramírez, Yunuen Manjarrez, Aarón Flores (coords), México, UIEP/UCIRED/UPEL, 2013; Sylvia Schmelkes, “Las Universidades Interculturales en México: sus retos y necesidades actuales” en *Educación intercultural a nivel superior: reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas* de Sergio E. Hernández, María I. Ramírez, Yunuen Manjarrez, Aarón Flores (coords), México, UIEP/UCIRED/UPEL, 2013.

En América Latina se comienza a hablar de interculturalidad desde la segunda mitad del siglo XX,¹⁹ sin embargo, es hasta la década de los noventa cuando inicia su sistematización e implementación en la educación dirigida por y para pueblos originarios. Este proceso se materializa en diversos países latinoamericanos gracias a la lucha social de intelectuales y organizaciones sociales —magisteriales, indígenas, campesinas— que reivindican el reconocimiento de la diversidad étnica en contra de la homogenización propuesta desde el indigenismo²⁰ y que luchan por el reconocimiento político por la tierra y el territorio.

Laura Mateos²¹ plantea que en países como Perú el concepto de interculturalidad aparece promovido por la teología de la liberación a mediados de 1970 en proyectos desarrollados con los quechuas del Rio Napo. En el caso de Brasil, la interculturalidad aparece de la mano de la educación popular —formulada por Paulo Freire— para la formación de maestros indígenas y campesinos comunitarios en la década de los setenta y ochenta. En Colombia, la interculturalidad comenzó a ser acuñada desde movimientos indígenas como el Congreso Regional Indígena del Cauca (CRIC); para la década de los ochenta el término se introduce al terreno educativo a través del *etnodesarrollo*, incorporándose en la legislación hasta 1991.²²

19 En México, por ejemplo, se empieza a hablar de interculturalidad en el ámbito de la salud y la educación por autores como Aguirre Beltrán que, desde el Instituto Nacional Indigenista, promovían una interrelación cultural integracionista de los pueblos originarios a la cultura nacional, un proceso de aculturación. Desde estos años se puede notar una influencia norteamericana a través de la antropología aplicada en la propuesta de Beltrán, *Cfr.* María Bertely, “Educación indígena del siglo XX en México” en *Un siglo de educación en México* de Pablo Latapi (coord), México, Conaculta/FCE, 1998; Laura Mateos, *op. cit.*

20 El indigenismo se caracterizó por ser un proyecto político que buscaba la integración cultural y económica de los pueblos originarios en el desarrollo nacional del país. Su época de apogeo se puede ubicar entre los años posteriores a la revolución mexicana y la década de 1970 aproximadamente. En esta etapa, desde el gobierno se buscó la asimilación indígena a la cultura nacional a través del mestizaje. Las críticas al indigenismo derivan, principalmente, de encontrar en éste un proyecto para los indígenas, pero sin la participación de éstos, un proyecto hecho para los indígenas por sectores sociales no indígenas.

21 *Cfr.* Mateos, 2010, *op. cit.*

22 *Cfr. Ibid.*

En el caso ecuatoriano el término hace su aparición a finales de la década de 1970 a través de un proyecto de alfabetización impulsado desde la Universidad Católica del Ecuador, aunque también fue impulsado por movimientos indígenas como la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE)²³ surgida en 1986 y organismos como la Cooperación Técnica Alemana (GTZ). En Bolivia, en los años ochenta es cuando la interculturalidad comienza a ser usada también desde la educación popular, organizaciones sociales y movimientos indígenas son quienes impulsan la interculturalidad hasta introducirla en el sistema educativo y el Estado. En el caso de Guatemala el término de interculturalidad aparecerá vinculado al campo educativo a través de agencias de cooperación internacional y organizaciones no gubernamentales. No obstante, será después de los acuerdos de paz (1995-1996) que el concepto adquiera relevancia a través de una reforma educativa en 1996.²⁴ En Venezuela, a mediados de los setenta, el concepto es desarrollado por lingüistas y antropólogos después de trabajar en proyectos educativos con indígenas arahuacos en la región del río Negro.²⁵

En el caso de México el término es utilizado por el antropólogo Aguirre Beltrán hace varias décadas con una connotación integracionista promovida desde el Estado, sin embargo, es hasta los años ochenta del siglo XX que el término es introducido en la educación bilingüe intercultural dirigida a los indígenas. Para la década de los noventa la interculturalidad toma fuerza en las políticas educativas y a principios del siglo XXI se introduce en la educación superior tanto en espacios educativos oficiales como independientes.

23 Desde el CRIC en Colombia y la CONAIE en Ecuador, se han construido diversos proyectos educativos interculturales como la Universidad Autónoma Indígena Intercultural (UAIIN) en Colombia y la Universidad Intercultural de las Naciones y Pueblos Indígenas Amawtay Wasí (UINPI-AW) en Ecuador.

24 Mateos, 2010, *op. cit.*, p. 9-11.

25 Cfr. Vera María Ferrão Candau, "Educación intercultural crítica: construyendo caminos" en *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, t. I, Katherine Walsh (ed), Quito, Ediciones Abya-yala, 2013, pp. 145-161.

La lucha de los pueblos originarios

La lucha indígena de los años setenta y ochenta fue una de las causas que impulsó la interculturalidad en América Latina. En un principio, la reivindicación política intercultural tomó fuerza en la educación, aunque posteriormente también se comenzó a trabajar desde la comunicación, la medicina y la justicia. En la esfera educativa, la interculturalidad comenzó a desarrollarse a partir del cuestionamiento de las formas coloniales en que se ha tratado la diferencia cultural. Durante la etapa colonial, y ya bien entrado el siglo XIX, al indio se le vio como un impedimento para la civilización y el progreso, por ello se buscó apartarlo o eliminarlo de los proyectos sociales. Durante el siglo XX ya no se pretendió tanto apartar al indígena, sino más bien integrarlo a la cultura nacional para el desarrollo de ésta a través de dispositivos como la educación bilingüe, cuyo objetivo principal era la castellanización de los pueblos originarios para su integración a la cultura nacional.²⁶

Desde diversos lugares, comienzan a cuestionarse las políticas indigenistas que buscaban integrar a las diferentes etnias en la cultura nacional. Se criticarán también las narrativas oficiales de la historia y se recuperarán otras maneras de recordar el pasado desde los márgenes y las clases subalternas. Se va constituyendo la crítica al colonialismo, la crítica al capitalismo y la crítica al patriarcado como formas estructurales que reproducen relaciones de explotación y sometimiento.²⁷

26 Cfr. Rodolfo Stavenhagen, “La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX” en *Educación e interculturalidad. Política y políticas* de Bruno Baronet y Medardo Tapia Uribe (coords), Cuernavaca, CRIM-UNAM, 2013; Favre, 1998, *op. cit.*

27 Cfr. Espín Giner, Moreno Saldívar, Duarte Cruz, J. M., y Keck, C., “Re-pensando la colonialidad y decolonialidad en el espacio de la educación no formal desde la interculturalidad crítica en San Cristóbal de Las Casas” en *Sinéctica* (50), Chiapas, México, 2018; Aníbal Quijano “Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina” en *La Colonialidad del Saber: Eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas*, de E. Lander (ed), Buenos Aires, CLACSO, 2000.

Movilizaciones de los años noventa y el ciclo progresista

La interculturalidad tomará mayor fuerza en la década de los noventa en un contexto de grandes movilizaciones sociales en contra de las políticas neoliberales y por el derecho a la participación política de los pueblos originarios y afrodescendientes. Estas movilizaciones sociales tendrán un fuerte impacto en la reconfiguración sociopolítica del subcontinente poniendo sobre la mesa la necesidad de construir un nuevo pacto social. Incluso a este periodo se le ha denominado como el ciclo progresista de finales del siglo xx y principios del xxi, que logró llevar al gobierno a una serie de regímenes críticos autodenominados de izquierda, progresistas o pos neoliberales.

Algunas propuestas interculturales, sobre todo las que germinaron desde los movimientos sociales indígenas, exigirán nuevas condiciones sociopolíticas donde se reconozca la conformación pluricultural y plurinacional de los estados. Se exige no sólo el reconocimiento de la diversidad cultural, sino también la participación política de los pueblos y naciones originarias en las decisiones que les atañen.²⁸ Este tipo de interculturalidad plantea también el reconocimiento, cuidado y respeto de todas las formas de vida, proponiendo incluso el respeto al territorio y la naturaleza en medio de una crisis civilizatoria y ambiental.

A principios de los años noventa se creó el Consejo 500 años de Resistencia Indígena y Popular en México y fue parte de una campaña más amplia en América Latina. Este movimiento continental se manifestó en contra de las pretensiones conmemorativas del quinto centenario del “descubrimiento de América” por parte de organismos internacionales y gobiernos latinoamericanos.²⁹ Se realizaron diversos encuentros y manifestaciones sociales en torno al debate político de los 500 años de la invención-encubrimiento-conquista del “nuevo continente”. A partir de ahí surgen diversos espacios de

28 *Cfr.* Ferrão, 2013, *op. cit.*

29 *Cfr.* Stavenhagen, 2013, *op. cit.*

reflexión en torno al diálogo intercultural e intercambio de saberes para “la emancipación de los pueblos”. Uno de estos espacios, por ejemplo, fue el Centro de Encuentros y Diálogos Interculturales fundado en los años noventa en la ciudad de Oaxaca, en México.

Para 1994 se da un levantamiento armado en México. Un grupo militar, conformado en su mayoría por indígenas de diversas etnias de la cultura Maya, se levanta en armas contra el gobierno y su configuración neoliberal, exigiendo trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz. Esta movilización propició un diálogo intercultural entre distintas organizaciones indígenas, campesinas y de la sociedad civil urbana.³⁰ El levantamiento zapatista y las posteriores movilizaciones nacionales e internacionales funcionaron como un parteaguas que potenció un proceso que venía formándose desde años anteriores: la estructuración de formas de gobierno e instituciones sociales propias de las comunidades, entre ellas las escuelas.

En el sur del continente también ocurrían cosas. Según Leonel Cerruto³¹ para la cosmovisión de las culturas del *Tawantinsuyu*,³² 500 años eran el inicio de un nuevo ciclo cósmico. Frente a esta transformación simbólica se decidió comenzar un nuevo proceso de acción y organización intercultural de los pueblos originarios fortaleciendo sus identidades y sus modos de vida, se decidió que la educación era uno de los instrumentos más efectivos para tales propósitos. Para 1993 se realizan una serie de encuentros interculturales entre pue-

30 Cfr. Eduardo Bautista y Leticia Briseño, “La educación indígena en Oaxaca, entre la Pedagogía y la Política” en *Matices, revista de posgrado*, vol. 5, núm. 11, México, UNAM, 2010.

31 Cfr. Leonel Cerruto, “La experiencia de la Universidad Indígena Intercultural Kawsay (UNIK)” en *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos*, Daniel Mato (coord), Caracas, UNESCO-IESALC, 2009, pp. 123-154.

32 El tawantinsuyu es un nombre que provienen de dos voces quechuas: “tawa” cuatro y “suyo” nación, se traduce como un todo que tienen cuatro naciones. El tawantinsuyu se dividía en cuatro “suyos” cuyo espacio central estaba en la ciudad de Qosco (Cuzco, actualmente Perú). El tawantinsuyu era el estado o nación Inca.

blos originarios de la región andina amazónica de los países de Bolivia, Perú y Ecuador y se crea la Red Intercultural Tinku donde surgen diversas propuestas de trabajo entre culturas diversas, de aquí nace la idea de una Universidad Indígena Originaria de los países andinos. A partir de ahí se comienza a trabajar en diversos proyectos educativos desde los pueblos originarios como la Universidad Indígena Intercultural Kawsay³³ que surge en la región de Bolivia, pero es impulsada por organizaciones indígenas de diversos territorios.³⁴

En países como Ecuador y Bolivia los movimientos indígenas logran posicionarse en el gobierno y consiguen el reconocimiento no sólo intercultural, sino plurinacional a nivel constitucional. En el caso ecuatoriano en 1990 se da un fuerte levantamiento social protagonizado por la CONAIE, esta movilización y el levantamiento zapatista representan “dos movilizaciones indígenas enmarcadas en torno al quinto centenario [que] se han convertido en un hito de la historia reciente”.³⁵ A partir de ahí surgen otros levantamientos indígenas en el territorio ecuatoriano. En 1994 tiene lugar una movilización contra la aprobación de una nueva ley de modernización agraria y en 1996 se constituye el partido Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, donde participa la CONAIE al lado de otras organizaciones políticas. Para 1997 se derroca al presidente en turno y se dan una serie de movilizaciones sociales que ya no sólo integran a los pueblos indígenas, sino que se componen de otros actores sociales. Para el 2003 el Pachakutik hace una alianza con Lucio Gutiérrez y logra instalarse en el gobierno a la cabeza de algunos ministerios. En 2006, esta alianza fracasa con el derrocamiento del gobierno debido a su “giro neoliberal” y se produce cierto descrédito social del movimiento indígena.³⁶

33 Palabra quechua cuyo significado es vida.

34 Cfr. Cerruto, 2009, *op. cit.*

35 Silvia Soriano, *El sentido de la disidencia. Indígenas y democracia en Ecuador*, Ciudad de México, CIALC-UNAM, 2016, p. 19.

36 Cfr. Paola Vargas, *Más allá de la dicotomía “desde arriba” vs “desde abajo”: educación superior intercultural en México. Apuntes para la construcción de un campo*, tesis de doctorado, FCPyS-UNAM, 2020; Sofía Cordero Ponce, “Estados Plurinacionales

Para 2008, con el gobierno de Rafael Correa, hay un proceso constituyente donde la CONAIE —como organización matriz que aglutina a indígenas de la sierra, la costa y la amazonia—, participó activamente. Así las demandas de la CONAIE de un Estado plurinacional y una sociedad intercultural fueron integradas en la nueva constitución del año 2008.³⁷ En medio de fuertes ambigüedades sobre la lucha social en Ecuador, en 2015 se dan una serie de movilizaciones y una huelga que implicaba bloqueos y barricadas contra el presidente Rafael Correa. Las principales demandas eran el repudio a la reelección y a las políticas laborales, además de exigir la creación de leyes para el cuidado de los bienes naturales y la administración del agua y la tierra. Se buscaba un mayor manejo de los bienes naturales por parte de la población indígena.³⁸ El presidente Correa se apropió de las demandas indígenas como el Estado plurinacional y el Buen vivir, pero dejándolas en la superficialidad, los cambios profundos nunca llegaron.³⁹ Para 2019 surgen manifestaciones masivas contra un “paquete neoliberal” impuesto desde el gobierno de Lenin Moreno, donde los movimientos indígenas tuvieron nuevamente un papel muy relevante.

En Bolivia los movimientos sociales indígenas y campesinos comienzan a tomar fuerza desde la década de los ochenta y noventa; pero la lucha social se intensifica a partir de la “guerra del agua” en el 2000 y la “guerra del gas”, en el 2003 y 2005. Fue a partir de este momento que distintos sectores sociales crearon diversas instancias coordinadoras y, a través de ellas, ganaron en organización social.⁴⁰ Para el 2005 un dirigente indígena, Evo Morales, llega al gobierno y en el 2009 se establece la constitución que reconoce a Bolivia como un Estado plurinacional, persiguiendo nociones interculturales y la autonomía política y territorial de los pueblos originarios, así como derechos del entorno natural y el medio ambiente.

en Bolivia y Ecuador. Nuevas ciudadanías, ¿más democracia?” en *Nueva Sociedad*, núm. 240, jul-ago, 2012.

37 Cfr. Cordero, 2012, *op. cit.*

38 Cfr. Soriano, 2016, *op. cit.*

39 Cfr. *Ibid.*

40 Cfr. Cordero, 2012, *op. cit.*

Se impulsaron conceptos interculturales como el buen vivir para el respeto a la naturaleza. Se aplicaron políticas para la expropiación del petróleo y el gas natural y se impulsó el desarrollo de una industria nacional a través del litio para la construcción de una rama de autos eléctricos. Aunque la matriz económica no sufrió grandes cambios sí se dio una redistribución de la renta nacional beneficiando a grandes sectores de la población más excluida.⁴¹ Sin embargo, se ha observado que, pese al discurso pluricultural, descolonizador y antiimperialista del gobierno boliviano, las nuevas formas de gobernar no han logrado escapar de la lógica productivista que afecta principalmente a comunidades y naciones originarias. Fue difícil escapar del “histórico modelo colonial” donde los impactos sociales y ambientales afectan al territorio latinoamericano mientras la mayor parte de los beneficios emigran al extranjero.⁴² Por ejemplo, se muestra que en los primeros lustros del siglo XXI cuatro empresas transnacionales fueron responsables de más del 50% de las exportaciones mineras de Bolivia.⁴³ Lo que ejemplifica la continuidad de una fuerte extracción económica por parte del capital transnacional.

Además, Edgardo Lander asegura que, como en otros países de la región, “lejos del logro de los objetivos de la transformación productiva y de una economía plural, no centrada en actividades extractivas, con la bonanza del *boom* de los *commodities* se consolidó el modelo primario exportador y se bloqueó la búsqueda de otras opciones”⁴⁴ de bienestar social y alternativas al desarrollo. En el 2019 el gobierno de Evo Morales, después de varios años en el gobierno, sufrió un golpe de Estado por parte de las fuerzas de derecha nacionales y transnacionales. Algunos de los factores que facilitaron este golpe, según León Ávila, germinan de esta incongruencia en-

41 Cfr. León Enrique Ávila, *Alternativas al colapso socioambiental desde América Latina*, Alemania, CALAS, 2019.

42 Cfr. Edgardo Lander, *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*, Alemania, Universidad de Guadalajara/CALAS, 2019.

43 Cfr. *Ibid.*

44 *Ibid.*, p. 87.

tre un discurso del buen vivir y “una práctica desarrollista ex-poliadora de la naturaleza que provocó fuertes contradicciones sociales”.⁴⁵ Al parecer, diversos pueblos y organizaciones que en un principio lograron el acenso del gobierno de Evo Morales se alejaron de a poco de ese proyecto político.

Este ciclo de movilizaciones logra reconfigurar la organización social y política de la región. La participación indígena se hace más visible y las propuestas críticas hacia el neoliberalismo comenzarán a tener relevancia. Surgen una serie de constituciones que declaran a los Estados como pluriculturales o plurinacionales, ello implica, en el primer caso, el reconocimiento de derechos culturales diferenciados que deben implementarse en el ámbito de la equidad. En el segundo caso, hace referencia al reconocimiento de diversas naciones dentro de un Estado, reconociendo a los pueblos originarios como naciones, lo cual supone también el reconocimiento territorial y lingüístico y su participación activa y directa en las decisiones políticas del Estado.

Después de algunos años, las dificultades y ambigüedades sobre el reconocimiento cultural son vastas, la conformación intercultural de los Estados queda lejos de las expectativas de participación democrática a las que se apelaba después de las reformas constitucionales en materia de derecho y reconocimiento indígena.

Contradicciones y ambigüedades de la interculturalidad

El neoliberalismo de los años ochenta y noventa se prolongó hacia el nuevo siglo a través de un patrón jurídico y económico que ha permitido la expansión del extractivismo como un modelo que aprueba la apropiación de los bienes naturales a través del despojo. Se da una suerte de subordinación al orden geopolítico mundial donde los gobiernos

45 Ávila, 2019, *op. cit.*, p. 85.

de América Latina —progresistas o conservadores— parecen no poder salir del lugar que históricamente les ha sido asignado: el de exportadores de materias primas y productores de mano de obra barata. Este extractivismo de los bienes comunes ha minimizando las consecuencias sociopolíticas y ambientales que ocasiona y ha maximizado la histórica dependencia económica y cultural. Si bien es cierto que no se puede desdeñar la recuperación de herramientas democráticas y redistributivas por algunos gobiernos de la región en el ciclo progresista, tampoco se puede dejar de observar la dinámica “neodesarrollista” basada en la explotación de los recursos naturales.⁴⁶

Es en este contexto donde tienen lugar una serie de contradicciones y ambigüedades en materia de interculturalidad. Diversos gobiernos implementan derechos culturales y reconocen la diversidad étnica al mismo tiempo que continúan bajo una lógica neoliberal con una política de ajustes estructurales, adelgazamiento del gasto público, privatizaciones y apertura de los servicios y los bienes naturales al capital privado. En Colombia, por ejemplo, en los años noventa se dan varios cambios constitucionales que reconocen los derechos de la diversidad cultural de las comunidades indígenas y negras, en esos mismos años se da un “ajuste estructural” que impulsa políticas neoliberales, denominando este proceso como modernización del Estado.⁴⁷ En México, también en los años noventa se reconoce constitucionalmente la composición pluricultural de la nación y al mismo tiempo se reforma la constitución afectando la propiedad de la tierra comunal y ejidal de las comunidades y pueblos originarios.⁴⁸ Otro ejemplo es Guatemala con la creación de la Academia de Lenguas Mayas, el nombramiento de un profesional maya como ministro de Cultura y el énfasis en la educación inter-

46 Cfr. Maristella Svampa, “Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina” en *Nueva sociedad*, núm. 244, mar-abr, 2013.

47 Cfr. Eduardo Restrepo, “¿El multiculturalismo debe ser defendido?” en *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos* de Juan Guillermo Ferro y Gabriel Tobón (comps), Bogotá, Universidad Javeriana, 2012, pp. 19-40.

48 Cfr. Stavenhagen, 2013, *op. cit.*

cultural en el ministerio de educación, al mismo tiempo que se impulsa el neoliberalismo.⁴⁹

En países como Ecuador y Bolivia —donde se lograron cambios constitucionales importantes y prometedores—, las políticas neoliberales y extractivistas no se detienen, afectando a campesinos, pueblos originarios y afrodescendientes. En los últimos lustros hubo una profundización de lo que Svampa⁵⁰ denomina como “neodesarrollismo extractivista”.

Sea en el lenguaje crudo de la desposesión (neodesarrollismo liberal) o en aquel que apunta al control del excedente por parte del Estado (neodesarrollismo progresista), el actual estilo de desarrollo se apoya sobre un paradigma extractivista, [...] tales posiciones reflejan la tendencia a consolidar un modelo de apropiación y explotación de los bienes comunes que avanza sobre las poblaciones con una lógica vertical (desde arriba hacia abajo), colocando en un gran tembladeral los avances producidos en el campo de la democracia participativa e inaugurando un nuevo ciclo de criminalización y violación de los derechos humanos.⁵¹

Por supuesto que las problemáticas sobre el neoliberalismo y el extractivismo son muy complejas y tienen sus particularidades en cada país. Se han dado interminables discusiones al respecto y las posiciones teóricas y políticas se dividen drásticamente. Entender cada uno de estos procesos requiere observar las condiciones de posibilidad que en términos nacionales y geopolíticos enmarcan las diversas dinámicas. Desprenderse de una lógica neoliberal y desarrollista, donde grandes y poderosos intereses marcan la pauta, no es fácil para ningún gobierno que pretenda administrar distinto. No obstante, aquí sólo se pretende mostrar la lógica que ha continuado gobernando en América Latina y que en términos concretos se traduce en conflictividad social y política. Las luchas por la tierra, el cuidado del territorio y la búsqueda de

49 *Cfr.* Hale, 2004, *op. cit.*

50 *Cfr.* Svampa, 2013, *op. cit.*

51 *Ibid.*

autodeterminación, se han convertido en un asunto del día a día. Estos conflictos se traducen en decenas de personas asesinadas todas las semanas, conflictos étnicos y división social, aspectos que han llevado a diversos sectores de la sociedad a cuestionarse los alcances que en materia de interculturalidad se han logrado en la región.

Interculturalidad funcional e interculturalidad crítica

En este contexto surgen diversas opiniones sobre la interculturalidad. Se plantea, por ejemplo, que cuando la interculturalidad se instala en el Estado pierde su fuerza emancipadora y descolonizadora convirtiéndose en algo muy parecido al multiculturalismo neoliberal propuesto en Estados Unidos, que reconoce los derechos culturales, pero implementa medidas neoliberales afectando a las culturas diferenciadas y a la sociedad en general. Para la investigadora Katherine Walsh,⁵² la interculturalidad en América Latina surge como una reivindicación de los derechos de los pueblos originarios en términos de autodeterminación y autonomía, sin embargo, también se dio una significación de corte posindigenista cuando fue reapropiada por el Estado. Este tipo de interculturalidad es denominada como “funcional” y se define como aquella que reconoce la diferencia y la diversidad cultural, pero con metas a la inclusión en la estructura social establecida. Se propone el diálogo y la tolerancia en función del modelo social dominante, se controla el conflicto étnico en beneficio del desenvolvimiento normalizado del modelo hegemónico.⁵³

Por su parte la interculturalidad crítica se plantea como un proyecto social y político que busca el cambio no sólo de las relaciones interculturales, sino también de las estruc-

52 Cfr. Catherine Walsh, “Hacia una comprensión de la interculturalidad” en *Tukari*, sep-oct, 2009 (en línea).

53 Para Catherine Walsh, las reformas institucionales y educativas que reconocen el carácter intercultural, pluriétnico y plurilingüístico introduciendo políticas públicas específicas en América Latina (establecidas a partir de los años noventa), son parte de esta lógica funcional de la interculturalidad.

turas sociales, por ello el análisis sobre las desigualdades y las relaciones de poder es indispensable. El foco problemático de la interculturalidad crítica no se encuentra sólo en los pueblos originarios y afrodescendientes, sino en todos los sectores sociales.⁵⁴

La interculturalidad crítica ha sido construida desde diversos lugares de la sociedad latinoamericana: organizaciones y movimientos sociales, profesores normalistas, académicos e intelectuales, espacios de educación formal y no formal, todos han acuñado a través del tiempo este término con múltiples aristas. Aunque las reflexiones son amplias y variadas, la interculturalidad crítica se puede caracterizar por lo menos bajo tres grandes temas. Primero, reconocimiento y redistribución: se propone prestar atención no solo al reconocimiento de la diferencia sino también a la redistribución social, analizando el colonialismo, el capitalismo y el patriarcado que histórica y estructuralmente conforman nuestras sociedades. Segundo, desarrollismo, crisis civilizatoria y ambiental: hay una crítica al desarrollismo económico en medio de una crisis civilizatoria y ambiental en la que se encuentra actualmente la humanidad. Tercero, proyecto educativo-proyecto político: se observa que la interculturalidad crítica más allá de un proyecto educativo es también un proyecto político. Se plantea el problema del intercambio de saberes y el dialogo entre diferentes culturas criticando el conocimiento etnocéntrico y universalista y repensando la democracia liberal, el Estado-nación y sus instituciones.

Reconocimiento-redistribución

Fidel Tubino considera que la interculturalidad funcional sustituye el discurso sobre la pobreza por el discurso sobre la cultura dejando de lado la importancia de las desigual-

54 *Cfr.* Gunther Dietz, “La interculturalidad en la educación superior: algunos logros y muchos retos” conferencia presentada en el marco de las celebraciones del XV aniversario de la Universidad Intercultural de Chiapas, diciembre, 2020; Catherine Walsh, *op. cit.*; Fidel Tubino, “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico” en *Rostrros y fronteras de la Identidad*, núm. 151, 2004, pp. 1-9.

dades económicas y las relaciones de poder sustentadas en un sentido común colonialista. Para este autor, la interculturalidad funcional (que también denomina como neoliberal) legitima prácticas de exclusión y sometimiento dentro de un sistema socio-económico dominante, además de mirar acríticamente las instituciones de la sociedad civil que reproducen estas prácticas.⁵⁵

Esta interculturalidad se promueve desde países centrales como Estados Unidos y organismos internacionales como el Banco Mundial,⁵⁶ a través de sus programas de acción multiculturalista.

[El Banco Mundial] promueve en América Latina acciones de discriminación positiva y de educación compensatoria. Por medio de la discriminación positiva, el Banco auspicia la equidad de oportunidades sin necesidad de hacer cambios en la estructura distributiva resultante de las políticas de ajuste estructural que el mismo Banco promueve. Y por medio de la educación compensatoria, el Banco promueve la mejora de la calidad educativa en algunos pocos privilegiados de los sectores periféricos de la sociedad, sin atacar las causas de fondo del problema. Los programas multiculturalistas son paliativos a los problemas, no generan ciudadanía, promueven la equidad, pero desde arriba; son, en una palabra, profundamente paternalistas.⁵⁷

Este tipo de propuestas sobre la diversidad intercultural, surgidas desde organismos internacionales como el Banco Mundial y la Unesco⁵⁸ enfatizan la idea de rescatar la diferencia como fuente de desarrollo “en el contexto de la globalización económica y mundialización cultural”. Suelen reproducir un etnocentrismo que sitúa a los mandatarios europeos y nortea-

55 *Cfr.* Fidel Tubino, *Ibid.* y “La interculturalidad crítica como proyecto ético-político”, presentado en el Encuentro Continental de Educadores Agustinos, Lima, enero 24-28, 2005 (en línea).

56 *Cfr.* Mateos, 2010, *op. cit.*; Ferrão, 2013, *op. cit.*

57 Tubino, 2004, *op. cit.*, p. 6.

58 Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura, Informe mundial sobre identidad cultural y diálogo intercultural, 2010.

americanos “como los responsables de diseñar la misión civilizatoria” de la interculturalidad,⁵⁹ reproduciendo así políticas colonialistas en pleno siglo XXI.

Se sostiene que desde los organismos supranacionales se busca controlar el conflicto étnico a través de políticas de reconocimiento dirigidas a grupos sociales que puedan integrarse a los modelos de desarrollo planteados desde dichos organismos. Esto beneficia a pequeños grupos dejando excluidos a la gran mayoría de las personas que no alcanzan los parámetros establecidos para lograr los apoyos. Algunas autoras como Silvia Rivera Cusicanqui, Rosamel Millamán y Charles Hale han usado el término del “indio permitido” para describir las formas en las que usan los gobiernos los derechos culturales para dividir y neutralizar a los actores indígenas. Según esta idea, ciertos beneficios se dirigen a un grupo minoritario de actores indígenas y al mismo tiempo excluye a los demás, a los que estén fuera de los parámetros permitidos para recibir los beneficios. Se transmite un mensaje implícito, dice Hale: “está bien que los indígenas gocen de ciertos derechos, siempre y cuando dejen de exigir los demás”.⁶⁰

Esta interculturalidad de tipo funcional que reconoce la diversidad en detrimento de la distribución también la podemos encontrar concebida desde el mercado⁶¹ donde las grandes empresas transnacionales, dedicadas a la industria del turismo y el entretenimiento, encuentran una fuente de riqueza en la diversidad cultural y étnica. Cuando el mercado capitalista reconoce y organiza la diversidad cultural de los individuos, los problemas de la diferencia se resuelven a través del consumo privado, sin la necesidad de una “redistribución del poder o los recursos”. Sería algo así como dejarle a la “mano invisible” del mercado la regulación social de las diferencias, el

59 Claudio Maldonado Rivera y Carlos del Valle Rojas, “Episteme decolonial en dos obras del pensamiento mapuche: reescribiendo la interculturalidad” en *Chungara, revista de antropología chilena*, vol. 48, núm. 2, Chile, Universidad de Tarapacá Arica, jun, 2016, p. 320.

60 Cfr. Hale, 2004, *op. cit.*, pp. 4-5.

61 Cfr. Gunther Dietz, *Conferencia: debates, enfoques y modelos en educación intercultural*, marzo, 2014 (en línea).

mercado como encargado de la coexistencia de la diferencia.⁶² Este modo de pensar la relación entre la diferencia cultural, no repara en las consecuencias sociales ni ambientales, sino que parte del supuesto del mercado como ente regulador de la vida en común, que presupone y regula oportunidades iguales de sobrevivencia y consumo a los sujetos cultural y socialmente diversos.

Incluso pareciera que el mercado puede convertir esa diferencia cultural en mercancía. En la actualidad grandes empresas alrededor del mundo parecen haber encontrado una fuente de riqueza en la diferencia étnica, en eso que se ha denominado como “estilo étnico-chic” y que produce una serie de artefactos inspirados en la multiplicidad étnica, como la vestimenta, la decoración de interiores o tatuajes tribales en la piel. A través de este estilo étnico se intentan reflejar, tal vez, la conciencia intercultural y la responsabilidad moral de las personas.⁶³ Llama la atención cómo en grandes destinos turísticos la diferencia cultural se ha convertido en un gran mercado de bienes “exóticos” y *folclóricos* donde justo el consumo es el único fin.⁶⁴ Esto sucede cuando el mercado se apropia totalmente de las (des) regulaciones de la sociabilidad. La interculturalidad, entonces, se torna funcional a los intereses de las grandes firmas y el capital. Este es un tema cercano a la educación intercultural ya que algunas universidades impul-

62 Cfr. Hall, 2010, *op. cit.*; Restrepo, *op. cit.*

63 Cfr. Jean Comaroff y John Comaroff, *Etnicidad Sociedad Anónima*, Buenos Aires, Katz, 2011.

64 Un ejemplo de esta interculturalidad producida desde el mercado es el caso de Cancún o Chiapas en México. Ahí se venden una serie de paquetes culturales para los turistas que reproducen una visión esencialista del nacionalismo mexicano: se representa a los pueblos originarios como parte de aquella gran civilización del pasado de la cual es deudora la nación mexicana. No obstante, los indígenas del presente siguen en la más grande pauperización. Si bien les va pueden ser los meseros o los que hacen la limpieza en aquellos grandes centros turísticos. Si el mercado regula las relaciones sociales y culturales ¿por qué estos indígenas no han logrado salir de la pobreza? ¿Acaso son una versión disminuida de aquellas grandes civilizaciones precolombinas? Esta visión no cuestiona la construcción histórica y estructural de las desigualdades, del racismo, de la pobreza. Si están pobres, se argumentaría desde esta perspectiva, es porque no se han dejado subir al tren del desarrollo donde el mercado (o el Estado en su versión progresista) regula las relaciones sociales e interculturales.

san el turismo a través de carreras como turismo alternativo o sustentable. Encontrar las contradicciones y dificultades de dicho impulso al turismo es un tema importante para la interculturalidad crítica.

Desarrollismo, crisis civilizatoria y ambiental

La interculturalidad crítica es heredera de un pensamiento latinoamericano que se ha venido gestando por lo menos desde el siglo XIX con pensadores como José Martí y Carlos Mariátegui. Este pensamiento subraya las formas coloniales de sociabilización, la dependencia y el sometimiento económico, político y cultural de los países latinoamericanos respecto a países “centrales” o “imperialistas”, según los distintos léxicos. Además de observar el colonialismo que se reproduce hacia el interior de los Estados nación.

En la segunda mitad del siglo XX tomaron mucho auge las teorías del subdesarrollo y la dependencia en la región latinoamericana. Después de la Segunda Guerra Mundial, como consecuencia de los efectos económicos que se producían en diferentes partes del mundo, toma fuerza la idea de un mundo interdependiente. En este contexto, surgen organismos, bajo la hegemonía estadounidense, cuyo propósito es velar por aspectos de la política y la economía internacional como la Organización de las Naciones Unidas, el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial. También surgen comisiones regionales dependientes de las Naciones Unidas, como la Comisión Económica para América Latina (CEPAL) creada en 1948, cuya tarea principal será hacer estudios sobre los problemas del desarrollo en la región. Desde la CEPAL, con el economista Raul Prebisch como director, surgirán algunas reflexiones sobre los problemas del subdesarrollo que se pueden sintetizar a través de la noción de “centro-periferia”.⁶⁵ Estos términos abrirán la posibilidad de cuestionar la idea de que

65 Cfr. Jaime Osorio, *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, México, UAM-I/FCE, 2001.

las economías del mundo son diferentes gracias a los diversos estadios de desarrollo y que hace falta alcanzar el estadio superior del desarrollo a los países atrasados. Al contrario de esto, se formula que las economías se encuentran interrelacionadas de manera asimétrica, así el atraso y el subdesarrollo son expresiones de economías que sufren despojo y el desarrollo es la consecuencia de las economías que han creado los instrumentos para despojar.⁶⁶ En un mismo proceso se crea el desarrollo y su contraparte, el subdesarrollo en la periferia. Estos no son fenómenos desligados o en etapas diferentes.

Algunos años después se comenzará a profundizar en las críticas hacia el desarrollo, ya no tanto en el sentido de cómo mejorarlo o democratizarlo, sino intentando desnaturalizar el sentido común que ve en el desarrollo la única forma posible de mejora social o política. Se argumenta que el desarrollo o desarrollismo tomará fuerza como discurso dominante también después de la Segunda Guerra Mundial.⁶⁷

En las últimas décadas, en un contexto de crisis ambiental y civilizatoria, desde la interculturalidad se ha criticado el desarrollo y el crecimiento como única vía para el bienestar social. Se plantea la necesidad de construir un post desarrollo como base de una sociedad que no esté basada en el beneficio y el crecimiento económico como único fin.⁶⁸ Las metas del desarrollo no son viables ecológica y culturalmente, pues se desconoce las aspiraciones reales y las particularidades de las comunidades a las que se dirige, poniendo en evidencia fuertes marcas eurocéntricas y racistas. Por ello, más que “desarrollos alternativos” —supuestamente más adecuados— se ha planteado la necesidad de construir “alternativas al desarrollo”,⁶⁹

66 Cfr. Ruy Mauro Marini, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973; Osorio, 2001, *op. cit.*

67 Cfr. Mónica Bruckmann, “Estudio preliminar” en *Theotônio Dos Santos. Construir soberanía. Una interpretación económica de y para América Latina. Antología esencial*, vol. 1, de Mónica Bruckmann y Francisco López (eds), Buenos Aires, CLACSO, 2020.

68 Cfr. Sergio Hernández Loeza, *Proyectos políticos, educación superior intercultural y modernización educativa en Ecuador y México*, tesis de doctorado, México, UNAM, 2017.

69 Cfr. Eduardo Restrepo, “Imaginar el fin del desarrollo sin las garantías de radicales otredades” en *Convergencias y Divergencias. Hacia educaciones y desarrollos “otros”*, 2017. (en línea).

desde diversas propuestas sociopolíticas como el buen vivir, la comunalidad, el post desarrollo o el decrecimiento.

Proyecto educativo-proyecto político

La interculturalidad crítica, de manera más clara, se ha nutrido de movimientos indígenas en países como Ecuador, Bolivia, Nicaragua, Perú y Colombia, donde se han gestado propuestas educativas desde abajo como parte de proyectos más amplios de transformación social. En otras regiones del subcontinente, aunque poco visibles, existen una amplia gama de propuestas que buscan una interculturalidad diferente a la funcional. Desde diversas organizaciones sociales, campesinas, indígenas y afrolatinoamericanas se impulsan proyectos educativos que buscan la decodificación de patrones coloniales a través de la reflexión y la construcción de proyectos alternativos de vida.

Para el Consejo Regional Indígena del Cauca (CRIC), por ejemplo, la interculturalidad se entiende como un proyecto político que va más allá de lo meramente educativo y que busca la construcción de relaciones sociales y estructuras políticas diferentes a las actualmente hegemónicas (Rojas, 2005). En esa misma línea, en Ecuador, el FENOCIN (Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras) perteneciente a *La Vía Campesina*,⁷⁰ sostiene que “la interculturalidad va mucho más allá de la existencia o el dialogo de culturas”, pretende más bien la interrelación creativa que permita construir instituciones que garanticen la diversidad crítica. Se propone que para consolidar la interculturalidad como política oficial debe haber una profunda renovación institu-

⁷⁰ Esta confederación (FENOCIN) es fundadora de la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo (CLOC) y de La Vía Campesina Internacional (LVC); esta última es una especie de coordinadora a nivel mundial de alrededor de 116 organizaciones campesinas de 56 países de América, Asia, Europa y África. A La Vía Campesina pertenecen organizaciones y movimientos indígenas y campesinos de gran envergadura como el Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil (MST).

cional y del tejido social, no sólo reconocer “al otro” sino consolidar espacios de una nueva realidad común.⁷¹

Se insiste en que lo intercultural crítico busca espacios de coexistencia e interrelación que permitan el intercambio de valores y saberes observando las desigualdades socioeconómicas. No bastan las buenas intenciones para remediar el problema del sometimiento cultural—aseguraba Luis Villoro—,⁷² pues la interculturalidad funcional comúnmente no contempla las causas económicas y sociales, que limitan la realización de los derechos en las distintas sociedades del mundo.

La interculturalidad como propuesta involucra una toma de distancia crítica frente al modelo económico vigente, el multiculturalismo no. [...] En este sentido, *la orientación política de la interculturalidad más que acciones afirmativas, promueve acciones transformativas*, [...] aprender a convivir por intermedio del enriquecimiento mutuo.⁷³

Al plantearse así, la interculturalidad crítica se construye explícitamente como un proyecto no sólo educativo, sino también político que trabaja por la transformación social. Critica el modelo capitalista y colonialista bajo el que se rigen las instituciones hegemónicas y recupera otras formas de ver el mundo y otras instituciones sociales. La interculturalidad crítica se nutre de estas prácticas complejas y se plantea como un proyecto político más amplio y radical. Se propone que el dialogo entre culturas visualice las condiciones económicas, políticas, militares, coloniales que condicionan el dialogo franco intercultural. Esto es necesario para no caer en la perspectiva de un dialogo descontextualizado que favorecería intereses de la civilización dominante.⁷⁴

71 Cfr. Elena Lazos, “Interculturalidad: naturalezas dominadas, naturalezas vividas” en *Educación intercultural a nivel superior: reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas*, Sergio E. Hernández, María I. Ramírez, Yunuen Manjarrez, Aarón Flores (coords), Ed. México, UIEP/ UCIRED/ UPEL, 2013.

72 Cfr. Luis Villoro, *Tres retos de la sociedad por venir (Justicia, Democracia, Pluralidad)*, México, Siglo XXI, 2009.

73 Del cid Lucero, 2013, *op. cit.*, p. 319.

74 Cfr. Raúl Fornet-Betancourt, *Interculturalidad y globalización*, San José de Costa Rica, DEI, 2000; Fidel Tubino, *op. cit.*

Entre los desafíos a los que se enfrenta la intercultural crítica está el de construir procesos de “desnaturalización” y decodificación de prejuicios que habitan nuestros imaginarios sociales en relación a los diferentes grupos sociales y culturales.⁷⁵ La educación se transforma en un espacio importante donde el análisis crítico deconstructivo puede tener lugar, además puede ser un espacio de interrelación cultural en prácticas y proyectos concretos.

La investigadora brasileña Vera Maria Ferrão asegura que es de suma importancia cuestionar el carácter “monocultural” y “etnocéntrico” que está presente en políticas educativas y que impregna los currículos escolares; esto exige preguntarse cuáles son los criterios usados para establecer los contenidos escolares y poner en duda la supuesta “universalidad” y “neutralidad” de los conocimientos y valores que enmarcan la educación.⁷⁶ Cierta conocimiento llega a legitimar prácticas racistas y clasistas bajo una supuesta neutralidad científica que se desarrolla, más bien, en el marco de una ideología hegemónica y eurocéntrica.

Algunas reflexiones finales

Cuando se observa la relación que tiene el reconocimiento y la redistribución, también se observa el papel que juegan las políticas interculturales dirigidas a la población socioculturalmente diferenciada. En la educación, por ejemplo, se han propuesto políticas de acción afirmativa que tienen como finalidad el empoderamiento de sectores y grupos sociales que históricamente han sido desplazados, discriminados y marginados de la sociabilidad. Al empoderarlos, se busca que se integren y participen en las instituciones sociales y políticas, favoreciendo su organización e intervención. En ese sentido, las acciones afirmativas, o de “discriminación positiva”, to-

⁷⁵ Cfr. Ferrão, 2013, *op. cit.*

⁷⁶ *Ibid.*, p. 158.

man importancia en los procesos interculturales, ya que son estrategias orientadas al empoderamiento.

Sin embargo, estas acciones afirmativas comúnmente se implementan con objetivos muy superficiales. Difícilmente buscan modificar las causas profundas de la desigualdad y la escasa participación social. Suelen fungir como una especie de maquillaje social que sólo otorga cuotas de poder y participación a un número reducido de gente en detrimento de una mayoría. Incluso, estas cuotas de poder pueden dividir a las comunidades y a las organizaciones al beneficiar sólo a un grupo de actores, dejando fuera a los que no cumplen con los patrones establecidos para recibir dichos beneficios.

Se puede decir entonces que las acciones afirmativas son importantes para el empoderamiento de los grupos y sectores sociales excluidos, siempre que tengan un proyecto social y político más amplio. Además, las acciones afirmativas que surgen en países como Estados Unidos van dirigidas a grupos sociales como los migrantes o los afroamericanos, mientras que en México este tipo de políticas van dirigidas a los pueblos originarios, los cuales no son “grupos” sociales, sino precisamente “pueblos” y naciones autóctonas con una lengua, un territorio, instituciones políticas y sociales propias, lo cual significa que la implementación de políticas públicas recomendadas por organismos internacionales y países dominantes quedan fuera de lugar en nuestra realidad latinoamericana. Este tipo de políticas termina siendo funcional a un modelo económico que provoca amplias desigualdades sociales y deterioro ambiental. Por ello se dirá que más que “acciones afirmativas”, desde la interculturalidad crítica se buscan “acciones transformativas”.

En la educación intercultural sucede que los beneficios educativos se dirigen a un grupo minoritario provocando la exclusión de los demás, sólo se integran a la educación algunos sujetos y en la mayoría de los casos se pierde el vínculo con sus comunidades de origen. Esto no quiere decir que estas políticas de reconocimiento sean del todo negativas, sin embargo, no tener conciencia de su papel funcional en

ciertos casos puede perder de vista el fin y confundirse con el medio. Es decir, perder de vista la participación política de la diferencia y sólo dar ciertas cuotas integracionistas a individuos aislados.

Aquí no se pretende generalizar y considerar que, en todos los casos, las políticas de discriminación positiva lleven a un mismo fin. Coincidimos en que no se pueden entender estas propuestas gubernamentales sólo como un propósito de cooptación, sino que son procesos más complejos donde las formas de reconocimiento pueden construir posibilidades críticas e incluso consecuencias inesperadas.⁷⁷ Estos espacios pueden fomentar la unidad política y establecer una base de organización e impulso participativo. Sin embargo, es preciso observar las prácticas de exclusión en la toma de decisiones y el papel que juegan los grandes poderes políticos y económicos dentro de las políticas públicas de este tipo.

Para algunas investigadoras e investigadores el desafío más complejo estaría en vincular las propuestas de educación intercultural a la perspectiva de la interculturalidad crítica. Esto se torna sumamente complicado ya que en la mayoría de los países predomina el enfoque funcional limitándose a introducir componentes de los grupos considerados diferentes dentro del currículum escolar. Es aquí donde surge la importancia de la participación efectiva de las comunidades y los pueblos originarios, además de la necesaria educación intercultural de la sociedad toda. La interculturalidad crítica se fundamenta en la exigencia del respeto a la diferencia cultural y la autodeterminación, observando las formas de explotación de la vida y la distribución de la producción social.

Como respuesta a la interculturalidad funcional, en diversas regiones de América Latina han surgido propuestas alternativas de educación que buscan canales de participación democrática para poner sobre la mesa los problemas sociales y políticos que aquejan directamente a las comunidades. En el caso de México, por ejemplo, algunas propuestas teóricas

⁷⁷ Cfr. Hale, 2004, *op. cit.*

y prácticas persiguen el reconocimiento de los pueblos originarios como “entidades de derecho público” y no sólo como “sujetos de interés público”. Es decir que el reconocimiento condescendiente intercultural del Estado nación dificulta a los pueblos indígenas actuar como “sujetos” de derechos, limitándolos a ser objetos de políticas diseñadas e implementadas desde la administración estatal, coartando la participación de los pueblos y comunidades, orillándolos (en el mejor de los casos) a la consulta pasiva de políticas y planes de desarrollo diseñadas para ellos.⁷⁸ Se limita la participación efectiva en los proyectos sociales y educativos y se excluyen las propuestas económicas, sociales y culturales surgidas desde las comunidades mismas.

78 Para profundizar en algunas propuestas de educación intercultural crítica *Cfr.* Stefano Sartorello, “Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: El caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas” en *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, vol. 3, núm. 2, 2009, p. 83.

Fuentes consultadas

- Ávila, León Enrique, *Alternativas al colapso socioambiental desde América Latina*, Alemania, CALAS, 2019.
- Ávila, Agustín y Juan Pohlenz, “Interculturalidad crítica y buen vivir desde una perspectiva latinoamericana” en *Patrimonio biocultural, saberes y derechos de los pueblos originarios*, CLACSO/INALI, 2012, pp. 63-79.
- Bautista, Eduardo y Leticia Briseño, “La educación indígena en Oaxaca, entre la Pedagogía y la Política” en *Matices, revista de posgrado*, vol. 5, núm. 11, México, UNAM, 2010.
- Bertely, María, “Educación indígena del siglo XX en México” en *Un siglo de educación en México* de Pablo Latapi (coord), México, Conaculta/FCE, 1998.
- Bruckmann, Mónica, “Estudio preliminar” en *Theotônio Dos Santos. Construir soberanía. Una interpretación económica de y para América Latina. Antología esencial* de Mónica Bruckmann y Francisco López, vol. 1, Ciudad Autónoma de Buenos Aires, CLACSO, 2020.
- Cerruto, Leonel, “La experiencia de la Universidad Indígena Intercultural Kawsay (UNIK)” en *Instituciones interculturales de educación superior en América Latina. Procesos de construcción, logros, innovaciones y desafíos* de Daniel Mato (coord), Caracas, IESALC-UNESCO, 2009, pp. 123-154.
- Comaroff, Jean y John Comaroff, *Etnicidad, Sociedad Anónima*, Buenos Aires, Katz, 2011.
- Cordero Ponce, Sofía, “Estados Plurinacionales en Bolivia y Ecuador. Nuevas ciudadanía, ¿más democracia?” en *Nueva sociedad*, núm. 240, jul-ago, 2012.
- Del Cid Lucero, Víctor Manuel, “Trascendiendo las teorías hegemónicas...” en *Educación intercultural a nivel superior: reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas* de Sergio E. Hernández, María I. Ramírez, Yunuen Manjarrez y Aarón Flores (coords), México, UIEP/UCIRED/UPEL, 2013.
- Dietz, Gunther, “La interculturalidad en la educación superior: algunos logros y muchos retos” conferencia presentada en el marco de las celebraciones del xv aniversario de la Universidad Intercultural de Chiapas, diciembre, 2020.
- , *Conferencia: Debates, enfoques y modelos en educación intercultural*, marzo, 2014, tomado de www.youtube.com/

- watch?v=ApWQ4Mxmb5E, consultado el 10 de diciembre de 2018).
- _____, *Multiculturalismo, interculturalidad y diversidad en educación: una aproximación antropológica*, México, FCE, 2012.
- Favre, Henri, *El indigenismo*, México, FCE, 1998.
- Ferrão, Maria, “Educación intercultural crítica: construyendo caminos” en *Pedagogías decoloniales. Prácticas insurgentes de resistir, (re)existir y (re)vivir*, t. I, de Katherine Walsh (edit), Quito, Abya-yala, 2013, pp. 145-161.
- Fornet-Betancourt, Raül, *Interculturalidad y globalización*, San José de Costa Rica, Editorial DEI, 2000.
- Giner, Espín, Moreno Saldívar, Duarte Cruz, J. M., y Keck, C., “Repensando la colonialidad y decolonialidad en el espacio de la educación no formal desde la interculturalidad crítica en San Cristóbal de Las Casas”, *Sinéctica* (50), Chiapas, 2018.
- Gómez, Magdalena, “Pueblos indígenas: de la cuarentena histórica al neogenocidio” en *La jornada*, martes 23 de junio de 2020.
- Gudynas, Eduardo, “Alternativas al desarrollo y buen vivir” en *El Buen Vivir como paradigma societal alternativo*, Madrid, Economistas Sin Fronteras, Dossier EsF, núm. 23, otoño, 2016.
- Hale, Charles R., “El protagonismo indígena, las políticas estatales y el nuevo racismo en la época del ‘indio permitido’”, conferencia *Construyendo la paz: Guatemala desde un enfoque comparado*, organizado por la Misión de Verificación de las Naciones Unidas en Guatemala (MINUGUA), 27-29 de octubre, 2004.
- Hall, Stuart, “La cuestión multicultural” en *Sin garantías. Trayectorias y problemáticas en los estudios culturales* de Eduardo Restrepo, Catherine Walsh y Víctor Vich (eds), Colombia, Perú y Ecuador, Envisión Editores/IEP/Instituto de estudios Culturales y Sociales Pensar/Universidad Andina Simón Bolívar, 2010.
- Hernández Loeza, Sergio, “Limitadas por decreto. Las restricciones normativas de las universidades interculturales oficiales en México” en *Tramas/Maepova*, 4 (2), 2016, pp. 95-119.
- _____, *Proyectos políticos, educación superior intercultural y modernización educativa en Ecuador y México*, tesis de doctorado, México, UNAM, 2017.
- Kymlicka, Will, *Ciudadanía multicultural*, Buenos Aires, Paidós, 1996.
- Lander, Edgardo, *Crisis civilizatoria. Experiencias de los gobiernos progresistas y debates en la izquierda latinoamericana*, Alemania, Universidad de Guadalajara/CALAS, 2019.
- Lazos, Elena, “Interculturalidad: naturalezas dominadas, naturalezas vividas” en *Educación intercultural a nivel superior: reflexiones*

- desde diversas realidades latinoamericanas* de Sergio E. Hernández, María I. Ramírez, Yunuen Manjarrez, Aarón Flores (coords), México, UIEP/ UCIRED/ UPEL, 2013.
- Maldonado Rivera, Claudio y Carlos del Valle Rojas, “Episteme decolonial en dos obras del pensamiento mapuche: reescribiendo la interculturalidad” en *Chungara, revista de antropología chilena*, vol. 48, núm. 2, Chile, Universidad de Tarapacá, jun, 2016, pp. 319-329.
- Marini, Ruy Mauro, *Dialéctica de la dependencia*, México, Era, 1973.
- Mateos, Laura, *La migración transnacional del discurso intercultural: su incorporación, apropiación y resignificación por actores educativos en Veracruz, México*, Granada, Universidad de Granada, 2010.
- Osorio, Jaime, *Fundamentos del análisis social. La realidad social y su conocimiento*, México, UAM-I/FCE, 2001.
- Quijano, Aníbal, “Colonialidad del Poder, eurocentrismo y América Latina” en *La Colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales. Perspectivas latinoamericanas* de E. Lander (ed), Buenos Aires, CLACSO, 2000.
- Restrepo, Eduardo, “¿El multiculturalismo debe ser defendido?” en *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos* de Juan Guillermo Ferro y Gabriel Tobón (cooms), Bogotá, Universidad Javeriana, 2012, pp. 19-40.
- , “Imaginar el fin del desarrollo sin las garantías de radicales otredades” en *Convergencias y divergencias. Hacia educaciones y desarrollos “otros”*, 2017. Tomado de www.ram-wan.net/restrepo/documentos/fin-dllo.pdf, consultado el 13 de agosto de 2019.
- Sandel, Michel, “America’s search for a new public philosophy”, Cambridge, The atlantic monthly, 1996.
- Sartorello, Stefano, “Una perspectiva crítica sobre interculturalidad y educación intercultural bilingüe: el caso de la Unión de Maestros de la Nueva Educación para México (UNEM) y educadores independientes en Chiapas”, *Revista Latinoamericana de Educación Inclusiva*, vol. 3, núm. 2, (2009), pp. 77-90.
- Schmelkes, Sylvia, “Las Universidades Interculturales en México: sus retos y necesidades actuales” en *Educación intercultural a nivel superior: reflexiones desde diversas realidades latinoamericanas*, Sergio E. Hernández, María I. Ramírez, Yunuen Manjarrez, Aarón Flores (coords), 1 era, Ed. México, UIEP/ UCIRED/ UPEL, 2013.
- Schmelkes, Silvy, “Educación intercultural, retrospectiva y prospectiva”, conferencia presentada en el marco de las celebraciones del XV aniversario de la Universidad Intercultural de Chiapas, diciembre, 2020.

- Sleeter, Christine E. “El contexto político de la educación multicultural en los Estados Unidos” en *Cuadernos interculturales*, vol. 2, núm. 3, jul-dic, Viña del Mar, Universidad de Playa Ancha, 2004, pp. 9-22.
- Soriano, Silvia, *El sentido de la disidencia. Indígenas y democracia en Ecuador*, Ciudad de México, CIALC-UNAM, 2016.
- Stavenhagen, Rodolfo, “La política indigenista del Estado mexicano y los pueblos indígenas en el siglo XX” en *Educación e interculturalidad. Política y políticas* de Brunno Baronet y Medardo Tapia (coords), Cuernavaca, CRIM-UNAM, 2013.
- Svampa, Maristella, “Consenso de los Commodities y lenguajes de valoración en América Latina” en *Nueva sociedad*, núm. 244, mar-abr, 2013.
- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 2009.
- Tubino, Fidel, “Del interculturalismo funcional al interculturalismo crítico”, *Rostros y fronteras de la identidad*, núm. 151, 2004, pp. 1-9.
- , “La interculturalidad crítica como proyecto ético-político”, conferencia del Encuentro Continental de Educadores Agustinos, Lima, enero 24-28, 2005. Tomado de oala.villanova.edu/congresos/educación/limapo-nen-02.html, consultado el 20 de enero de 2019.
- Vargas, Paola, *Más allá de la dicotomía “desde arriba” vs “desde abajo”: educación superior intercultural en México. Apuntes para la construcción de un campo*, tesis de doctorado, México, UNAM, 2020.
- Villoro, Luis, *Tres retos de la sociedad por venir (Justicia, Democracia, Pluralidad)*, México, Siglo XXI, 2009.
- Walsh, Catherine, “Hacia una comprensión de la interculturalidad”, *Tukari*, sep-oct, 2009. Tomado de catherine-walsh.blogspot.com/2010/11/hacia-una-comprension-de-la.html, consultado el 12 de febrero de 2009.



Casos nacionales



Memorias paralelas en una comunidad indígena en el pos conflicto armado interno en Perú

Tesania Velázquez
y Patricia Ruiz Bravo

La violencia política en el Perú, entre los años 1980-2000, si bien se asienta sobre patrones históricos de exclusión y discriminación, muestra toda su crudeza en este periodo. El Perú es un país caracterizado por brechas económicas, sociales, étnicas y de género, donde subsiste un patrón de discriminación y exclusión propia de una sociedad pos colonial, en el cual la violencia ha sido una constante. La violencia política, desarrollada en los 80, se sumó a otras historias previas de pobreza, violencia y exclusión.

Varias comunidades tienen ahora en su historia, en su memoria colectiva,¹ fechas especialmente dolorosas cuyo recuerdo es problemático y evidencia memorias con significados divergentes.² Son las fechas de las masacres que arrasaron con casi toda la comunidad –tanto por parte de los grupos subversivos como por parte de las fuerzas del orden–; así como de los enfrentamientos en los que fueron protagonistas. La violencia política en el Perú fue definida como Conflicto Armado Interno (CAI),³ por el Informe Final de la Comisión

1 Utilizaremos la definición de memoria colectiva de Maurice Halbwachs, entendida como “...una corriente de pensamiento continua, con una continuidad que no tiene nada de artificial, puesto que retiene del pasado sólo lo que aún está vivo o es capaz de vivir en la conciencia del grupo que la mantiene”, pp. 213-214, “Memoria colectiva y memoria histórica”, traducción de un fragmento del capítulo II, *La mémoire collective*, París, PUF, 1968, en *Reis*, vol. 69, núm. 95, pp. 209-219.

2 Ricardo Caro, “Los caminos de la Conmemoración en Sacsamarca” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia Milton (ed), Lima, IEP, 2018, pp. 205-206.

3 Cynthia Milton, señala que las denominaciones sobre el periodo de violencia implican “significaciones políticas de la memoria” en “Introducción: el arte desde el pasado fracturado” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia

de la Verdad y la Reconciliación (CVR),⁴ en el cual los grupos subversivos y las fuerzas del orden colocaron a la población, principalmente andina y quechua hablante, como protagonistas de una guerra que no buscaron. El CAI dejó secuelas psicosociales en las personas y las comunidades, que aún siguen presentes en la cotidianidad de las relaciones sociales. Las experiencias vividas configuran un recuerdo, a partir del cual se construyen diversas memoria(s), muchas cargadas de dolor y rencor, son memorias heridas,⁵ son memorias de la violencia,⁶ que no permiten construir una memoria colectiva compartida. Coexisten más bien, muchas memorias “oficiales” y “paralelas” –nacionales y locales–.

Desde el Estado se ha construido una memoria oficial –nacional– basada en el “discurso de la pacificación”; desde la CVR,⁷ se trató de construir una memoria a partir de la defensa de los derechos humanos;⁸ desde las fuerzas armadas, se construyó una versión sobre su participación en esta guerra,⁹ que

Milton (ed), Lima, IEP, 2018, p. 16. Para fines de este estudio utilizaremos la denominación “Conflicto Armado Interno” (CAI), utilizada por la Comisión de la Verdad y la Reconciliación en el Informe Final, que sigue la terminología del derecho internacional humanitario, ya que refleja una postura política con la cual coincidimos.

- 4 Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), *Informe Final*, Lima, CVR, 2003.
- 5 Gonzalo Portocarrero señala: “En nuestro país, predominan las ‘memorias heridas’, estando la historia oficial lejos de representar esa ‘historia justa’ en la que los peruanos podríamos encontrarnos como compatriotas-ciudadanos” en “Perú, el país de las memorias heridas: entre el (auto) desprecio y la amargura” en *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea* de Raynald Belay, Jorge Bracamonte, Carlos Iván Degregori y Jean Joinville Vacher (eds), Lima, Embajada de Francia en el Perú/Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú/IEP/IFEPA, 2004, p. 36.
- 6 Silvia Soriano, “Los cauces de la memoria en una sociedad violenta” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018, p. 22.
- 7 La CVR fue constituida el 2001, por el presidente del gobierno de transición Valentín Paniagua, con el mandato de analizar las condiciones políticas, sociales y culturales, así como los comportamientos que, desde la sociedad y las instituciones del Estado, contribuyeron a la situación de violencia por la que atravesó el Perú. Además, esclarecer lo sucedido durante el periodo de la violencia política, reconstruir los contextos en que se dieron los crímenes y las violaciones a los derechos humanos e identificar y estudiar las secuelas de la violencia para generar recomendaciones de reparación, prevención y reconciliación.
- 8 Cynthia Milton, 2018, *op. cit.*, p. 32.
- 9 Ejército del Perú, *En honor a la verdad: versión del ejército sobre su participación en*

constituye una memoria en defensa del orden democrático. Son diversas memorias —oficiales y nacionales— en disputa.¹⁰ No obstante, desde las comunidades se priorizan las memorias locales a las nacionales, a su vez en pugna entre los diferentes actores involucrados.

Este estudio forma parte de la investigación doctoral titulada “Sufrimiento social y agencia en mujeres comuneras de una comunidad ayacuchana en el pos conflicto armado interno en el Perú”, cuyo propósito es analizar la configuración del dolor y la agencia en la experiencia subjetiva cotidiana de mujeres indígenas de una comunidad ayacuchana en el pos CAI en el Perú. Para ello se han realizado historias de vida y una etnografía de campo con mujeres de la comunidad de Sacsamarca, Ayacucho, región andina y rural del Perú.

Específicamente, para este capítulo el objetivo es proponer un diálogo, desde una crítica feminista decolonial,¹¹ entre la memoria “oficial” y local y las memorias “paralelas” de las mujeres de la comunidad de Sacsamarca. La memoria “oficial” de la comunidad se ha construido desde un discurso de la heroicidad, en el cual la comunidad logró hacer frente a los ataques subversivos. Mientras, que, de forma paralela, evidenciamos que las mujeres tienen otras formas de recordar, olvidar, pensar, sentir y experimentar la realidad. En primer lugar, aparecen las memorias asociadas a la búsqueda de los familiares desaparecidos y al duelo por sus muertos.

la defensa del sistema democrático contra las organizaciones terroristas, Lima, Gráfica Cânepa, 2010.

10 María Eugenia Ulfe, “¿Cultura de paz? Tres aproximaciones”, ponencia presentada en el Congreso Internacional de la Asociación de Estudios Latinoamericanos (LASA) en la ciudad de San Juan-Puerto Rico (27-30 de mayo, 2015), Cuadernos de Trabajo núm. 24, Lima, Departamento de Ciencias Sociales de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), 2015, p. 7.

11 Floretta Boonzaier y Taryn van Niekerk, “Introducing decolonial feminist community psychology” en *Decolonial Feminist Community Psychology* de Floretta Boonzaier y Taryn van Niekerk (eds), Switzerland, Springer, 2019; Brenny Mendoza, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, México, Herder, 2014; Rita Segato, “Género y colonialidad: en busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* de Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez (eds), Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011.

Cuya narrativa, cargada de sufrimiento social, parece ignorada por la construcción “oficial” de la historia de la comunidad y de la memoria local. En segundo lugar, está la memoria que no recuerda la violencia sexual, las mujeres ni siquiera se atreven a mencionarla. No obstante, la violencia sexual está presente en la historia de la comunidad, y aparece en la memoria local, principalmente entre los hombres y las mujeres jóvenes. Pero, cuando aparece es de forma amenazante porque no solo remite al pasado, sino al presente. Finalmente, estas memorias paralelas evidencian una invisibilización de la voz, historia y memoria de las mujeres en las narrativas que construyen y reproducen la memoria “oficial” y local de la comunidad de Sacsamarca.

Además, vinculamos estas memorias con el sufrimiento que vive la comunidad como resultado del CAI, y que se expresa en las interacciones sociales cotidianas. Para ello, hemos analizado materiales generados en el marco de un concurso sobre la memoria en la comunidad,¹² en diálogo con las narraciones de las mujeres participantes sobre dichos materiales, que fueron utilizados años después como disparadores de las memorias.¹³

Con este estudio, ponemos en evidencia la existencia de memorias paralelas, con el propósito de llenar un vacío en la formación de la memoria colectiva local, y damos un paso hacia la comprensión del sufrimiento social de las mujeres, sufrimiento vinculado al CAI que aún afecta la vida cotidiana, las interacciones sociales, familiares y personales en Sacsamarca.

12 Se trata del material publicado por la Asociación Servicios Educativos Rurales (SER), *Rescate por la Memoria Sacsamarca. Trabajos presentados en el II homenaje a las víctimas de la violencia política*, mayo de 2004, Lima, Asociación SER, 2005. Se cuenta con la autorización para el uso del material con fines académicos, a quienes agradecemos por esa disposición.

13 Utilizaremos para este capítulo parte del material de las historias de vida de las mujeres, vinculadas a las memorias, realizadas en el marco de la investigación doctoral.

Conflicto Armado Interno en el Perú: El impacto en las comunidades indígenas quechua hablantes

En el Perú se ha vivido un grave periodo de violencia política que ha afectado a gran número de personas. El Informe Final de la CVR,¹⁴ presenta datos estadísticos y testimonios que evidencian el impacto diferenciado de la violencia en función de las desigualdades económicas, étnicas y de género. Este informe reveló que la violencia de los años 1980-2000 provocó, aproximadamente, 69 mil muertos y desaparecidos, miles de comunidades afectadas y más de medio millón de personas desplazadas. Los responsables fueron la organización conocida como Partido Comunista del Perú-Sendero Luminoso (PCP-SL), en un 54% de los casos, y las fuerzas militares y policiales del Estado, en un 38 % de los casos. Según la CVR, el CAI fue uno de los episodios más terribles de la historia republicana.

Mostrando el impacto diferencial de la violencia, el Informe Final de la CVR,¹⁵ constató que las principales víctimas fueron quienes vivían en los departamentos más excluidos y pobres del país como Ayacucho y Huancavelica, siendo el 83% de origen rural y el 75% quechua hablante. Asimismo, analizó los impactos psicosociales de la violencia. Las investigaciones revelaron, en primer lugar, que la violencia dañó los vínculos y generó desconfianza al interior de las comunidades afectadas. En segundo lugar, que esta violencia política se sumó a otras historias de violencia aumentando y reproduciendo las vulnerabilidades en las poblaciones más excluidas y discriminadas históricamente. En tercer lugar, que hubo un impacto diferencial por género. Las mujeres fueron víctimas de manera diferente. Y finalmente, que la diversidad cultural fue vista como un problema y no como una posibilidad de encuentro y diálogo.

En síntesis, la violencia del CAI tuvo secuelas muy negativas, de debilitamiento y destrucción, sobre la identidad de

14 CVR, 2003, *op. cit.*, pp. 315-345.

15 *Ibid*, pp. 315-345.

las personas y las comunidades.¹⁶ Se produjo un resquebrajamiento en las relaciones así como en la organización económica, política y social, generando una fractura del tejido social. Las secuelas psicosociales del CAI se asientan sobre otras historias de violencia, exclusión y discriminación que eran parte de la vida de las comunidades indígenas. Específicamente en el caso de las mujeres, quienes han sido históricamente violentadas por su condición étnica y de género.

Por ello, utilizamos la categoría de sufrimiento social¹⁷ para *nombrar* el dolor y malestar que no se reduce solo a las secuelas psicosociales del CAI, sino que nos permite evidenciar las historias de discriminación, pobreza y violencia, originadas desde la colonia y sostenidas hasta la actualidad. El énfasis de este concepto está en el origen del malestar: el contexto histórico, es decir la condición de pobreza, exclusión y marginación por la condición étnica, social y de género de las víctimas.¹⁸ Particularmente, en el caso de las mujeres hay un impacto en sus vidas generado por las múltiples violencias –institucionales, comunitarias, interpersonales– a las que se les suma un acontecimiento violento y disruptivo como el CAI.

16 Ponciano del Pino y Carolina Yezer (eds), *Las formas de recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*, Lima, IEP/IFEPA, 2013; Nora Cárdenas, Mercedes Crisóstomo, Eloy Neyra, Diana Portal, Silvia Ruiz y Tesania Velázquez, *Noticias, remesas y recados de Manta Huancavelica*, Lima, DEMUS, 2005; Miryam Rivera-Holguin, Tesania Velázquez, Elba Custodio y Jozef Corveleyn, “Improving community mental health services for people affected by political violence in Ayacucho, Perú” en *Journal of Prevention & Intervention in the Community*, vol. 46, núm. 1, 2018, pp. 100-112 (en línea).

17 Arthur Kleinman, Veena Das, y Margaret Lock, “Introduction” en *Social suffering* de Arthur Kleinman, Veena Das, y Margaret Lock (eds), Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997, p. ix.

18 Veena Das, “Violence, gender, and subjectivity” en *Annual review of anthropology*, vol. 37, 2008, pp. 283-299.

Conflicto Armado Interno: múltiples memorias en pugna¹⁹

En las últimas décadas, las investigaciones sobre memorias del CAI en el Perú, han señalado que existen memorias en pugna. La memoria es un lugar de conflicto, no es armonioso. Y más aún cuando se trata de historias de violencia y terror.²⁰ El conflicto se genera porque no existe una memoria común y compartida a nivel nacional, y menos aún a nivel local.

Para fines de este capítulo comprendemos la memoria como un fenómeno colectivo en tanto se articula en las relaciones sociales y se compone mediante procesos y prácticas sociales,²¹ no se trata de un proceso subjetivo e individual, sino que lo intersubjetivo constituye la posibilidad de construcción de memoria, ya que como sabemos la identidad personal está definida desde las relaciones sociales y su estar con el otro. En este sentido, toda memoria es social y se abre a los sentidos que cada sujeto le propina, en diálogo con los recuerdos de otros y con los códigos culturales compartidos con el fin de dar sentido a la experiencia.²² Es así, que los recuerdos personales están inmersos en narrativas colectivas, que a menudo están reforzadas en ceremonias, rituales o conmemoraciones

19 Tomamos esta idea de “memorias en pugna” de Maria Lourdes Murri, “La construcción de la memoria en América Latina. Las memorias en pugna en el Perú pos conflicto armado interno” en *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol. 17, núm. 65, 2018, pp. 15-36. La autora señala: “Es imposible pensar en un relato único, o una sola memoria, ya que hubo distintas vivencias e interpretaciones sobre lo sucedido. Para las víctimas de los grupos subversivos no hay dudas respecto a quiénes fueron los culpables. Pero eso mismo podría pensarse de los familiares de asesinados y desaparecidos por fuerzas del Estado. El debate sigue abierto”. p. 20. Véase también Elizabeth Jelin, *Los trabajos de la memoria*, Lima, IEP, 2012. Esta autora plantea que hay que reconocer las memorias como objeto de disputas, pues están enmarcadas en relaciones de poder y donde cada participante tendrá un rol activo y productor de sentido, p. 36.

20 En ese sentido, Ignacio Dobles, habla de las memorias del dolor, porque se trata de memorias de pasados violentos, opresivos y excluyentes. Ignacio Dobles, *Memorias del dolor. Consideraciones acerca de las Comisiones de la Verdad en América Latina*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2009, p. 27.

21 *Ibid*, p. 176.

22 Susana Kaufman, “Memorias de la violencia” en *Memoria histórica y cultura de paz: experiencias en América Latina*, Lima, MIMDES, InWent DED, 2006, pp. 14-15.

grupales que facilitan la elaboración de recuentos específicos del pasado, en el contexto de relaciones del presente.²³

Elizabeth Jelin plantea que la memoria colectiva da sentido a la experiencia presente, y propone tres ejes de análisis.²⁴ Un primer eje se refiere al sujeto que rememora y olvida. Un segundo eje se refiere a los contenidos –qué se recuerda y qué se olvida– y finalmente el cómo y el cuándo se recuerda y se olvida. Para este trabajo consideraremos los tres niveles propuestos y planteamos, además, que recordar y construir memoria colectiva son una necesidad para promover justicia social y bienestar. Sin embargo, estos son procesos complejos y en algunos casos “engañosos”,²⁵ se prefiere olvidar, como una forma de protegerse del dolor.

En el Perú, en el contexto pos CAI, se han realizado algunas investigaciones sobre la relación entre memoria y olvido.²⁶ Estos estudios refieren los costos de recordar tanto en las víctimas del CAI, como en la población en general. Sin embargo, plantean que, a pesar de los costos emocionales que implica el recuerdo, tanto para la sociedad en general como para las víctimas en particular, éste ejerce influencias directas –e indirectas–, en el clima positivo y mitiga las actitudes hacia la violencia.

En otros contextos, Veena Das busca entender cómo el pasado se convierte en presente en la vida de las mujeres de la India y se acerca a las memorias analizando la relación entre tiempo y subjetividad.²⁷ A partir de su trabajo de campo, en-

23 Iris Jave (coord), *Entre el estigma y el silencio: memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y UNSCH*, Lima, IDEHPUCP/Konrad Adenauer Stiftung, 2014, p. 24-25; Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza, “Noción y elementos de la memoria colectiva” en *Memoria colectiva. Procesos psicosociales* de Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza (coords), México, UAM/Miguel Angel Porrúa, 2012, pp. 27-28.

24 Jelin, 2012, *op. cit.*, p. 52.

25 Dobles, 2009, *op. cit.*, p. 17.

26 Agustín Espinosa, Darío Páez, Tesania Velázquez, Rosa María Cueto, Evelyn Seminario, Salvador Sandoval, Félix Reátegui e Iris Jave, “Between remembering and forgetting the years of political violence: psychosocial impact of the Truth and Reconciliation Commission in Peru” en *Political Psychology*, vol. 38, núm. 5, 2017, pp. 849-866 (en línea).

27 Veena Das, *Life and Words. Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2007, pp. 98-99.

cuentra que la memoria de las mujeres está cargada de pasado, pero no es un pasado ubicado en una línea o espacio temporal, sino es un pasado contraído, compactado, que no es claro y directo, sino que producto del lenguaje se dispersa, y se convierte en rumor que se expresa en la vida cotidiana.²⁸ En ese sentido las memorias se configuran como una narrativa donde el pasado, presente y futuro se entremezclan.

Cabe señalar que los estudios sobre memoria en el Perú se han realizado con población en general, y no hemos encontrado estudios específicos con mujeres rurales. Los únicos estudios sobre mujeres están centrados en las secuelas psicosociales de la violencia, en particular de la violencia sexual²⁹ y en aspectos como la resiliencia y el afrontamiento.³⁰ No obstante, hemos encontrado un desarrollo amplio en la literatura pos CAI,³¹ respecto al rol del arte como dispositivo para relatar el pasado, construir memoria(s) y expresar las experiencias de sufrimiento social de las personas y comunidades afectadas por la violencia. Y más aún en el caso de las mujeres, donde aparece el arte como forma de expresar y recuperar las memorias –cine, dibujos, artesanía, música–. Además, existen otras

28 Olga González encuentra que en la comunidad existen “secretos públicos” –conocimientos compartidos pero silenciados– que discurren por canales no formales como rumores en la cotidianidad, sueños o relatos fantásticos y no pasan por los canales oficiales de la narrativa local. Aparecen por ejemplo en el espacio doméstico de las mujeres y circulan en la cotidianidad en *Unveiling secrets of war in the Peruvian Andes*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011, pp. 209-210.

29 Paula Escribens, *Proyecto de vida de mujeres víctimas de violencia sexual en conflicto armado interno*, Lima, DEMUS, 2012; Ana María Guerrero, *Lo inescuchable. Reflexiones sobre prácticas en salud mental a partir de la violencia sexual durante el conflicto armado interno*, Lima, CEP, Instituto Bartolomé de las Casas y Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2014; Jelte Boesten, *Violencia sexual en la guerra y en la paz. Género, poder y justicia posconflicto en el Perú*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 2016.

30 Zoila Hernández, *Tiempo de violencia. Resiliencia en el mundo andino. Violencia política a mujeres de Secclla (1980-200)*, Lima, Instituto Ecológico para el Desarrollo, 2013; Mercedes Crisóstomo, *Violencia contra las mujeres rurales: una etnografía del Estado peruano*, Lima, Departamento de Ciencias Sociales-PUCP, 2016.

31 Sobre este punto revisar Edilberto Jiménez, *Chungui: violencia y trazos de memoria*, Lima, IEP/COMISEDH/DEED, 2009; González, 2011, *op. cit.*; Margarita Saona, *Los mecanismos de la memoria. Recordar la violencia en el Perú*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017; María Eugenia Ulfé, *Cajones de la memoria. La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2011.

formas para transmitir los relatos e historias que expresan subjetividades y experiencias como los sitios de la memoria,³² los rituales, entre otros, donde la presencia y participación de las mujeres es fundamental.

En las últimas décadas se han promovido y desarrollado diferentes sitios de memoria en Perú, pero también hay otros artefactos de memoria a los que denominaremos “productos de memoria”,³³ entendidos como aquellos objetos cotidianos, pero deliberadamente pensados para generar y mantener sentido y memoria,³⁴ además no dejan una huella fija en el espacio o territorio,³⁵ sino que son productos materiales,³⁶ como libros, poemas, canciones, medallas, pinturas, fotografías, láminas, dibujos, entre otros. En este caso, como productos de memoria nos referimos a las publicaciones de los concursos de memoria que se han realizado en diferentes regiones y comunidades en el contexto del pos CAI. Nos interesa para este análisis, señalar que las mujeres no han participado de manera activa en dichos productos y construcciones de memoria locales, específicamente nos referimos a las mujeres de la comunidad de Sacsamarca, como veremos más adelante.

32 Por ejemplo, los museos de la memoria, como el Museo de la Memoria “Para que no se repita” de la ANFASEP en Ayacucho o El Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM) en Lima. Al respecto véase ANFASEP, *Museo de la Memoria “Para que no se Repita” de la ANFASEP. Guía para el recorrido*, Lima, Idehpucp/DARS/UNMSM/ANFASEP, 2020; Camila Sastre, “De Museo a Lugar; de Yuyanpaq al LUM. Las idas y vueltas del Lugar de la Memoria de Lima. Historia, debates y museografía” en *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria*, vol. 7, núm. 13, 2020, pp. 138-157.

33 Con esta denominación queremos subrayar que, si bien estos materiales se construyeron como respuesta a una convocatoria para un concurso sobre la memoria, ello no quita su carácter de producto cultural, pero para responder a la especificidad enfatizamos en la palabra memoria, y los denominamos “productos de memoria”. Véase también María Eugenia Ulfe, quien plantea la denominación de “objetos de la memoria” para referirse a piezas con materialidad que implican marcas simbólicas y espaciales de la memoria, en *Cuaderno de Trabajo del Curso-Taller en procesos de memoria para la búsqueda de personas desaparecidas de Huánuco*, Lima, Idehpucp, Ford Foundation, 2021, p. 13.

34 Juárez et al., *op. cit.*, p. 26.

35 Véase Anexo Relación de sitios de memoria en Reátegui, 2010, *op. cit.*, p. 82.

36 Juárez et al., 2012, *op. cit.*, plantean que “...existen otros creados y organizados con la intención de comunicar el presente y pasado de una cultura a futuras sociedad que aún no existen”, p. 24.

Sacsamarca y la construcción de una memoria local y “oficial”

Sacsamarca nombra a la comunidad como al distrito, está ubicada en la provincia de Huanca Sancos, en la zona centro-sur de la región de Ayacucho. Sacsamarca fue reconocida formalmente como comunidad indígena por el Estado en 1936, y tiene la denominación de distrito desde 1961.³⁷ Se encuentra en la cuenca del río Qaracha, afluente del río Pampas a 3700 m.s.n.m. El distrito posee 4 anexos: Palcca, Asca, Colcabamba y Putaccasa y un centro poblado denominado con el mismo nombre. Tiene, según el último censo, una población de 1204 habitantes.³⁸ Es una comunidad rural centrada en la ganadería, siendo la agricultura principalmente de autoconsumo. Existen rutas comerciales con diferentes ciudades y un movimiento dinámico de la población por la migración constante.

Casi el total de la población tiene como lengua materna el quechua (94.6%) y solo un 5.4% tiene el castellano como lengua materna. La mayoría de la población es bilingüe y se comunica en ambos idiomas dependiendo de los interlocutores. Un 23% de adultos son analfabetos, siendo significativamente mayor en el caso de las mujeres (35%), mientras que en hombres solo es de 7.4%.³⁹ Además, Sacsamarca es uno de los distritos más pobres del Perú, teniendo 77.1% de población en pobreza y 38.6% en pobreza extrema.⁴⁰

Se trata de una comunidad afectada por el CAI durante el período 1980-2000 e identificada por la CVR, como una de las primeras comunidades en hacerle frente al PCP-SL A partir de la revisión del corpus histórico existente,⁴¹ pre-

37 Juan Miguel Espinoza (ed), *Historia de la comunidad campesina de Sacsamarca. Diálogo, memoria y reconocimiento*, Lima, Dirección Académica de Responsabilidad Social de la PUCP, 2018, p. 43.

38 Véase Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*, t. I., Lima, INEI, 2018, p. 273.

39 Espinoza, 2018, *op. cit.*, pp. 36-37.

40 *Ibid.*, p. 37.

41 Véanse Asociación SER, *op.cit.*; Caro, *op. cit.*; CVR, *op. cit.*; Equipo Peruano de Antropología Forense (EPAF), *De víctimas a ciudadano: Memorias de la violencia política*

sentaremos de manera breve algunos acontecimientos significativos. A finales de 1982, el PCP-SL ingresa a la comunidad, asume el control y toma las funciones de autoridad, luego de destituir al alcalde. Se dieron muchos abusos de poder, actos violentos y expropiación de bienes y animales. Además, se rompieron las rutas comerciales, afectando no solo la economía sino la cotidianidad de la comunidad. Por ello, en febrero del año siguiente, un grupo de líderes de la comunidad toma acciones y mata a los mandos –político y militar– del PCP-SL, generando una fuerte represalia contra la comunidad. Varios comuneros son apresados por miembros del PCP-SL y trasladados a Sancos, capital de la provincia, para ser ejecutados. No obstante, las acciones supusieron que otros comuneros pidieran apoyo a las fuerzas militares, quienes ayudaron en el rescate de los comuneros impidiendo una matanza. Luego de varios enfrentamientos durante los siguientes meses, el PCP-SL organiza un ataque contra Sacsamarca, pero la población se entera antes y por eso se produce una batalla.

La batalla del 21 de mayo es el evento más recordado por la comunidad. Siendo mayoría los miembros del PCP-SL, los comuneros y comuneras, con el apoyo de un grupo de policías, lograron frenar el ataque a la comunidad y generaron su retirada de la zona. Ese día, la comunidad logró vencer y capturar a los líderes terroristas, no obstante, murieron 10 comuneros y comuneras y un policía, quienes son identificados posteriormente como mártires. Cabe señalar, que durante todo el periodo del CAI, fueron más de 100 muertos en la comunidad hasta 1994, cuando pararon los actos violentos por parte del PCP-SL y de las fuerzas armadas.

en comunidades de la Cuenca del río Pampas, Lima, EPAF, 2012; Jael Eskenazi, Lucía Mercado e Ismael Muñoz, “Agencia, conflicto y desarrollo humano en Ayacucho: el caso de Sacsamarca pos Sendero Luminoso” en *Debates en sociología*, núm. 40, 2015, pp. 93-126; Espinoza, 2018, *op. cit.*; Nathalie Koc, Mariano Aronés y Nory Córdor, *Violencia política en la provincia de Huancasancos: Los casos de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca*, Lima, CVR, Área de Esclarecimiento de Hechos. Estudios en Profundidad Sede sur-central Ayacucho, 2002; Gustavo Gorriti, *La Batalla*, Lima, Planeta, 2019.

En el contexto pos CAI, se constituye la “Asociación de Familiares Afectados por la Violencia Política”, quienes han tenido un rol activo en los diferentes procesos de justicia y reparación llevados a cabo por la comunidad.⁴² La comunidad de Sacsamarca es una de las 1378 comunidades de Ayacucho inscritas en el Registro Único de Víctimas (RUV),⁴³ categorizada como una comunidad de afectación muy alta,⁴⁴ por lo cual ha sido merecedora de una reparación colectiva. Pero, no solo hay afectación sino capacidad de respuesta y búsqueda de reconocimiento que se expresa en las batallas por la memoria.⁴⁵ El año 2003, en el marco de la entrega del Informe Final de la CVR, se llevó a cabo el I acto de homenaje a los mártires de la batalla del 21 de mayo y el 2004, el II homenaje que dio origen al concurso, cuyos productos utilizamos en este estudio. Posteriormente, en el año 2017, se conforma una comisión de líderes y representantes de la asociación de afectados para viajar a Lima y presentar una propuesta de reconocimiento como “Cuna del levantamiento” o “Cuna de la pacificación”, ante las autoridades del Congreso de la República. El 4 de diciembre del 2018, en la Comisión de Justicia del Congreso, se aprobó por unanimidad el dictamen del proyecto de ley núm. 3047, que declara a Sacsamarca y a sus anexos como “Cuna de la Rebelión Contra el Terrorismo para la Pacificación Nacional”. Poste-

42 Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS), *Diagnóstico socioeconómico y psicosocial de la comunidad y distrito de Sacsamarca*. Documento inédito, 2014; Eskenazi, et al., 2015, *op. cit.*, p. 117.

43 El RUV fue creado por la ley núm. 28592 con el objetivo de reconocer el derecho fundamental de las víctimas y beneficiarios a obtener alguna modalidad de reparación. Es un instrumento utilizado por las instituciones del Estado encargadas de implementar el Plan Integral de Reparaciones.

44 La comunidad aparece en el Libro 02 con código RUV S05000504 con nivel de afectación “A”. La comunidad recibió un monto económico como reparación colectiva, para promover la recuperación de la afectación en la economía de la organización comunitaria. Se han dado también reparaciones individuales a muchos familiares de personas muertas o desaparecidas.

45 “En Sacsamarca, las batallas sobre el significado y la interpretación del pasado tomaron (y continúan tomando) lugar en un momento de expectativas particularmente altas para el desarrollo de la región [...] Estos homenajes forman parte de un esfuerzo local para insertarse dentro del discurso de la memoria nacional de la salvación heroica”. Caro, 2018, *op. cit.*, pp. 221-222.

riormente, el dictamen del proyecto de ley, fue aprobado por mayoría el 21 de mayo del 2019, en la Comisión de Defensa Nacional del Congreso, pero cambia la denominación, ahora se declara a Sacsamarca como “Pueblo Benemérito que luchó contra el terrorismo, para la pacificación nacional”. Denominación que finalmente, se aprobó en 2021 a través de la Ley núm. 31230.

El 2014, uno de los líderes de la comunidad se acerca a la Dirección Académica de Responsabilidad Social (DARS) de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP), a solicitar apoyo en la construcción de un proyecto de desarrollo social y de fortalecimiento comunitario. A partir de lo cual se realizó un diagnóstico psicosocial con la comunidad, que definió algunos puntos de colaboración, que son la base para la firma de un convenio.⁴⁶ En ese marco se han desarrollado un conjunto de iniciativas de responsabilidad social universitaria con el objetivo por un lado, de promover procesos de transformación social y bienestar en la población sacsamarquina y por otro lado, fortalecer la formación ciudadana y académica de la universidad.

Hay lugares donde no existe la conmemoración pública sobre los hechos de violencia política porque no existe un consenso común sobre la memoria que recordar. A diferencia de estas comunidades, en Sacsamarca ha primado una sola memoria –las otras memorias han quedado relegadas– y por eso se puede conmemorar.⁴⁷ Esta memoria se organiza desde el 21 de mayo, fecha a partir de la cual se han construido los sentidos del pasado.⁴⁸ Esta memoria, que podría definirse como “oficial”, implica que la comunidad, se ve a sí misma como actora social. Los comuneros y comuneras lle-

46 DARS, *Memoria Institucional 2009-2018*, Lima, DARS, 2019. Es en el marco de ese convenio que se realiza la investigación doctoral y el presente estudio.

47 Juárez et al., 2012, *op. cit.* señalan que “Una de las maneras que la memoria tiene para mantenerse en continuidad es mediante las prácticas sociales [...] [que] se actualizan al reivindicar sucesos del pasado mediante fechas, rituales, conmemoraciones, discursos, manifestaciones, lugares que han sido importantes y se han ganado un sitio dentro de la colectividad”, p. 27.

48 Caro, 2018, *op. cit.*, p. 222.

varon adelante acciones reales y efectivas contra las hostilidades del PCP-SL, visión registrada y refrendada por el Informe Final de la CVR.

En un taller con jóvenes de 5° de secundaria del colegio “Daniel Alcides Carrión” de la comunidad de Sacsamarca, ante la pregunta ¿Cómo son los jóvenes de Sacsamarca?, obtuvimos la siguiente respuesta:

Los jóvenes de Sacsamarca son hogareños, trabajadores se ganan un peso con el sudor de su frente, humildes en todo aspecto, emprendedores, guerreros como el león, no están acostumbrados a perder, el deporte lo llevan en la sangre, capaz de lograr todo lo que se proponen, mostrando así sus vivencias y valorando sus costumbres.

La respuesta nos llama la atención por la referencia a “[...] guerreros como el león, no están acostumbrados a perder [...]”. A continuación, cuando se les pregunta, los jóvenes se remiten a la batalla del 21 de mayo. Esta memoria de heroicidad que fortalece la identidad y el sentido de pertenencia a la comunidad, se ha construido alrededor de la batalla. La heroicidad está inscrita en una masculinidad tradicional,⁴⁹ se trata de un atributo que, asociado al poder y la fuerza, define una representación de la masculinidad como victoriosa y valerosa entroncada en lo bélico.⁵⁰ En este caso, los “guerreros” refiere a los participantes de la batalla del 21 de mayo. Batalla que terminó con una victoria heroica, siendo esta la narrativa que se trasmite de generación en generación, como parte de la memoria colectiva, desde la cual se ha construido la identidad de los jóvenes sacsamarquinos.

49 Patricia Ruiz Bravo propone que “En la construcción social de la masculinidad se intersectan dos dimensiones: la relación con las mujeres y la relación con los otros hombres” en *Sub-versiones masculinas. Imágenes del varón en la narrativa joven*, Lima, Flora Tristán, 2001, p. 23; véase también Juan Carlos Callirgos, *Sobre héroes y batallas. Los caminos de la identidad masculina*, Lima, Escuela para el desarrollo, 1998.

50 Véase la belicosidad heroica como una matriz de la masculinidad hegemónica, en Luis Bonino, “Masculinidad hegemónica e identidad masculina” en *Dossiers feministas*, núm. 6, 2002, pp. 7-35, (en línea).

Se trata de una memoria instalada en la historia local, pero también encarnada en los sitios de memoria⁵¹ de la comunidad. En 1997, se cambia el nombre de la plaza central del poblado por “Plaza 21 de mayo” y se coloca una placa conmemorativa a “Los mártires del 21 de mayo de 1983”, en reconocimiento a las víctimas de la batalla. El 2018, en el marco de la conmemoración del 21 de mayo, la comunidad recibe una placa de agradecimiento por parte del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos y se pone la primera piedra y otra placa para el Santuario Ecológico de Memoria de Sacsamarca.

La presencia de autoridades del Estado en estas conmemoraciones, así como el mensaje que se trasmite fue importante para la comunidad en la búsqueda de reconocimiento y la (re)afirmación de esta heroicidad. La placa de agradecimiento dice:

[...] Comunidad defensora de la democracia, que se enfrentó y resistió con valor los embistes del terrorismo. Por ellos, renovamos el compromiso de dignificar sus memorias para sanar las heridas y alcanzar la reconciliación nacional [...].

Pero, también esta masculinidad nos remite a una relación de dominio y violencia contra las mujeres,⁵² en tanto objeto a ser “conquistado” permite la (re)validación de dicho poder y fuerza, y por ende de esta masculinidad heroica-bélica. Este punto lo retomaremos más adelante, cuando veamos la violencia sexual contra las mujeres no solo en el contexto del CAI, sino en el pos CAI.

A lado de esta memoria “oficial” y local, existen otras memorias “paralelas”. Nos referimos a las memorias de las mujeres. Son memorias en primer lugar, asociadas a la búsqueda de los familiares desaparecidos y duelo por los muertos, donde los afectos de dolor y sufrimiento cobran rele-

51 Félix Reátegui, *Los sitios de la memoria. Procesos sociales de la conmemoración en el Perú*, Lima, Idehpucp y Konrad Adenauer Stiftung, 2010, pp. 14-15.

52 Rita Segato, *La guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018, p. 222.

vancia, pero también aparece la agencia, la participación y el ejercicio de ciudadanía. En segundo lugar, son memorias donde el tema de violencia sexual no aparece de manera clara y directa, pero sí está presente en la historia de la comunidad, en la narrativa de los hombres; sin embargo, cuando aparece en la narrativa de las mujeres jóvenes es de forma amenazante, porque se trata de una experiencia que no solo remite al pasado, sino al presente. Finalmente, y en tercer lugar este análisis nos permite evidenciar una menor presencia de las mujeres en las narrativas que construyen y reproducen la memoria “oficial” y local. Su voz, su historia y su memoria son invisibilizadas.

Memorias paralelas: búsqueda de personas y sufrimiento social

Para aproximarnos a conocer estas memorias de las mujeres, vamos a presentar y analizar uno de estos productos de memoria. Se trata de dos canciones⁵³ que fueron escritas y publicadas en quechua, y que han sido traducidas para fines de este trabajo.⁵⁴ La primera fue realizada por Rosa,⁵⁵ a quien tuvimos la oportunidad de conocer y entrevistar para incorporar su narrativa actual, sus vivencias y recuerdos so-

53 Kimberly Theidon, sobre las canciones o *Qarawi*, señala: “Qarawi are sung by women, especially elderly ones, in Quechua-speaking communities and are a form of lyrically historicizing about events” en “Hidden in Plain Sight. Children Born of Wartime Sexual Violence” en *Current anthropology*, vol. 56, suppl. 12, 2015, p. 198. Siguiendo a esta autora, podemos reconocer esta importancia graficada en dos películas peruanas *La teta asustada*, dirigida por Claudia Llosa (2009) y *Canción sin nombre*, dirigida por Melina León (2020). En ambas películas hay escenas muy significativas, en las cuales una mujer indígena canta en quechua sobre su experiencia de violencia y dolor.

54 Las traducciones fueron realizadas por Alicia Noa y discutidas con Eloy Neira, a quienes agradecemos.

55 Rosa tiene 64 años, y era una adulta joven durante el CAI. Ella participa en el concurso escribiendo una canción en homenaje a su hermano fallecido y el día de la conmemoración en la comunidad, la canta en público. A raíz de ello, nos acercamos para entrevistarla. Es viuda, sus hijos no viven en la comunidad porque estudian o trabajan fuera. Ella vive con su padre, un adulto mayor que tiene a su cargo para el cuidado. Le gusta tejer y pastear a los animales.

bre este producto de memoria. Cabe señalar, que al finalizar dicha entrevista, ella nos canta la canción⁵⁶ publicada en el libro del concurso.

Culiculi de Wachwaqasa⁵⁷

<i>Urqullantas jamusqani</i>	(He venido por los cerros)
<i>Qasallantas maskasqani</i>	(Por los nevados te he buscado)
<i>Mayollantas purisqani</i>	(He caminado por los ríos)
<i>Huayqillantas maskasqani</i>	(Por los huaycos, barrancos te he buscado)
<i>... Punchannispay</i>	(...Recorriendo todo el día)
<i>quillatapas inti nispai</i>	(Con luna y con sol)
<i>Sacsamarca paisanunchiq</i>	(A nuestros paisanos de Sacsamarca)
<i>Chinqaq runakunamanta</i>	(Personas que han desaparecido)
<i>Cerro Wachwaqasa</i>	(cumbre tan elevada)
<i>Apu Wachwaqasa</i>	(cubierto de nevada)
<i>Ritillayki chawipillapi turillayta pakaykumaq</i>	(En el medio de tu nieve hubieses escondido a mi hermano)
<i>Enemigon runakuna</i>	(Cuando sus enemigos)
<i>Maskamuspa purimuptin, jamullaptin</i>	(Andaban buscándolo y caminen hacia él)
<i>Vidallanña curtanampaq</i>	(Para que le quiten su vida)
<i>Turiy qaqpas, paysanuyipas</i>	(Hermano mío, tú también, paisano mío, tú también)
<i>Ñasa panteón ucupiña</i>	(Ya están enterrados en el panteón)
<i>Turiy qaqpas mamay qaqpas</i>	(Hermano mío, tú también, madre mía, tú también)
<i>Ñasa allpapa sunqumpiñas</i>	(Ya están en el corazón de la tierra)
<i>Sapallaysi tarikuni, sapallaysi ricukuni</i>	(Sola me encuentro, sola me veo)

56 Para el análisis de canciones en la región de Ayacucho véase Jonathan Ritter, “La ‘voz de las víctimas’: canciones testimoniales en la región rural de Ayacucho” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia Milton (ed), Lima, IEP, 2018.

57 Asociación SER, 2005, *op. cit.*, p. 67.

Sacsamarca llaqtallaypi, llaqta hospitalariapi (En mi pueblo querido
de Sacsamarca, pueblo hospitalario)

Chaichu mana waqachwanchu (¿Acaso, por eso no lloraríamos?)

Chaichu mana llakichwanchu (¿Acaso, por eso no estaríamos
tristes?)

21 mayollata llapallanchiq yuyarispa (Todos recordemos el 21 de mayo)

Terrorismo watallata qalallanchiq yuyarispa (El año del terrorismo,
recordemos todos)

FUGA

Urqupi ichubakuna (Ichitos en el cerro)

Mayopi rumichakuna (Piedritas en el río)

Qamsi yachanki ñoqaypa vidayta (Tu sabes mi vida)

Qamsi yachanki llaqtaypa vidanta (Tu sabes la vida de mi pueblo)

Ichaya sapallayraqpas (Quizá este sola)

Ichaya yanawanraqpas (Quizá ya con pareja)

Chay uralla waqallarani (Esa hora he llorado)

Chay punchawlla purillarani (Ese día he caminado)

Urqupi culiculicha (Culiculi del cerro)

Qamsi pukuypukuycha (Paloma del cerro empinado)

Qamsi yachanki ñoqapay vidayta (Tu sabes mi vida)

Qamsi yachanki llaqtaypa vidanta (Tu sabes la vida de mi pueblo)

Esta canción tiene muchos elementos para el análisis. La autora narra el recorrido y los sentires de dolor asociados a la búsqueda –y pérdida– de su hermano, pero también de otros paisanos de la comunidad. Nos centraremos en tres elementos para configurar el contenido de estas memorias paralelas de búsqueda de personas desaparecidas⁵⁸ y sufrimiento social.

58 Al igual que en Guatemala son las mujeres quienes se hacen cargo de la búsqueda de los desaparecidos, al respecto señalan Soriano Hernández y López de la Vega, 2019, *op. cit.*, p. 37: “... una de las peores herencias de los regímenes dictatoriales en la región latinoamericana, es la de los desaparecidos. En la búsqueda de esos y esas ausentes, muchas mujeres dedicaron su vida a encontrarlos”.

En primer lugar, observamos una narrativa en la cual Rosa, recorre el territorio –cerros, ríos, barrancos, nevados, huaycos– para buscar al hermano desaparecido. La presencia del cerro Wachwaqasa⁵⁹ organiza la narrativa, se trata de una entidad que tiene vida y que es parte de un cuerpo comunal.⁶⁰ El territorio es parte de su comunidad, de su historia y por ende de su memoria. Un territorio experimentado como cercano, donde ella inserta un conjunto de elementos de la naturaleza como la nieve, el sol, la luna, el ichu⁶¹ y las piedras. Elementos que la acogen y acompañan su dolor, pero también el dolor de la comunidad. Más adelante, le pide al cerro Wachwaqasa que esconda a su hermano de los enemigos que lo están buscando y lo quieren matar, que lo proteja y lo cuide.

En segundo lugar, identificamos que la búsqueda termina en la pérdida de la vida de su hermano –y sus paisanos–, quien se reencuentra en el cementerio con su madre: “Ya están en el corazón de la tierra”. La tierra –*pacha*– tiene un significado central en la cultura andina, y ello se refleja en la función que se le otorga. La tierra acoge, protege y cobija. Por la entrevista realizada a Rosa, sabemos que su madre muere cuando ella era aún joven. En este caso la muerte del hermano acaecida durante el CAI, remite a la muerte de la madre, sucedida años atrás. Ambas experiencias afectivas se asocian. En este caso, vemos como el dolor pasado está presente en esta experiencia de dolor,⁶² el tiempo cronológico no organiza la narrativa, sino las emociones.

Asimismo, en esta narrativa: “Tú sabes mi vida, Tu sabes la vida de mi pueblo”, se observa como las emociones tienen una dimensión social, se colocan en el espacio de lo público, salen del espacio de lo privado. Rosa explicita las emociones

59 Nombre de un cerro –*apu*– de la zona.

60 La noción de cuerpo comunal es trabajada por Carla Sagástegui, “De cuando el cuerpo comunal de Sacsamarca inscribe su territorio” en *Cuadernos de responsabilidad social universitaria Sacsamarca. Deontología, lingüística y literatura 2015, 2016, 2017*, Lima, DARS, 2019, pp. 30-33.

61 Pasto natural que abunda en las alturas andinas. En la canción aparece en diminutivo “*ichito*”.

62 Sara Ahmed, *La política cultural de las emociones*, México, CIEG-UNAM, Centro de Investigaciones y Estudios de Género, 2017, p. 68.

de dolor que se han generado por la pérdida, señala que es una razón para llorar. En otro momento, la canción dice “Sola me encuentro, sola me veo”, ella señala de forma explícita la soledad y el llanto como parte del dolor.

Como plantea Sara Ahmed,⁶³ los afectos se pegan a los cuerpos, los moldean y se instalan en ellos. En este caso, se trata de un cuerpo extenso, ampliado, que trasciende lo físico para encontrarse con la naturaleza, con el entorno: animales, cerros, tierra, aire, piedras, río, entre otros. Las emociones se mueven, circulan.⁶⁴ Además, en el mundo andino se trataría de un cuerpo poroso,⁶⁵ donde algunas emociones entran al cuerpo, se quedan y dañan; pero, otras solo circulan. En ese caso, el dolor ingresa, se instala y es parte de la memoria de Rosa.

En tercer lugar, encontramos que Rosa solicita recordar cuando dice: “Todos recordemos el 21 de mayo”, “El año del terrorismo, recordemos todos”, ella pide no olvidar y pide llorar. Es un dolor historizado. Vuelve a la idea del trayecto, reconoce que ha caminado, que ha llorado y que el cuerpo comunal la ha observado, siendo testigo participe de sus lágrimas y dolor. Cuando entrevistamos a Rosa acerca de la canción publicada, inicialmente, encontramos resistencia para recordar y nos dice que prefiere olvidar, dice que no recuerda la letra “No me acuerdo ya las letras”, luego añade “Ya no me acuerdo ya, pero viendo el libro sí me acordaría”.

A pesar de estas dificultades iniciales manifiestas para recordar, no es que haya olvido, sino que aparece un proceso de selección de lo que se recuerda. En ocasiones, la negativa o el silencio aparecen como una estrategia de la memoria.⁶⁶

63 *Ibid.*, p. 24.

64 *Ibid.*, pp. 31-36.

65 Revisar sobre el cuerpo poroso Patricia Ruiz Bravo, *Identidades femeninas y propuestas de desarrollo en el medio rural peruano*, tesis de doctorado, Bélgica, Universidad Louvain La Neuve, 2003, p. 178; asimismo, se encuentra esta idea en Kimberly Theidon, *Entre prójimos, el conflicto armado interno y la política de la reconciliación en el Perú*, Lima, IEP, 2004, p. 59: “Planteamos que el mal no se ubica dentro de la persona; más bien agarra a la persona y entra en ella”.

66 EPAF, 2012, *op. cit.*, p. 30.

Además, se trata como dice Ricoeur,⁶⁷ de olvidos que hacen posible la memoria, o en palabras de Anelí Villa Avendaño:

(ello) nos permite desmitificar la idea de que olvido y memoria son elementos opuestos; por el contrario, podríamos afirmar que el olvido es condición necesaria y fundamental para la existencia de la memoria, pues permite descartar algunos recuerdos para priorizar otros.⁶⁸

La opción por olvidar, se origina porque trae sufrimiento y pensamientos sobre el pasado violento, se prefiere no hablar; pero también, cuando lo hablan puede ser reparador. Luego de varias horas, al finalizar la entrevista le mostramos el libro y buscamos con ella la canción publicada. Cuando la reconoce, nos cuenta que la compuso con su sobrina, hija de su hermano fallecido. Luego se anima y nos canta la canción en quechua. Es un momento muy emotivo, ella se moviliza, se siente triste, llora;⁶⁹ pero, está acompañada y se abre a la posibilidad de seguir hablando sobre su experiencia del CAI.

—Qué bueno que tú y Maritza pudieron componer, era un homenaje a tu hermano...

—Sí. Un veintiuno de mayo se ha llevado un aniversario, no sé de cuántos años ya, desde el ochenta y tres [...]. Después de diecisiete años ya se habría hecho festejar.

Recién el año 2004, por primera vez Sacsamarca realiza una conmemoración sobre la fecha del 21 de mayo. La comunidad en su conjunto se moviliza alrededor del tema, se desarrollan actividades conmemorativas, concursos de memoria, maratón, presentaciones artísticas y una romería al cementerio. Ese marco se configura como un espacio/tiempo que le permite recordar, escribir y cantar la canción ante/con la comunidad.

67 Paul Ricoeur, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004, p. 546.

68 Véase Villa Avendaño, *op. cit.*, p. 49.

69 *Ibid.*, Avendaño señala que "...el recordar un hecho es inherente a la sensación que éste nos produjo", p. 44.

—Entonces, tú y Maritza que era su hija, las dos se juntaron para escribir la canción.

—Sí, cuando le dije que iba a cantar me ayudó a acomodar las letras y de un *huayno del lucero*, de esa canción con su tono hemos sacado, he participado, mi padrino don E. ha tocado la guitarra.

En ese caso, Rosa canta la canción en el acto conmemorativo, lleva al espacio público su memoria. Una memoria asociada a la búsqueda de personas desaparecidas y al sufrimiento social. Una memoria compuesta por “marcas territoriales”,⁷⁰ que tienen un significado para las personas. En el caso de Rosa, aparecen cerros, lagos, huaycos, lugares que son marcas territoriales y que nos marcan los contenidos de la memoria. Con lo cual se evidencia que la violencia y el sufrimiento social no solo afecta el cuerpo de la persona, sino el cuerpo comunal —compuesto por el territorio y la comunidad—.

Pasemos ahora al análisis de otra canción, a diferencia de la anterior no tenemos mayor información sobre la participante, de forma que solo nos centraremos en la narrativa publicada en el libro.

***Llaqui waccayniy* (Mi llanto de tristeza)⁷¹**

Arpanqa huaycco (Huayco, barranco de Arpanqa)

Ichucruz ccasa (Cerro empinado de Ichucruz)

Chaiپی hapinulla suptiqui (Ahí cuando te agarraron)

Maquiquita quivi quivi sanqui (Doblándote la mano)

Churiquita encargacusanqui (Has encargado a tu hijo)

Carccallayqui pataycamullaptin (Cuando entró tu acompañante)

Riqmasillayqui yaicnycamullaptin (Cuando entró tu compañero)

Ucuman hannaman curricachallani (Corro para afuera y para adentro)

Pero manaya ricurimunchu (Pero nunca apareció)

⁷⁰ Jelin, 2012, *op. cit.*, p. 142.

⁷¹ Asociación SER, 2005, *op. cit.*, p. 71.

<i>Cuyay tiyayta tapuycullaptic</i>	(Cuando pregunté a mi tía querida)
<i>Cuyay mamaíta tapuycullaptic</i>	(Cuando pregunté a mi madre)
<i>Maymi papallay nisma nillaptic</i>	(Dónde está mi padre diciendo)
<i>Llaquicc llaquicella ccawallawarcca</i>	(Con pena y tristeza me miraba)
<i>Runamasiyta manda llareccani</i>	(He mandado a mi prójimo)
<i>Manaya manaya tarimusachu</i>	(No lo han encontrado)
<i>Urcun urcunlla purimusapas</i>	(Caminando cerro tras cerro)
<i>Ñuccallay pobre waccallarccani</i>	(Yo pobre he llorado)
<i>Mañana cuyay papallay ricurimuptin</i>	(Cuando no apareció mi padre)

En este caso, al igual que en el caso anterior presentamos tres ejes de análisis para la configuración de las memorias paralelas. Primero, encontramos la presencia del entorno natural en la narrativa, la participante recurre a un encuentro con la naturaleza (huayco, cerro) como lugares activos que acompañan la pérdida y la búsqueda: “Huayco, barranco de Arpanqa, Cerro empinado de Ichucruz, [...] Has encargado a tu hijo”. Las mujeres indígenas no se perciben en disyuntiva con la naturaleza, sino en conjunción. Se trata de un cuerpo comunal ampliado –incluye el territorio–,⁷² que constituye sus memorias.

Segundo, aparece la búsqueda de la persona desaparecida, en la canción se describe el recorrido que realiza la participante en la pesquisa de su ser querido. En el caso de esta participante es la búsqueda del padre: “Cuando pregunté a mi tía querida, Cuando pregunté a mi madre, Dónde está mi padre diciendo”. Las mujeres son las que buscan, como en el caso de Rosa, esta participante se hace cargo de esta tarea, pero a diferencia del caso anterior no hay un final para la búsqueda sino solo resignación: “Pero, nunca apareció [...] Cuando no apareció mi padre”. La memoria de las mujeres está asociada a la búsqueda de personas, tarea cargada de sufrimiento social, que se extiende más allá del periodo del CAI.

Tercero, observamos la presencia de emociones en la narrativa: “Con pena y tristeza me miraba [...] Yo pobre he llo-

⁷² Sagástegui, 2019, *op. cit.*, pp. 30-33.

rado”, en este caso son emociones de pena y dolor. Como ya hemos señalado anteriormente, las emociones pasan por el cuerpo, en este caso por la mirada. No existe una separación entre lo corporal y lo emocional en el mundo andino, sino más bien una puesta en escena de las emociones a través del cuerpo, un cuerpo que es también un cuerpo comunal. Entonces, en este caso, como en el anterior, la participante configura una memoria desde la búsqueda de sus seres queridos y el sufrimiento social concomitante.

Cabe señalar, que los productos de memoria elaborados por los hombres que participan en el concurso —dibujos, poemas, canciones y relatos— también presentan elementos de dolor. A partir de una revisión y análisis exploratorio de dicho material, encontramos que el sufrimiento social no es exclusivo de la narrativa de las mujeres, sino que es parte de la memoria de la comunidad. Queda pendiente un análisis comparativo posterior a profundidad.

Memorias paralelas: violencia sexual contra las mujeres

En este punto es importante recordar que el Informe Final de la CVR refiere un impacto diferencial de la violencia entre hombres y mujeres. Las niñas y jóvenes fueron reclutadas por los grupos subversivos para trabajo forzado y esclavitud sexual⁷³ y fueron víctimas de violencia sexual, principalmente por parte de las fuerzas armadas. La violencia sexual fue utilizada como arma de guerra generando gran daño en las mujeres afectadas, pero también en el tejido social.⁷⁴ De acuerdo a los datos recogidos por la CVR hay 538 casos de violación se-

⁷³ Robin Kirk, *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1993; Eliana Suarez, “Recognizing suffering or resistance? Honoring the courage of indigenous quechua women in pos conflict Ayacucho, Peru” en *Stability: International Journal of Security & Development*, vol. 2, núm. 2, 2013, pp. 1-6; Narda Henríquez, “Vida cotidiana en tiempos de guerra y de reparaciones en el Perú” en *Contextualizaciones latinoamericanas*, vol. 6, núm. 11, 2014, pp. 1-13.

⁷⁴ Escribens, 2012, *op. cit.*, p. 34; Guerrero, 2014, *op. cit.*, p. 108.

xual (98% contra mujeres).⁷⁵ En relación al centro poblado se dieron dos testimonios, pero en todo el distrito –incluyendo los anexos– se han testimoniado y registrado 13 casos de violencia sexual.⁷⁶ Posteriormente, a través del RUV se han inscrito e identificado 5347 casos de violación sexual.⁷⁷ Esta diferencia numérica puede deberse a la dificultad inicial para hablar del tema en las mujeres afectadas por el CAI. El tiempo –18 años luego de la entrega del Informe Final de la CVR– ha permitido que las mujeres puedan registrarse en el RUV y señalar que fueron víctimas de violación sexual.

En los productos de memoria publicados del concurso solo se hace mención a la violencia sexual en el caso de los Relatos –narraciones que son testimoniales e históricas–. En este caso, son publicados con seudónimos. A pesar de ello, a partir del análisis del discurso, en muchos casos escritos en primera persona, podemos inferir que la mayoría fueron escritos por hombres, y solo uno es escrito por una mujer. Por eso, nos interesa mencionar que en cuatro textos escritos por hombres, se hace mención a la violencia sexual en la comunidad. Pasemos a presentar los textos:

1. Ese mes se había creado un puesto policial de diferentes áreas, y en esto hacían abusos en casas, se burlaban de mujeres viudas y muchachas, golpeaban a los varones sin ningún motivo (seudónimo Corazón adolorido).⁷⁸
2. De todo este hecho quedaron muchos niños, madres y ancianos en estado de abandono, finalmente algunos familiares en especial las mujeres por parte de militares fueron ultrajadas violadas hasta con hijos (seudónimo Zeus).⁷⁹
3. Era una sanción drástica y bien los Sinchis hicieron todo lo que querían, como violar a las mujeres, los bañaban a los borrachitos a cualquier hora de la noche, hacían correr calatos a personas desobedientes, los masacraban, quitaban

⁷⁵ CVR, 2003, *op. cit.*, p. 66.

⁷⁶ Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), (en línea).

⁷⁷ Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH), 2021, (en línea).

⁷⁸ Asociación SER, 2005, *op. cit.*, p. 83.

⁷⁹ *Ibid*, p. 88.

sus pertenencias, hasta robaban animales, a las personas nos trataban como a perros, cualquier hora nos reunía, etc. (seudónimo El dolor).⁸⁰

4. Después de tanto masacre y matanza y otros, nos llega destacamento policial en Sacsamarca y en Huanca Sancos una base militar [...] Entonces también hemos estado golpeados, a las mujeres violaban y hemos pasado total desastre (seudónimo El caminante).⁸¹

Al igual que Rita Segato,⁸² encontramos que la violencia sexual no solo ataca y se instala en el cuerpo de la víctima sino en el cuerpo de la comunidad. En estos casos, es desde ese lugar de enunciación que se comunica la violencia sexual. Los hombres de la comunidad narran como la presencia de la policía y las fuerzas armadas, supuso un conjunto de vejaciones y maltratos tanto a hombres como a mujeres. En el caso de las mujeres, ellas fueron víctimas de violencia sexual. En estos relatos, son los hombres quienes la nombran como parte de un conjunto mayor de maltratos de los que fueron víctima hombres y mujeres durante el CAI.

Los hombres mencionan la violencia sexual, pero las mujeres ni siquiera se atreven a mencionarla en los productos de memoria de esta publicación. No obstante, en una entrevista a una escolar de la comunidad, ella nos dijo:

—¿Y ese profesor C. les contaba a ustedes en el colegio (nos referimos al CAI)?

—Sí nos cuenta, él también sabe del terrorismo... elegían a las mujeres más bonitas también dicen otros hombres, policías dicen creo, los que venían malos. A las mujeres más bonitas las buscaban y dice lo violaban. Había en la escuela un libro de eso, pero no sé, una de mis compañeras lo ha escondido y nadie lo encuentra, año pasado.

80 *Ibid.*, p. 94.

81 *Ibid.*, p. 127.

82 Rita Segato, *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.

Parece que las mujeres más jóvenes de la comunidad sí pueden hablar de eso, no lo callan. Pero, al igual que en el caso de los relatos de la publicación, es parte de una historia contada por los hombres, en este caso por un profesor en la escuela. Situación similar se ha encontrado en otros contextos como Guatemala,⁸³ donde la violencia sexual contra las mujeres fue reportada, inicialmente, por los hombres. Según las investigaciones de Crosby y Lykes,⁸⁴ las mujeres requieren de un proceso mayor para colocar el tema en lo público. Las razones son la vergüenza —propia, de sus familias y comunidades—, y la impunidad frente a las denuncias. Adicionalmente, en el Perú las barreras de acceso generadas por el idioma, dejan fuera a las mujeres indígenas de los sistemas de justicia formales. Todo lo cual refuerza la invisibilización de la violencia sexual en los productos de memoria de las mujeres. Es decir, se trata de una memoria que no es reconocida ni por ellas mismas.

La violencia sexual es una expresión de poder y control de hombres sobre mujeres, donde el cuerpo de la mujer es usado principalmente como objeto de dominación y “conquista”. La violencia sexual contra mujeres indígenas no se reduce a la época del CAI, es parte de la historia, se da antes, durante y después; trasciende periodos históricos específicos. Se inscribe en una historia de violencias que se repite y se sigue reproduciendo desde el proceso de colonización. Es esa vigencia la que la convierte en una experiencia amenazante. La misma joven entrevistada, nos habla desde el presente y nos cuenta:

—¿Cómo las molestan en la escuela?

— Les molesta... les tocan a las chicas, pero a mí no me gusta y yo no me dejo tocar. Algunas sí normal, y no debe ser así... es molesto defenderse todo el día [...]. Además, cuando hay fiestas en la comunidad, vienen chicos de los anexos y un día la van a violar porque se queda bailando y conversando con ellos [se refiere a una amiga de su escuela].

83 Crosby y Lykes, 2011, *op. cit.*, p. 461.

84 *Ibid.*, pp. 461-462.

La violencia sexual, no es una experiencia instalada en el pasado, sino que es un presente que amenaza. En esta cita, se evidencia la objetivación del cuerpo de la mujer: "... les tocan a las chicas", se produce una apropiación del cuerpo de la mujer por los hombres. Ella tiene que "defenderse" ante la amenaza de *invasión* y dominio, vivir en una amenaza permanente por el solo hecho de ser mujer. Adicionalmente, se explica que la exposición en el espacio público "...se queda bailando y conversando con ellos", se convierte en un factor de riesgo y la convierte en una potencial víctima, si las mujeres se exponen son propensas a ser violadas o es más, se permite la violación. Como señala Segato: "[...] la violación se percibe como un acto disciplinador y vengador contra una mujer [...]".⁸⁵ Es decir, si las mujeres salen de su lugar —asociado a lo privado y doméstico— y se exponen en el espacio público, pueden y deben ser "castigadas".

Estas citas nos evidencian como la violencia sexual estuvo latente en el CAI; pero también en el presente, las mujeres no puedan hablar del tema y lo han sacado de la memoria. Pero existe, solo que está silenciado e invisibilizado.

Productos de memoria: ¿Y dónde están las mujeres?

En una sociedad poscolonial, como la nuestra y muchas otras de Latinoamérica, la situación precaria de las mujeres se enmarca en relaciones de poder, de larga data, entremezcladas con jerarquías étnicas y raciales.⁸⁶ En ese tramado histórico, la mujer indígena ha ocupado una posición extrema de inferioridad que se explica, no solamente, por las jerarquías tradicionales de lo masculino sobre lo femenino, lo público sobre lo privado, lo racional sobre lo afectivo, sino también por específicas relaciones de subordinación de estas mujeres —indias, quechua hablantes, iletradas y pobres— frente al control

⁸⁵ Segato, *op. cit.*, p. 31.

⁸⁶ Florencia Babb, *Women's Place in the Andes. Engaging Decolonial Feminist Anthropology*, Berkeley, California, University of California Press, 2018, p. 52.

masculino y el poder estatal. Además, a partir del trabajo de la CVR, se evidencia que el CAI fue posible por la presencia de patrones históricos de exclusión y discriminación presentes en nuestra sociedad. Se trata de herencias pasadas coloniales que configuran la violencia y ofrecen un sentido a la experiencia pasada, presente y futura.⁸⁷

Como hemos señalado, en 2004, en el marco de las actividades que se realizaron como parte del II Homenaje a las víctimas de la violencia política, organizado por algunos líderes de la comunidad de Sacsamarca, con el apoyo de algunas ONGs,⁸⁸ se organizó un concurso por la memoria. Se trata de un conjunto de dibujos, poemas, canciones y relatos elaborados por hombres y mujeres de la comunidad. Este concurso tuvo como antecedentes otros realizados en Ayacucho y Huancavelica.⁸⁹ La diferencia central radica en la organización y convocatoria, a diferencia de sus antecesores, en este concurso son los líderes de la comunidad quienes convocaron, contando con el apoyo de la ONG Asociación SER para la publicación de los materiales. Se trató de una convocatoria amplia a todos los actores de la comunidad, incluyendo niños y niñas.⁹⁰ El objetivo del concurso fue recuperar y valorar la memoria del CAI en la comunidad de Sacsamarca.

Posteriormente se compiló dicho material en una publicación.⁹¹ Cabe señalar, que en ese texto se publicaron todos

87 En contextos similares en América Latina como Guatemala, Alison Crosby y M. Brinton Lykes, encuentran que la situación de afectación de las mujeres indígenas durante la guerra se asienta en estructuras históricas coloniales de poder y exclusión contra las mujeres indias, “Mayan women survivors speak: The gendered relations of truth-telling in poswar Guatemala” en *International journal of transitional justice*, vol. 5, 2011, pp. 456-476.

88 Para un análisis del I y II Homenaje en Sacsamarca véase Caro, 2018, *op. cit.*

89 Colectivo Yuyarisun, “Rescate por la Memoria. Primer concurso de arte en dibujo pintado, canto, historieta y poesía”, Lima, 2004; Asociación SER, “Rescate por la Memoria, Ayacucho: canción, poesía, narración, historieta, fotografía, ensayo y dibujo pintado”, Lima, Asociación SER, 2004. Para conocer el análisis de estos materiales véase Cynthia Milton, “Imágenes de la verdad: rescatar las memorias del conflicto interno peruano a través del arte testimonial” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia Milton (ed), Lima, IEP, 2018, pp. 53-93.

90 Como se señala en las bases, los concursos previos eran solo para mayores de edad.

91 En la presentación de la publicación se plantea que “Los trabajos aquí presen-

los productos presentados por decisión del jurado,⁹² ya que el objetivo no era la valoración estética sino la testimonial y política.⁹³ En ese sentido, estos productos de memoria tienen un valor no solo artístico sino testimonial,⁹⁴ ya que contribuyen a la construcción de una narrativa sobre el CAI. En un país colonial, centralista y desigual ha sido difícil construir una sola narrativa sobre el CAI, por eso existen muchas memorias locales —oficiales y paralelas— algunas de las cuales, dialogan con una memoria nacional y otras se mantienen en disputa o son ignoradas.⁹⁵ Además, estos productos buscan generar empatía con los otros, con el espectador, el objetivo es no solo dar a conocer la experiencia de afectación y sufrimiento, sino generar compasión —que parte de la identificación con el que sufre— y promover acción.⁹⁶

Al respecto Cynthia Milton, a partir del análisis de los primeros concursos, señala: “En sus obras, los participantes dan fe de aquello de lo que fueron testigos directamente y de cómo sus vidas y comunidades han cambiado desde entonces, y estas memorias son estructuradas en narrativas artísticas”.⁹⁷ El énfasis en lo testimonial es evidente en el conjunto de estos productos.

tados en diversos formatos configuran el testimonio directo de la población”, Asociación SER, 2005, *op. cit.*, p. 5. Para una mayor comprensión entre testimonio y memoria en mujeres de grupos marginales, véase Silvia Soriano Hernández, “El correlato en la narración: mujeres y luchas sociales” en *América globalizada. Reinterpretaciones de las relaciones de género, desafíos y alternativas* de Virginia Ávila García y Paola Suárez Ávila (eds), México, FFyL-UNAM/Ediciones Eón, 2017.

92 Entrevista a Ricardo Caro (2020), ex miembro de la Asociación SER y responsable del concurso del 2004.

93 María Eugenia Ulfe, señala la función política en el arte de los retablos en el artículo “Narrando historias, representando memorias: retablos y violencia en el Perú” en *El arte desde el pasado fracturado peruano* de Cynthia Milton (ed), Lima, IEP, 2018, p. 127.

94 Milton, *op. cit.* habla de arte testimonial. p. 56.

95 Anelí Villa Avendaño, “El testimonio en la reconstrucción histórica de la guerra contrainsurgente de Guatemala desde la perspectiva de la esperanza” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018, p. 55.

96 Iain Wilkinson, “Compassion: Conflicted social feeling and the calling to care” en *Emotions, Everyday Life and Sociology* de Michael Hviid Jacobsen (ed), London, Routledge, 2018, p. 57.

97 Milton, 2018, *op. cit.*, p. 61.

La publicación en cuestión contiene un total de 115 productos de memoria, de los cuales solo 21 fueron realizados por mujeres. Es decir, las mujeres participaron menos, se sintieron menos convocadas, por ende, sus historias no están presentes, fueron excluidas. La invisibilización de las memorias de las mujeres en la construcción de la historia local así como en la memoria “oficial” de la comunidad es evidente.⁹⁸ Situación similar observamos en las luchas posteriores de la comunidad, por ejemplo en la conformación de la comisión que viaja a Lima para presentar la propuesta de reconocimiento de la comunidad ante las autoridades. Solo una de las integrantes de dicha comisión es una mujer, quien es parte de la directiva de la “Asociación de Familiares Afectados por la Violencia Política”. Si bien, ella es parte de la comisión, sigue invisibilizada. Su testimonio es contundente:

En ese primerito, primerito hemos ido a Lima (T-Ajá). Le he dicho a don T.: “Don T., vamos a coordinar qué cosa vamos a hablar, tú que cosa vas a hablar, yo que cosa va a hablar”. Pero, no me ha contestado nada. Nada me ha contestado. Y no he hablado nadita. Ellos no más hablaban cuando iban. Ellos no más participaban cuando íbamos. Y no me decían: “Señora, tú también si quiera una palabra habla”. Siquiera nada. (T-Ellos no más hablaban). Ellos no más.

En esta cita, observamos que ella, si bien es parte de la comisión y tiene una representación política,⁹⁹ sigue siendo ignora-

98 También podríamos hablar de “memorias subterráneas”, como señala Michael Pollak, *Memoria, olvido, silencio*, Argentina, Ediciones al Margen, 2006, p. 24.

99 Las mujeres en el contexto del CAI y pos CAI han asumido un rol político y una presencia en la esfera pública. Han participado activamente en los procesos de inscripción en el RUV, en la exigencia de justicia y reparación, así como en la formación de organizaciones de afectadas, desplazadas y familiares de víctimas del CAI, quizás la más conocida por su impacto local y nacional es la Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú (ANFASEP), fundada en 1983 y vigente hasta la actualidad. Organización que ha activado el museo de la memoria en la ciudad de Huamanga y tiene un rol protagónico en los procesos actuales de exhumaciones, búsqueda de desaparecidos y ejecución de las reparaciones individuales y colectivas en sus comunidades.

da por los múltiples sistemas de opresión, que se expresan en el pacto patriarcal. En este caso, ni los demás miembros –hombres– de la comisión la consideran, ni los actores políticos con los cuales interactúa. Ella es capaz de reclamar un lugar para su voz, pero no obtiene respuesta, es ignorada. La voz –también la memoria– de las mujeres de Sacsamarca es anulada en este proceso de búsqueda de reconocimiento, los hombres se atribuyen la historia y memoria de la comunidad. En este punto, retomamos lo planteado por Silvia Soriano Hernández y Mariana López de la Vega,¹⁰⁰ quienes señalan que la memoria se vuelve política cuando se vuelve testimonio, al no dejarla hablar, excluyeron su testimonio, su memoria y su ser político.

Específicamente, podemos señalar que las mujeres se sienten en menor medida convocadas por el concurso. Como en la cita anterior, esto nos puede indicar que las memorias de las mujeres se invisibilizan –terminan siendo paralelas–. No obstante, a diferencia de ello, en los últimos años encontramos una mayor participación de las mujeres sacsamarquinas en puestos de gobierno local y comunal.¹⁰¹

En general, un análisis de los productos publicados en este libro, nos evidencia que comuneros y comuneras de la comunidad, jóvenes, niños y niñas se sienten convocados por el concurso, tienen la posibilidad de recordar y construir productos de memoria. Podemos señalar, un interés por dar cuenta de los recuerdos y las vivencias de quienes vivieron el CAI, mientras que en el caso de los más jóvenes, podría ser una lucha contra el olvido. El olvido no es lo opuesto a la memoria, el olvido y la memoria se entrecruzan, ya que el trabajo del tiempo lo permite.¹⁰² Los dibujos, poemas, canciones y relatos

100 En “El testimonio de mujeres guatemaltecas como espacio donde la lucha germina” en *Política y Cultura*, ene-jun, 2019, núm. 51, pp. 33-34.

101 Alicia Noa, *Participación comunitaria de mujeres en una comunidad rural de Ayacucho*, tesis de maestría, PUCP, 2018, (en línea).

102 Veena Das propone la noción del trabajo del tiempo: “El tiempo no es algo puramente representado, sino es un agente que ‘trabaja’ en las relaciones –permitiendo que se reinterpreten, se reescriban, a veces se sobre escriban– mientras los diferentes actores luchan por buscar autoría de sus historias en las que las colectividades son creadas y re-creadas”, *Life and words. Violence*

son narrativas de las vivencias personales y colectivas de los y las participantes que nos permiten aproximarnos a las memorias de la violencia y del dolor de la comunidad que evidencian un trabajo de la memoria.

Ideas finales

El CAI se configura por su densidad como un episodio y momento clave desde el cual se reactivan y actualizan otras historias de exclusión, discriminación y violencia afectando la subjetividad, permeando la visión de futuro, así como la manera de situarse frente al Estado y al país. Las huellas del sufrimiento social aparecen en los cuerpos, en el lenguaje y en las memorias de las mujeres.

Existen varias memorias, la CVR no es para las comunidades la memoria oficial ni mucho menos, tampoco lo es para la mayoría de la población en el Perú, sigue siendo una narrativa en conflicto. En la comunidad de Sacsamarca, Ayacucho existe una élite local muy fuerte y de relatos potentes que se constituyen en aquello que denominamos memoria “oficial”. La memoria oficial y local permite a las sociedades contar con una narrativa que las cohesiona porque es coherente y compartida. No obstante, en ocasiones, esa memoria deja fuera otras memorias que son invisibilizadas y negadas. Pareciera, que es el caso de las mujeres sacsamarquinas, cuyos relatos no son considerados. La memoria calificada aquí como “paralela”, al ser ignorada por la construcción “oficial” de la memoria local, es también fuente de sufrimiento social. A pesar de ello, las mujeres logran transmitir sus relatos e historias por otras vías, ya que existen diversas formas de representar la memoria: los sitios de la memoria, los objetos de memoria, los rituales, el arte, la artesanía, la música, etc.

Cada persona que experimentó el CAI tiene una historia por narrar y, por lo tanto, una memoria por compartir. Sin

embargo, como hemos visto, esta igualdad hipotética es falsa porque no todos los relatos son escuchados e incorporados en las narraciones hegemónicas; ni todas las memorias son legítimas, puesto que a ojos del poder estatal o local no tienen el mismo valor. Esta exclusión simbólica impide una cabal reconciliación y ratifica la lógica patriarcal que se arroga la representatividad de los acontecimientos y conflictos en el espacio público. Veena Das,¹⁰³ señala que los relatos y las narrativas deben no solo dar cuenta descriptivamente de lo que pasó, sino que deben contribuir a reinstalar a la víctima en su contexto social. Como vemos, esto no se ha dado en el caso de las mujeres sacasamarquinas. Ellas no sienten que estas experiencias sean validadas ni reconocidas, ni siquiera son escuchadas, por lo tanto, no son parte de la memoria –percibida simultáneamente como un proceso social y una acción individual–.

A partir del análisis de estos productos de memoria y las entrevistas a las mujeres de la comunidad, observamos dos tipos de memorias paralelas. La primera asociada a la búsqueda de personas desaparecidas, incluyendo los procesos de búsqueda y los rituales implicados. La segunda, asociada a la negación de la violencia sexual. En ambos casos, vemos que el dolor tiene un sentido en la configuración de la memoria de las mujeres. El dolor genera un cambio en los cuerpos, Ahmed plantea que el dolor se vincula con la forma con la que nos ubicamos en el mundo y con la relación que establecemos con los otros objetos que nos rodean.¹⁰⁴ Por eso el dolor se coloca en la tierra, en los cerros, en el sol, etc. El dolor se expulsa en la memoria de las mujeres, se expresa en el plano de la intersubjetividad, del cuerpo, de los sentidos y se aleja de lo racional y se ubica en lo social. Este es el punto de encuentro con el “sufrimiento social”. El sufrimiento es una experiencia social y por ende relacional. Si bien el dolor tiene una dimen-

103 *Op. cit.*, pp. 293-294.

104 Ahmed, *op. cit.*, el dolor, como señala la autora, no corresponde solo a un malestar físico, sino que nos remite a la construcción de los cuerpos y sus fronteras, porque el énfasis no está en lo que genera el dolor sino en lo que hace a los cuerpos. p. 51.

sión subjetiva hay otra dimensión social y colectiva —explícita o implícitamente—, que a veces, es más importante.¹⁰⁵ Entonces, el sufrimiento social explica como los eventos violentos y disruptivos se historizan y se institucionalizan con otras violencias, generando un impacto en la historia de la comunidad y en la memoria de las mujeres.¹⁰⁶

Por lo dicho, es clave reconocer las diversas maneras de comunicar el dolor por parte de las mujeres andinas,¹⁰⁷ reconociendo los marcos culturales y sociales. En este caso, a partir de sus valores, normas y tradiciones, elaboran formas propias de comprender el dolor, así como maneras de enfrentarlo. Colocar el dolor en el espacio público favorece su reconocimiento y por ende su reparación, ahí radica el imperativo de no dejar las memorias paralelas producto de la violencia en el ámbito privado. Estas memorias tienen una fuerza que nos interpelan, no solo por el dolor sino por la acción transformadora.

105 Das, 2007, *op. cit.*, p. 294.

106 Mariana López de la Vega señala que “la constitución de las memorias ha sido un proceso de recuperación y revalorización de las luchas comunitarias, las cuales no están exentas de contradicciones y enfrentamientos entre la misma comunidad, pues al hilar las memorias se abren heridas muy profundas”, p. 231. “Memorias de cuidado y sanación comunitaria en Guatemala posconflicto. Voces de mujeres” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018.

107 Theidon, 2015, *op. cit.*, encuentra que el cuerpo es el lugar desde donde se expresa el dolor, p. 68.

Fuentes consultadas

- Ahmed, Sara, *La política cultural de las emociones*, México, CIEG-UNAM, 2017.
- ANFASEP, *Museo de la Memoria “Para que no se repita” de la ANFASEP. Guía para el recorrido*, Lima, Idehpucp/DARS/UNMSM/ANFASEP, 2020.
- Asociación Servicios Educativos Rurales (SER), *Rescate por la memoria Sacsamarca. Trabajos presentados en el II Homenaje a las víctimas de la violencia política*, mayo 2004, Lima, Asociación SER, 2005.
- Babb, Florencia, *Women’s place in the Andes. Engaging decolonial feminist anthropology*, Berkeley, University of California Press, 2018.
- Belay, Raynald, Jorge Bracamonte, Carlos Iván Degregori y Jean Joinville Vacher (eds), *Memorias en conflicto. Aspectos de la violencia política contemporánea*, Lima, Embajada de Francia/ Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú/IEP/IFEA, 2004.
- Boesten, Jelke, *Violencia sexual en la guerra y en la paz. Género, poder y justicia posconflicto en el Perú*, Lima, Biblioteca Nacional del Perú, 2016.
- Bonino, Luis, “Masculinidad hegemónica e identidad masculina” en *Dossiers feministes*, núm. 6, 2002, pp. 7-35. Tomado de www.raco.cat/index.php/DossiersFeministes/article/view/102434.
- Boonzaier, Floretta y Taryn van Niekerk, “Introducing decolonial feminist community psychology” en Floretta Boonzaier y Taryn van Niekerk (eds), *Decolonial feminist community psychology*, Switzerland, Springer, 2019, pp. 1-10.
- Callirgos, Juan Carlos, *Sobre héroes y batallas. Los caminos de la identidad masculina*, Lima, Perú, Escuela Para el Desarrollo, 1998.
- Cárdenas, Nora, Mercedes Crisóstomo, Eloy Neyra, Diana Portal, Silvia Ruiz y Tesania Velázquez, *Noticias, remesas y recados de Manta Huancavelica*, Lima, DEMUS, 2005.
- Caro, Ricardo, “Los caminos de la Conmemoración en Sacsamarca” en Cynthia Milton (ed), *El arte desde el pasado fracturado peruano*, Lima, IEP, 2018, pp. 205-206.
- Centro de Documentación e Investigación del Lugar de la Memoria, la Tolerancia y la Inclusión Social (LUM), tomado de lum.cultura.pe/cdi/busqueda.
- Comisión de la Verdad y Reconciliación (CVR), *Informe final*, Lima, CVR, 2003.
- Crisóstomo, Mercedes, *Violencia contra las mujeres rurales: una etnografía del Estado peruano*, Lima, Departamento de Ciencias Sociales-PUCP, 2016.

- Crosby, Alison y M. Brinton Lykes, “Mayan women survivors speak: the gendered relations of truth-telling in postwar Guatemala” en *International journal of transitional justice*, vol. 5, 2011, pp. 456-476.
- Das, Veena, *Life and words. Violence and the descent into the ordinary*, Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 2007.
- DARS, *Memoria institucional 2009-2018*, Lima, DARS, 2019.
- Del Pino, Ponciano y Carolina Yezer (eds), *Las formas de recuerdo. Etnografías de la violencia política en el Perú*, Lima, IEP/IFEA, 2013.
- Dobles, Ignacio, *Memorias del dolor. Consideraciones acerca de las Comisiones de la Verdad en América Latina*, San José de Costa Rica, Editorial Arlekin, 2009.
- Ejército del Perú, *En honor a la verdad: versión del ejército sobre su participación en la defensa del sistema democrático contra las organizaciones terroristas*, Lima, Gráfica Cánepa, 2010.
- Equipo Peruano de Antropología Forense, *De víctimas a ciudadano: Memorias de la violencia política en comunidades de la Cuenca del río Pampas*, Lima, EPAF, 2012.
- Escribens, Paula, *Proyecto de vida de mujeres víctimas de violencia sexual en conflicto armado interno*, Lima, DEMUS, 2012.
- Eskenazi, Jael, Lucía Mercado e Ismael Muñoz, “Agencia, conflicto y desarrollo humano en Ayacucho: el caso de Sacsamarca pos Sendero Luminoso” en *Debates en sociología*, núm. 40, 2015, pp. 93-126.
- Espinosa, Agustín, Darío Páez, Tesania Velázquez, Rosa María Cueto, Evelyn Seminario, Salvador Sandoval, Félix Reátegui, e Iris Jave, “Between remembering and forgetting the years of political violence: psychosocial impact of the Truth and Reconciliation Commission in Peru” en *Political psychology*, vol. 38, núm. 5, 2017, pp. 849-866. Tomado de doi.org/10.1111/pops.12364.
- Espinoza, Juan Miguel (ed), *Historia de la comunidad campesina de Sacsamarca. Diálogo, memoria y reconocimiento*, Lima, Dirección Académica de Responsabilidad Social de la PUCP, 2018.
- González, Olga, *Unveiling secrets of war in the Peruvian Andes*, Chicago, The University of Chicago Press, 2011.
- Gorriti, Gustavo, *La batalla*, Lima, Planeta, 2019.
- Guerrero, Ana María, *Lo inescuchable. Reflexiones sobre prácticas en salud mental a partir de la violencia sexual durante el conflicto armado interno*, Lima, CEP/Instituto Bartolomé de las Casas/Universidad Antonio Ruiz de Montoya, 2014.

- Halbwachs, Maurice, “Memoria colectiva y memoria histórica”, traducción de un fragmento del capítulo II. *La mémoire collective*, París, PUF, 1968, en *Reis*, vol. 69, núm. 95, pp. 209-219.
- Henríquez, Narda, “Vida cotidiana en tiempos de guerra y de reparaciones en el Perú” en *Contextualizaciones latinoamericanas*, vol. 6, núm. 11, 2014, pp. 1-13.
- Hernández, Zoila, *Tiempo de violencia. Resiliencia en el mundo andino. Violencia política a mujeres de Secclla (1980-200)*, Lima, Instituto Ecológico para el Desarrollo, 2013.
- Instituto Nacional de Estadística e Informática, *Censos Nacionales 2017: XII de Población, VII de Vivienda y III de Comunidades Indígenas*, t. I, Lima, INEI, 2018.
- Jave, Iris (coord), *Entre el estigma y el silencio: memoria de la violencia entre estudiantes de la UNMSM y UNSCH*, Lima/IDEHPUCP/Konrad Adenauer Stiftung, 2014.
- Jelin, Elizabeth, *Los trabajos de la memoria*, Lima, IEP, 2012.
- Jiménez, Edilberto, *Chungui: violencia y trazos de memoria*, Lima, IEP, COMISEDH/DEED, 2009.
- Juárez, Juana, Salvador Arciga y Jorge Mendoza, “Noción y elementos de la memoria colectiva” en *Memoria Colectiva. Procesos Psicosociales* de Juana Juárez, Salvador Arciga y Jorge Mendoza (coords), México, UAM/Miguel Ángel Porrúa, 2012.
- Kaufman, Susana, “Memorias de la violencia” en *Memoria histórica y cultura de paz: experiencias en América Latina* de Ministerio de la Mujer y Desarrollo Social (MIMDES)/InWent DED (eds), Lima, MIMDES, InWent DED, 2006, pp. 14-15.
- Kirk, Robin, *Grabado en piedra. Las mujeres de Sendero Luminoso*, Lima, IEP, 1993.
- Kleinman, Arthur, Veena Das y Margaret Lock, “Introduction” en *Social suffering* de Arthur Kleinman, Veena Das, y Margaret Lock (eds), Berkeley and Los Angeles, University of California Press, 1997.
- Koc, Nathalie, Mariano Aronés y Nory Córdor, *Violencia política en la provincia de Huancasancos: los casos de Lucanamarca, Sancos y Sacsamarca*, Lima, CVR, Área de Esclarecimiento de Hechos. Estudios en Profundidad Sede sur-central Ayacucho, 2002.
- López de la Vega, Mariana, “Memorias de cuidado y sanación comunitaria en Guatemala posconflicto. Voces de mujeres” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018.

- Mendoza, Brenny, *Ensayos de crítica feminista en nuestra América*, México, Herder, 2014.
- Milton, Cynthia (ed), *El arte desde el pasado fracturado peruano*, Lima, IEP, 2018.
- Ministerio de Justicia y Derechos Humanos (MINJUSDH), 2021, tomado de www.ruv.gob.pe/CifrasRUV.pdf.
- Murri, María Lourdes, “La construcción de la memoria en América Latina. Las memorias en pugna en el Perú pos conflicto armado interno” en *Revista electrónica de estudios latinoamericanos*, vol. 17, núm. 65, 2018, pp. 15-36.
- Noa, Alicia, *Participación comunitaria de mujeres en una comunidad rural de Ayacucho*, tesis de maestría, repositorio digital de tesis y trabajos de investigación-PUCP, 2018. Tomado de hdl.handle.net/20.500.12404/13598.
- Pollak, Michael, *Memoria, olvido, silencio*, Argentina, Ediciones al Margen, 2006.
- Reátegui, Félix, *Los sitios de la memoria. Procesos sociales de la conmemoración en el Perú*, Lima, Idehpucp/Konrad Adenauer Stiftung, 2010, pp. 14-15.
- Ricoeur, Paul, *La memoria, la historia, el olvido*, Buenos Aires, FCE, 2004.
- Ritter, Jonathan, “La ‘voz de las víctimas’: canciones testimoniales en la región rural de Ayacucho” en Cynthia Milton (ed), *El arte desde el pasado fracturado peruano*. Lima, IEP, 2018.
- Rivera-Holguin, Miryam, Tesania Velázquez, Elba Custodio y Jozef Corveleyn, “Improving community mental health services for people affected by political violence in Ayacucho, Perú” en *Journal of prevention & Intervention in the community*, vol. 46, núm. 1, 2018, pp. 100-112, tomado de doi.org/10.1080/10852352.2018.1386352.
- Ruiz Bravo, Patricia, *Sub-versiones masculinas. Imágenes del varón en la narrativa joven*, Lima, Flora Tristán, 2001.
- Ruiz Bravo, Patricia, *Identidades femeninas y propuestas de desarrollo en el medio rural peruano*, tesis de doctorado, Bélgica, Universidad Louvain La Neuve, 2003.
- Sagástegui, Carla, “De cuando el cuerpo comunal de Sacsamarca inscribe su territorio” en *Cuadernos de responsabilidad social universitaria Sacsamarca. Deontología y lingüística y literatura 2015, 2016, 2017*, Lima, DARS, 2019, pp. 30-33.
- Saona, Margarita, *Los mecanismos de la memoria. Recordar la violencia en el Perú*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2017.
- Sastre, Camila, “De Museo a Lugar; de Yuyanpaq al LUM. Las idas

- y vueltas del Lugar de la Memoria de Lima. Historia, debates y museografía” en *Clepsidra. Revista interdisciplinaria de estudios sobre memoria*, vol. 7, núm. 13, 2020, pp. 138-157.
- Segato, Rita, “Género y colonialidad: En busca de claves de lectura y de un vocabulario estratégico descolonial” en *Feminismos y poscolonialidad. Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* de Karina Bidaseca y Vanesa Vázquez (eds), Buenos Aires, Ediciones Godot, 2011.
- , *La Guerra contra las mujeres*, Buenos Aires, Prometeo Libros, 2018.
- , *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*, Buenos Aires, Universidad Nacional de Quilmes, 2003.
- Soriano, Silvia, “Los cauces de la memoria en una sociedad violenta” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018.
- Soriano Hernández, Silvia y Mariana López de la Vega, “El testimonio de mujeres guatemaltecas como espacio donde la lucha germina” en *Política y Cultura*, ene-jun, 2019, núm. 51, pp. 33-34.
- Suarez, Eliana, “Recognizing suffering or resistance? Honoring the courage of indigenous quechua women in pos conflict Ayacucho, Peru” en *Stability: International journal of security & Development*, vol. 2, núm. 2, 2013, pp. 1-6.
- Theidon, Kimberly, “Hidden in plain sight. Children born of wartime sexual violence” en *Current Anthropology*, vol. 56, suppl. 12, 2015.
- Ulfe, Maria Eugenia, *Cajones de la memoria. La historia reciente del Perú a través de los retablos andinos*, Lima, Fondo Editorial PUCP, 2011.
- , “¿Cultura de paz? Tres aproximaciones”, ponencia presentada en el Congreso Internacional de LASA, San Juan Puerto Rico, 27-30 de mayo de 2015, Cuadernos de trabajo núm. 24, Lima, Departamento de Ciencias Sociales-PUCP, 2015.
- Villa Avendaño, Anelí, “El testimonio en la reconstrucción histórica de la guerra contrainsurgente de Guatemala desde la perspectiva de la esperanza” en *Guatemala en la memoria* de Silvia Soriano (coord), México, CIALC-UNAM, 2018.
- Wilkinson, Iain, “Compassion: Conflicted social feeling and the calling to care” en *Emotions, Everyday Life and Sociology* de Michael Hviid Jacobsen (ed), London, Routledge, 2018.

La fortaleza del campesinado colombiano: acercamientos y desafíos

Daniella Trujillo Ospina

Colombia es un país donde históricamente ha brotado una sociedad rural en movimiento. En este caso, las siguientes reflexiones intentan ahondar sobre las múltiples y desafiantes configuraciones en las que se ha erigido la existencia de los y las campesinas que habitan el campo colombiano. A través de un breve recuento que ilustra la trayectoria del campesinado colombiano, pretendo demarcar los momentos más significativos que ha enfrentado como sujeto histórico del mundo rural; poniendo de relieve las fuertes represiones y estigmatizaciones de las que ha sido objeto esta población, así como la tonalidad y transformación de sus luchas y exigencias en un camino de ardua movilización comunitaria.

El campesinado: sujeto histórico del mundo rural colombiano

Resulta problemático para un país eminentemente rural como Colombia, no reconocer hasta el momento el conjunto de facultades organizativas y políticas, como también las subjetividades y conocimientos propios de su población campesina en el plano jurídico, político y cultural. A pesar de los grandes despliegues de fuerza política y social configurados en significativas jornadas de movilización y lucha campesina, así como de procesos de construcción y planificación territorial, ha sido evidente la marginalización, invisibilización y desconocimiento histórico del campesinado colombiano como productor de vida, sujeto cultural y agente político por parte de la sociedad y el Estado colombiano.¹

¹ Darío Fajardo, *Las guerras de la agricultura colombiana 1980-2010*, Bogotá, Instituto para una Sociedad y un Derecho Alternativos/ILSA, 2014; Orlando Fals Borda, *Historia de la cuestión agraria en Colombia*, Bogotá, Publicaciones de la Rosca, 1975;

Pese a esta histórica estigmatización y desvalorización del campesinado² es sumamente revelador el reciente y potente *horizonte de aparición* de la cuestión campesina en Colombia, especialmente durante las últimas dos décadas.³ El arduo esfuerzo organizativo generado por diversos movimientos y organizaciones campesinas del país, las insistentes exigencias por establecer diálogos directos y espacios concretos de negociación con diferentes instancias del gobierno, junto con los valiosos procesos de formación política y las alianzas estratégicas instauradas con entidades académicas, han sido todos elementos movilizadores y constitutivos de un nuevo *acontecer de lo campesino*. Podríamos entender, al igual que Bartra,⁴ que estaríamos hablando de un “embarneado sujeto social que se ha ganado a pulso su lugar en la historia”,⁵ y que no puede ser definido solamente por las carencias e injusticias sociales que lo han aquejado, sino también por su capacidad de movilización y acción para rebasar tales injusticias.⁶

Para el caso colombiano el significado de ser campesino(a) ha ido transformándose con el tiempo, de tal forma que han emergido diversos usos y categorías bajo las cuales se ha nombrado, clasificado y encasillado históricamente a este sujeto social. Esto a la vez manifiesta que la designación de

Diana Isabel Güiza, Ana Jimena Bautista, Ana María Malagón y Rodrigo Uprimny, *La constitución del campesinado: luchas por reconocimiento y redistribución en el campo jurídico*, Bogotá, Ed. Dejusticia, 2020; Odile Hoffmann, “Divergencias construidas, convergencias por construir. Identidad, territorio y gobierno en la ruralidad colombiana” en *Revista colombiana de antropología*, vol. 52, núm. 1, 2016, pp. 17-39; Yenly Méndez, *Derecho a la tierra y al territorio, justicia y Zonas de Reserva Campesina: el caso del Valle del río Cimitarra*, tesis de maestría, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2013; Carlos Salgado, “Procesos de desvalorización del campesinado y anti-democracia en el campo colombiano” en *El campesino colombiano: entre el protagonismo económico y el desconocimiento de la sociedad* de Jaime Forero (ed), Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010; Maite Yie, *¡Vea, los campesinos aquí estamos! Etnografía de la (re)aparición del campesinado como sujeto político en los Andes nariñenses colombianos*, tesis de doctorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2018.

2 Carlos Salgado, 2010, *op. cit.*

3 Maite Yie, 2018, *op. cit.*

4 Armando Bartra, “Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado” en *Memoria*, núm. 248, Bolivia, pp. 4-13.

5 *Ibid.*, p. 7.

6 Diana Isabel Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*

“campesino(a)”, “no ha sido ni es la única a través de la cual la población rural se ha hecho legible desde el estado”.⁷ Como observaremos más adelante, varias de las categorías usadas en el transcurso del siglo XX por parte del Estado para definir a estas poblaciones rurales, terminaron por atomizarlas, simplificarlas y diferenciarlas de tal modo que fueron consideradas reiteradamente bajo las políticas públicas como pobres, desplazados, insurgentes, víctimas o simplemente como resto poblacional.⁸ Podremos así reconocer que estas diversas expresiones tomaron forma bajo escenarios de disputas e intereses específicos,⁹ teniendo efectos variables sobre las trayectorias y existencias de esta población en las diferentes regiones que componen la geografía nacional.

Por tanto, es imperativo resaltar que no es posible hacer mención de una condición única y absoluta que defina al campesinado colombiano. Su carácter inacabado y heterogéneo da cuenta de las múltiples y desafiantes configuraciones en las que se ha erigido su existencia a lo largo de geografías y temporalidades específicas. Para estos propósitos, solo puede ilustrarse y realizarse un breve recuento de la trayectoria del campesinado a través de los momentos más significativos que ha enfrentado como sujeto histórico del mundo rural colombiano; dando cuenta de las diferentes formas en que ha sido concebido y denominado, y a su vez, vislumbrando las múltiples articulaciones y desencuentros que han brotado desde agitadas contingencias y desafortunadas contenciones que lo han atravesado.

El devenir del campesinado colombiano

La formación del campesinado colombiano obedece a un proceso económico y social que ocurrió de forma paralela al

⁷ Maite Yie, 2018, *op. cit.*, p. 60.

⁸ *Ibid.*

⁹ Jennifer Devine, Diana Ojeda, Maite Yie, “Formaciones actuales de lo campesino en América Latina: conceptualizaciones, sujetos/as políticos/as y territorios en disputa” en *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, núm. 40, 2020, pp. 3-25.

desarrollo de la estructura del sistema colonial, conformada principalmente bajo figuras como la encomienda,¹⁰ la mita,¹¹ el resguardo¹² y el concierto agrario,¹³ y no tanto en los trabajadores libres, los hacendados y los pequeños propietarios.¹⁴ Con el confluir violento de los heterogéneos grupos raciales, el movimiento colonizador resultó erigiendo una “amalgama” de pobladores fruto de las estructuras jerárquicas y productivas entre indígenas, negros y blancos. Esta “amalgama” de gentes engendró un campesinado mixto localizado en las áreas marginales, el cual generó una fuerte oposición conjunta hacia el modelo hacendario.¹⁵

Tras el advenimiento de los procesos de modernización de los siglos XVIII y XIX, se hicieron evidentes las ventajas económicas que trajo consigo la contratación de mano de obra desvinculada de sus terruños, la cual fuese capaz de adaptarse a las necesidades del mercado y a la estructura productiva del modelo de Estado-nación estructurado por la Europa occidental desde los siglos XVI y XVII. Así pues, para finales del siglo XVIII, en el actual territorio de Colombia, se utilizó el término “labrador” para designar a aquellos sujetos pertenecientes a los espacios rurales que recolectaban, extraían y producían para el mercado interno. Su representación por parte de las élites criollas fue ciertamente negativa, al punto de ser considerados como personas signadas por la pobreza,

10 La encomienda fue un sistema de explotación de la Colonia que se basó en la sujeción de un tributo impuesto a los indios que, en teoría, quedaron libres luego de la expedición de las Leyes de Burgos en 1512.

11 La mita fue un sistema de explotación basado en la sujeción de un tributo impuesto a los indios. Tuvo un mayor apogeo dentro del imperio Inca.

12 El resguardo fue una forma de posesión territorial que fue adjudicada a los indios por parte de la Corona española como estrategia para controlar su fuerza de trabajo y como medida para generar tributos de manera articulada al sistema señorial.

13 Fueron formas de organización de la fuerza indígena impuestas por la Corona española, en las que se establecían jornales y condiciones de tributo específicas que aportaran económicamente al sostenimiento del régimen señorial.

14 José Bejarano, “Campesinado, luchas agrarias e historia social: notas para un balance historiográfico” en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, vol. 11, 1983, pp. 251-304.

15 Orlando Fals Borda, 1975, *op. cit.*

la pereza y con una absoluta incapacidad de cumplir satisfactoriamente con su rol productivo.¹⁶

En gran medida, la extinción de las instituciones coloniales y la posterior “transformación de los dominios de uso colectivo en unidades de propiedad y de dominio exclusivo”,¹⁷ supuso la liberalización de las fuerzas de trabajo y la aceleración de procesos migratorios “campesinos” desde las partes altas de la cordillera de los Andes hacia los valles interandinos y el piedemonte oriental.¹⁸ Estas etapas de poblamiento y “colonización” de nuevos territorios condujeron a la ampliación de la frontera agrícola, elemento que desde ese entonces será constitutivo de una sociedad rural en movimiento y tendrá presencia en todo el proceso de configuración de la nación colombiana.¹⁹ De ahí que se haya comenzado a usar el término “colono” para referirse a aquellos sujetos sin tierras, es decir, individuos que fueron desplazados de sus territorios por causas ligadas a crisis económicas o guerras desatadas, los cuales pasaron a ser ocupantes *de facto* sobre terrenos baldíos, ubicados por lo general en las zonas rurales más periféricas.²⁰ Pese a que la demarcación de colono no supuso una denominación racial, sí funcionó en cierto sentido como tal, ya que “frente al indio y al negro, el colono representaba al blanco, siendo considerado el representante de la sociedad civilizadora”.²¹

16 Natalia Robledo, *Labrar para civilizar y ser civilizado: Representaciones sociales sobre el campo, la agricultura y los agricultores del actual territorio colombiano en el periodo comprendido entre 1780 y 1866*, tesis de doctorado, Bogotá, Universidad de los Andes, 2017.

17 Vladimir Montaña, “Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado” en *Revista colombiana de antropología*, vol. 52, núm. 1, 2016, p. 72.

18 *Ibid.*

19 Carlos Duarte, *(Des)encuentros en lo público. Gobernabilidad y conflictos interétnicos en Colombia*, tesis de doctorado, París, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, 2015; Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), *Las Zonas de Reserva Campesina. Retos y experiencias significativas en su implementación. Aportes para una adecuada aplicación de la Ley 160 de 1994, la Reforma Rural Integral y las directrices voluntarias para la gobernanza responsable de la tenencia*, Bogotá, FAO, ANT, 2019; Catherine Legrand, *Colonización y protesta campesina (1850-1950)*, Bogotá, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1988.

20 Darío Fajardo, *Territorios de la agricultura colombiana*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social, 2009.

21 Margarita Serje, *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, Bo-

Luchas y movilizaciones ligadas con el acceso y la distribución de la tierra

Desde mediados del siglo XIX, con la inserción a los mercados mundiales y la consolidación de una economía de exportación²² en el país, se fueron configurando los primeros proletarios del campo colombiano.²³ Sin embargo, durante la expansión del capitalismo continuaron siendo persistentes las relaciones de fuerza entre hacendados y pobladores rurales, trayendo consigo tensiones y repetidas confrontaciones sociales para inicios del siglo XX. Así pues, la intensificación de los conflictos agrarios entre 1920 y 1930 dio piso a un conglomerado de leyes que estimularon la creación de las primeras figuras territoriales del campesinado avaladas por el Estado, conocidas como “colonias agrícolas”.

El auge del movimiento popular para comienzos de siglo posibilitó innovadores modelos de organización social en la ruralidad, logrando con ello un gran nivel de incidencia en la política nacional. De esta manera se engendraron las primeras formas institucionalizadas de lucha social, muy distantes de aquellas desplegadas en el siglo XIX, la cuales estaban asociadas principalmente al bandolerismo.²⁴ Dicha coyuntura hizo que el vocablo “campesino” se convirtiera en una

categoría mediadora de las relaciones entre el estado y un porcentaje variable de la población rural colombiana, proceso ligado a la formación de los primeros sindicatos, ligas y organizaciones denominadas ‘campesinas’ en el país, y a la posterior implementación de políticas agrarias y sociales dirigidas a la misma.²⁵

gotá, Universidad de los Andes, 2011, citado en Maite Yie, 2018, *op. cit.*, p. 66.

22 Esta economía de exportación se centró primero en la producción de tabaco y luego en la ganadería, la quina, el añil, el caucho, y finalmente el café. Ver: Orlando Fals Borda, 1975, *op. cit.*

23 Darío Fajardo, “La frontera agraria en la construcción de paz” en *¿Qué hacer con el tierrero? Tierra, territorio y paz sostenible* de Francisco Gutiérrez Sanín (ed), Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2017; Orlando Fals Borda, 1975, *op. cit.*

24 Maite Yie, 2018, *op. cit.*

25 *Ibid*, p. 112.

Durante la década de los treinta el término “colono” siguió siendo relevante en los procesos de expansión de la frontera agrícola, teniendo especial importancia dentro de los debates ligados a las condiciones de acceso y distribución de la tierra. Sin embargo, la utilización recurrente de expresiones como “obreros agrícolas”, “aparceros”, “arrendatarios” y “pequeños productores” hizo que finalmente todo éstos se fueran agrupando bajo el concepto de “campesino”, en tanto hacía referencia a los conflictos por la tierra como al tipo de trabajo ejercido en los espacios de producción agraria.²⁶

Para finales de los años cuarenta la población campesina sufrió en gran medida los efectos adversos que tuvo uno de los períodos más cruentos sobre la ruralidad colombiana, conocido como La Violencia (1948-1958). Con la disputa entre liberales y conservadores “la protesta campesina mutó a rebelión armada, en varias regiones y a dos bandos: por un lado, los grupos de autodefensa, guerrilleros y bandoleros (Bejarano, 1983: 284); y, por el otro, los grupos de chulavitas,²⁷ pájaros²⁸ y contrachusmeros²⁹ (Figueroa, 1999)”.³⁰ En lo que respecta a las zonas de autodefensa campesina,³¹ debe precisarse que éstas surgieron como formas autónomas de defensa y protección de comunidades rurales organizadas, localizadas principalmente a lo largo de la cordillera central.³²

El escenario de alta conflictividad y recrudecimiento de la violencia pervivió a lo largo de los años cincuenta, lo cual fue determinante para que el gobierno comenzara a desplegar un discurso incendiario en contra de las poblaciones campe-

26 *Ibid.*

27 Los chulavitas fueron grupos armados ilegales que estuvieron financiados por los gobiernos conservadores del período de La Violencia, haciendo las funciones de policía secreta.

28 Los pájaros fueron grupos armados ilegales vinculados a los caudillos conservadores. Se localizaron principalmente en el departamento del Valle del Cauca.

29 Los contrachusmeros fueron grupos armados ilegales vinculados a los caudillos conservadores. Se localizaron principalmente en el departamento de Antioquia.

30 Diana Isabel Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*, p. 125.

31 Las autodefensas campesinas transitaron a mediados de los años sesenta hacia la forma de guerrillas armadas.

32 FAO, 2019, *op. cit.*

sinas organizadas autónomamente, concibiéndolas desde ese momento como una fuerza insurgente, a todas luces peligrosa para el mantenimiento del orden nacional. Ya en la década de los sesenta, y en medio de un período conocido como el Frente Nacional (1958-1972),³³ empezaron a tomar fuerza las invasiones, tomas y recuperaciones de extensas propiedades improductivas por parte de un amplio número de pobladores campesinos, movilizados por un fuerte descontento ante la inoperatividad de la reforma agraria (Ley 135 de 1961), el respaldo estatal hacia la gran propiedad y el incremento cada vez mayor de pobladores rurales sin tierras.³⁴

Ante los limitados avances agrarios en términos distributivos y teniendo como correlato la intensificación de la movilización campesina en el país, el gobierno de Carlos Lleras Restrepo (1960-1970) promovió la agrupación de campesinos con la finalidad de agenciar un control rural³⁵ bajo la figura de la Asociación Nacional de Usuarios Campesinos (ANUC) (Decreto 755 de 1967). De acuerdo a Rivera Cusicanqui, la ANUC se conformó como una organización de “usuarios al servicio del estado” al tratarse de una contención política hacia el campesinado.³⁶ Mediante el dominio de estos intereses gubernamentales, la ANUC intentó “inscribir a arrendatarios y aparceros para hacerlos propietarios, generar propuestas de crédito supervisado y asociativo, y convertirse en un canal entre los campesinos y el Estado para el fomento y utilización de los servicios que éste brindaba al agro colombiano”.³⁷ En 1971, con el respaldo de la ANUC, tuvo lugar la ola de recuperaciones de tierras más significativa que se haya gestado en la historia agraria del país. Según Fals Borda,³⁸ se dieron alrededor de 600 tomas en latifundios ubicados sobre aproximadamente

33 Este período estuvo caracterizado por la alternancia del poder presidencial entre el partido conservador y el partido liberal.

34 Maite Yie, 2018, *op. cit.*

35 Orlando Fals Borda, 1975, *op. cit.*

36 Silvia Rivera, *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano, el caso de la ANUC*, Bogotá, Cinep, 1982, citado en Maite Yie, 2018, *op. cit.*, p. 98.

37 Unidad para la Atención y la Reparación Integral a las Víctimas, “Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC)” (en línea).

38 Orlando Fals Borda, 1975, *op. cit.*

13 departamentos, las cuales fueron reprimidas violentamente por el gobierno.

Como resultado de estas fuertes represiones y de distanciamientos políticos internos, en 1972 la ANUC terminó escindiéndose bajo dos líneas políticas: la de Sincelejo, siendo un ala independiente del gobierno conformada en su mayoría por campesinos sin tierra; y la de Armenia, convertida en el ala oficialista que estuvo integrada por pequeños y medianos campesinos propietarios.³⁹ Para este mismo año se desplegó uno de los mayores intentos de contra-reforma agraria presenciado en el país, denominado como el “Pacto de Chicoral”, apoyado entonces por sectores ligados a la gran propiedad, partidos tradicionales y representantes de gremios empresariales del sector agropecuario.⁴⁰ Este pacto tuvo como propósitos generales obstaculizar y criminalizar la movilización campesina, bloquear los esfuerzos redistributivos de la reforma agraria de los sesenta y propiciar una estructura productiva basada en el modelo latifundista.⁴¹

Con la introducción del Pacto de Chicoral se facilitó la implantación de un nuevo modelo de desarrollo rural pensado como alternativa a la reforma agraria de la década pasada. Este nuevo modelo de desarrollo se materializó bajo el programa de Desarrollo Rural Integral (DRI), promovido por el Banco Mundial para aumentar la productividad del campo colombiano, el cual se mantuvo hasta muy entrada la década de los noventa.⁴² Mediante la adopción de parámetros de productividad y eficiencia propios de la revolución verde, el campesino(a) empezó a ser primordialmente considerado(a) como “pequeño(a) productor(a)”, el/la cual debía convertirse en “empresario(a) agrícola”, rigiéndose entonces por los ideales de tecnificación y moderni-

39 *Ibid*; Diana Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*; Maite Yie, 2018, *op. cit.*

40 Absalón Machado, *La reforma rural, una deuda social y política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009, citado en FAO, 2019, *op. cit.*

41 FAO, 2019, *op. cit.*; Héctor Mondragón, *Colombia: ¿reforma agraria o mercado de tierras?*, Bogotá, ANUC/Fensuagro/LRAN, 2002.

42 FAO, 2019, *op. cit.*; Maite Yie, 2018, *op. cit.*

zación.⁴³ Esta visión economicista del campesinado consideró imprescindible contabilizar los niveles de ingresos de estos sujetos, produciendo con ello efectos contradictorios sobre la población rural. Un caso ilustrativo fue el Plan Nacional de Alimentación y Nutrición (PAN), el cual empezó a denominar a los/las campesinos(as) bajo la categoría de “pobres rurales”, justificando la imposición de generar mayor productividad en las estructuras agrarias, como también fomentando una estrategia de gobierno basada en la lucha contra la pobreza absoluta.⁴⁴

Durante la década de los ochenta fue notable el liderazgo campesino sostenido en varias regiones rurales que estaban siendo afectadas por el fenómeno de la concentración de la tierra, la violencia, el desplazamiento forzado y la pobreza. Uno de los casos más representativos hace referencia a la región de la Macarena y la ribera del río Caguán, zona de colonización que vivió la arremetida paramilitar y el abandono estatal, la cual fue propuesta por los mismos campesinos como un área potencial para consolidar espacios de estabilización campesina, denominados en ese momento como *reservas campesinas*.⁴⁵ Al constituirse en una de las principales iniciativas de territorialidad campesina, fue posible entablar un diálogo directo con el gobierno para avanzar en la titulación de tierras, la asistencia técnica productiva, la protección de ecosistemas, entre varios aspectos.⁴⁶ Infortunadamente, la ruptura del proceso de paz establecido con las guerrillas durante el gobierno de Belisario Betancur (1982-1986) acabó por menguar e interrumpir los acuerdos alcanzados entre las organizaciones campesinas de la región y el Estado.⁴⁷

43 *Ibid.*

44 *Ibid.*

45 Darío Fajardo, 2017, *op. cit.*

46 FAO, 2019, *op. cit.*

47 Freddy Ordóñez, *Zonas de Reserva Campesina. Elementos introductorios y de debate*. Bogotá, ILSA, 2012.

La década de los noventa: nuevos ordenamientos económicos y políticos

En el transcurso de los años noventa se desplegó un período histórico de cambio social, político y económico en el país. De tal forma, el modelo de apertura económica implantado durante el gobierno de César Gaviria (1990-1994) impactó fuertemente en una población campesina ya empobrecida, estigmatizada socialmente y afectada por el escalamiento del conflicto armado. Además, esta década representó un momento culminante para la movilización popular, más aún cuando tuvo lugar en la esfera pública la *activación política de las identidades étnicas*,⁴⁸ diversificando así la agenda clásica de reclamos que ahora exigían nuevos derechos diferenciales, la transformación de los principios constitucionales y renovados mecanismos de atención institucional. Pues bien, bajo un escenario sin precedentes en donde convergieron diferentes sectores de la sociedad se llevó a cabo la Asamblea Nacional Constituyente (ANC) de 1990, con la finalidad de crear un nuevo documento constitucional en reemplazo de la inoperante Constitución de 1886. Su impulso político se tradujo en la materialización de la Constitución Política (CP) de 1991 y su incorporación del discurso de nación pluriétnica y multicultural, poniendo de manifiesto el reconocimiento de la diferencia cultural como elemento fundante del naciente Estado social de derecho.⁴⁹

Ahora bien, aunque la CP otorgó un reconocimiento político y jurídico a los pueblos y comunidades étnicas del país, de manera contraria relegó al campesinado como sujeto colectivo de derechos mediante la adopción de un esquema diferencial, de carácter asimétrico, que reconoció únicamente a los pueblos indígenas y a las comunidades afrodescendientes.⁵⁰

48 Mauricio Pardo, "Entre la autonomía y la institucionalización: dilemas del movimiento negro colombiano" en *The journal of Latin American anthropology*, vol. 7, núm. 2, 2002, pp. 60-85.

49 Carlos Duarte, 2015, *op. cit.*

50 Odile Hoffmann, 2016, *op. cit.*, pp. 17-39; Héctor Mondragón, 2002, *op. cit.*; Freddy Ordóñez, 2012, *op. cit.*

Fue evidente que el déficit de representación del campesinado durante la realización de la ANC dio como resultado un deficiente o casi nulo reconocimiento y participación de este sujeto en la nueva carta constitucional. Como se advierte en la investigación elaborada por varios miembros de Dejusticia,⁵¹ este déficit se debió, entre otras cosas, a factores ligados con: I) la represión violenta del conflicto armado y el fracaso de las negociaciones establecidas con grupos insurgentes que tenían agendas articuladas a las demandas históricas del campesinado; II) el creciente rechazo a políticas de tierras redistributivas bajo la implantación de un modelo de desarrollo de corte neoliberal; III) el auge del discurso multicultural sustentado en la etnicidad; y IV) las serias dificultades para generar una agenda común dentro del movimiento campesino.⁵²

De tal forma, el sujeto campesino figuró una sola vez en la CP bajo la categoría de “trabajador agrario” (artículo 64), es decir, bajo la condición de actor productivo y no propiamente de sujeto político y social. Es así como, no debemos ignorar la fuerte influencia que tuvieron los programas de desarrollo rural creados desde mediados de siglo, sobresaliendo entre éstos el programa de DRI que, entre otras cosas, consolidó una visión economicista de los sujetos campesinos y de las actividades que tienen lugar en el mundo rural. A su vez, la consolidación de la diferencia étnica en la legislación colombiana hizo que los sujetos campesinos se vieran como los *grandes perdedores del multiculturalismo neoliberal*; modelo que terminó por fomentar un acceso diferencial a derechos políticos, territoriales y sociales a poblaciones rurales, las cuales, paradójicamente, se vieron acorraladas y fragmentadas en un emergente contexto de enfrentamiento y competencia interétnica.⁵³ En otras palabras, gozar de un status étnico, y no propiamente campesino, otorgó mayores beneficios dentro de las políticas

51 Dejusticia es un centro de investigación-acción para los estudios jurídicos y sociales que ha tenido gran impacto sobre las cuestiones agrarias, ambientales y sociales en Colombia.

52 Diana Isabel Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*

53 Carlos Duarte, 2015, *op. cit.*; Carlos Duarte, Juana Camacho (ed), “Editorial” en *Revista colombiana de antropología*, vol. 52, núm. 1, 2016, pp. 7-13.

redistributivas.⁵⁴ No sin olvidar, que tales políticas basadas en criterios económicos comenzaron a perder protagonismo dentro de la agenda mediática rural, debido a que esta vez las políticas de reconocimiento —enfocadas en la construcción de criterios sobre pertenencias étnicas o culturales— tomaron mayor relevancia en la esfera pública.⁵⁵

El mismo gobierno de César Gaviria dio apertura a una nueva reforma rural (Ley 160 de 1994) dinamizada en esta ocasión por una estrategia profundamente neoliberal, la cual dio inicio a los conocidos “mercados de tierras asistidos”.⁵⁶ Esto supuso que el mercado entrara a reemplazar el carácter redistributivo —que anteriormente caracterizó a las políticas de tierras— mediante la entrega de subsidios y créditos destinados a la compra de terrenos, sin que ello significase la intervención directa del Estado. Además, su instauración generó nuevos acomodamientos institucionales e introdujo dos nuevas figuras productivas en el campo colombiano: las Zonas de Reserva Campesina (ZRC) y las Zonas de Desarrollo Empresarial (ZDE).

Pese a las recientes disposiciones agrarias contenidas en la reforma, fueron evidentes los pendientes legislativos acumulados hasta ese momento, impidiendo en buena medida llevar a cabo la reglamentación y aplicación de varios de sus principales preceptos. Como resultado del dilatado proceso de expedición de la reglamentación agraria, y bajo un panorama de aguda crisis económica que afectó fuertemente al sector rural del país, se desarrollaron en 1996 una serie de álgidas movilizaciones campesinas que reclamaron la presencia y atención estatal en áreas rurales de colonización agravadas socialmente por el conflicto armado. Se buscó con ello, exigir mejores condiciones educativas, de salud y de infraestructura que permitiesen garantizar favorables condiciones de vida en

54 Margarita Chaves y Martha Zambrano, “Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia” en *Repensando los movimientos indígenas* de Carmen Martínez, Quito, FLACSO, 2009, citado en Maite Yie, 2018, *op. cit.*

55 Odile Hoffmann, 2016, *op. cit.*, pp. 17-39.

56 Darío Fajardo, 2009, *op. cit.*

sus pobladores, al igual que se demandó la pronta materialización de la figura de ZRC, determinante para la estabilización de los asentamientos campesinos y los procesos de planificación territorial.

A grandes rasgos, puede decirse que el campesinado colombiano se convirtió en un actor activo en la vida pública del siglo XX, primordialmente en aquellas cuestiones ligadas con el acceso y la distribución de la tierra. Finalizado este siglo e iniciado el siglo XXI, este sujeto emprendió una profunda lucha política en tanto comenzó a exigir de manera directa su reconocimiento dentro de un esquema constitucional de derechos, que le permitiese a su vez condiciones de participación y redistribución en la esfera pública.⁵⁷ El reciente *horizonte de aparición de lo campesino*, como lo denomina Yie,⁵⁸ no es más que un momento en que ha recobrado singular relevancia dentro del mundo rural el reconocimiento del campesinado como sujeto político y de derechos, poniendo sobre la agenda pública la ampliación de su identidad y la consolidación de su autonomía territorial.

El reciente *acontecer de lo campesino*: la latente lucha política por su igualdad y reconocimiento

Como veremos a continuación, para este sujeto social será determinante durante estas últimas décadas hacerse visible y ser reconocido en el ámbito político, posicionándose desde un lugar que no sea el de la marginalización y estigmatización de la que históricamente ha sido objeto. Estas pertinaces apuestas de reconocimiento y participación han terminado por interperlar el propio modelo multicultural vigente, dentro del cual se encuentra encarnada una profunda etnicidad que no ha hecho posible asumir la heterogeneidad cultural más allá de marcos identitarios que trasciendan el paradigma de lo étnico.⁵⁹

57 Diana Isabel Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*

58 Maite Yie, 2018, *op. cit.*

59 Eduardo Restrepo, “¿El multiculturalismo amerita ser defendido?” en *Autono-*

Es así como la diversidad e interseccionalidad que constituyen al campesinado colombiano hoy por hoy, permiten distinguir la multiplicidad de sus movimientos sociales y corrientes políticas. A nivel nacional, pueden distinguirse tres organizaciones que han logrado movilizar a un amplio sector de la población campesina, perdurando en el tiempo y extendiéndose por diferentes geografías nacionales. En primera medida, se encuentra la Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina (ANZORC), organización constituida en el año 2007, con bases sociales que se remontan a los procesos de colonización desplegados alrededor del siglo XX en el país. La ANZORC se ha encargado de defender la consolidación de ZRC como figura de territorialidad campesina, convocando a gran parte del campesinado que practica una agricultura de subsistencia no formalizada, muy dinamizada por la integración de la pequeña producción a los mercados locales. Esta organización estuvo vinculada en su momento con la Mesa Nacional Agropecuaria de Interlocución y Acuerdo (MIA)⁶⁰ y se encuentra vinculada ideológica y políticamente desde el año 2010 con el movimiento Marcha Patriótica.⁶¹

Otro proceso organizativo campesino lo constituye el Coordinador Nacional Agrario (CNA) creado en el año de 1997. Como tal, el CNA se ha configurado en una plataforma

mías territoriales: experiencias y desafíos de Juan Guillermo Ferro y Gabriel Tobón (comps), Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, Observatorio de Territorios Étnicos, 2012; Maite Yie, 2018, *op. cit.*

60 La MIA nace principalmente por los sectores agrarios que están vinculados al Movimiento Marcha Patriótica y por iniciativa directa de Fensuagro. También hace parte de la Federación Sindical Unitaria Agraria, la cual se destaca por una trayectoria reivindicativa del campesinado colono, el cual ha sido seriamente afectado por la violencia y el conflicto armado, siendo entonces desplazado hacia las zonas rurales periféricas.

61 La Marcha Patriótica es un movimiento social y político de izquierda que ha reunido a una diversidad de organizaciones campesinas, grupos étnicos, de estudiantes, mujeres, población LGTBI, entre otros. Su movilización se ha dirigido a exigir una solución al conflicto armado, generar medidas para crear una sociedad con justicia social y modelos económicos y políticos democráticos. Ha estado vinculada especialmente con los procesos organizativos de la ANZORC y Fensuagro. Ver más en: Maite Yie, 2018, *op. cit.*; Leonardo Salcedo, Ricardo Pinzón, Carlos Duarte, “El Paro Nacional Agrario: un análisis de los actores agrarios y los procesos organizativos del campesinado colombiano”, (en línea).

nacional integrada por pequeños propietarios productores de alimentos, agromineros, pequeños ganaderos y cafeteros en su mayoría con propiedad formalizada que continúan implementando mano de obra familiar en sus unidades productivas, teniendo ciertas dificultades para acceder a mercados regionales y nacionales.⁶² Esta plataforma desde el año 2010 se vinculó ideológicamente con las bases sociales propugnadas por el Congreso de los Pueblos.⁶³ Tanto ANZORC como el CNA han luchado por el reconocimiento del campesinado en el ámbito jurídico y, en su momento, hicieron parte de la Cumbre Agraria Campesina, Étnica y Popular creada en el marco del Paro Nacional Agrario y Popular de 2013.

Finalmente está un tercer sector compuesto por las llamadas Dignidad Agraria y “Dignidades” gremiales, lideradas por medianos productores nacionales que han consolidado pequeños clústeres productivos vinculados en su mayoría con mercados locales, regionales y nacionales. Los productores que hacen parte de estas organizaciones cuentan con condiciones de acceso a la tierra, infraestructura y capital económico suficiente para incrementar sus niveles de tecnificación. Ideológica y organizativamente están vinculadas al Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario (MOIR), hasta ahora constituido como un sector del partido político del Polo Democrático.⁶⁴

Para inicios del siglo XXI, el CNA elaboró un documento de política pública conocido como el Mandato Nacional Agrario, el cual estuvo inscrito en las discusiones previas que

62 *Ibid*; Maite Yie, 2018, *op. cit.*

63 El Congreso de los Pueblos es un movimiento político y social de izquierda que reúne a una variedad de organizaciones sociales, al igual que la Marcha Patriótica. Se distingue por incentivar la construcción de mandatos populares con propuestas políticas, económicas y sociales encaminadas al buen vivir, la construcción de paz, la defensa territorial y la soberanía alimentaria, entre otros. Ha estado vinculado especialmente con los procesos organizativos del CNA. Ver más en: Maite Yie, 2018, *op. cit.*

64 El Polo Democrático Independiente es un partido político de izquierda que fue fundado en 2002 por miembros de la Alianza Democrática del M-19 y la antigua ANAPO. Ver más en: Leonardo Salcedo, Ricardo Pinzón, Carlos Duarte, 2013, *op. cit.*

se realizaron a nivel internacional sobre los Derechos de los campesinos que sirvieron como base para la posterior elaboración de la Declaración de Derechos de las Campesinas y Campesinos de la Vía Campesina en 2009.⁶⁵ Este mandato permitió dejar plasmadas las demandas y propuestas de diversas organizaciones agrícolas, campesinas, indígenas, afrodescendientes, sindicatos, ambientalistas, entre otros, en la búsqueda de transformar las marcadas inequidades e injusticias que han agravado la situación del campo colombiano.

Para el año 2013 seguía proliferando el descontento generalizado manifestado por las organizaciones sociales de base rural en el país. Como resultado de este fuerte descontento, y teniendo como antecedente los aportes realizados en materia de derechos campesinos por la Vía Campesina y la Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo-Vía Campesina (CLOC-VC), tuvo lugar el Paro Nacional Agrario y Popular considerado como la más amplia movilización de la población rural y del sector rural presenciada en la última década, dada su prolongación y cobertura geográfica.⁶⁶ El paro estuvo liderado por los movimientos campesinos del CNA, el Movimiento por la Dignidad Agropecuaria Nacional (MDAN), la MIA y la ANZORC, por mencionar los de mayor alcance nacional. Se estima que, durante casi un mes, más de 200,000 pobladores rurales hicieron parte de masivos bloqueos viales, cacerolazos y marchas que pusieron de relieve una profunda crisis agraria y dejaron en tela de juicio el modelo neoliberal en su conjunto.⁶⁷

65 Carlos Duarte, Juana Camacho (ed), “Editorial” en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 52, núm. 1, 2016, pp. 7-13; Camilo Montenegro, “Ampliaciones y quiebres del reconocimiento político del campesinado colombiano: un análisis a la luz de la Cumbre Agraria” en *Revista Colombiana de Antropología*, vol. 52, núm. 1, 2016, pp. 169-195.

66 Diana Isabel Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*; Maite Yie, 2018, *op. cit.*

67 Varios reclamos dirigidos al Gobierno apuntaron a exigir: “la implementación de medidas y acciones frente a la crisis de la producción agropecuaria; acceso a la propiedad de la tierra; reconocimiento a la territorialidad campesina; participación efectiva de las comunidades y los mineros pequeños y tradicionales en la formulación y desarrollo de la política minera; adopción de medidas y cumplimiento de las garantías reales para el ejercicio de los derechos políticos de la población rural; inversión social en la población rural y urbana en educación,

En el marco del paro surgió la Cumbre Agraria, Campesina, Étnica y Popular (en adelante Cumbre Agraria) convocada por el CNA como vía para rechazar el Gran Pacto Nacional que propuso el gobierno de Juan Manuel Santos. A su vez, la Cumbre Agraria se convirtió en una nueva plataforma de interlocución con el Estado, convocando y articulando la movilización de las organizaciones y procesos sociales de base rural en defensa de los históricos incumplimientos a los que han sido sometidos campesinos, indígenas y afrodescendientes.⁶⁸ Dos de los ejes prioritarios dentro de esta agenda política fueron: i) la expedición de un decreto presidencial que reconociese al campesinado como sujeto de derechos, la adopción de medidas para la consulta previa, el fortalecimiento de las territorialidades campesinas y el derecho a la tierra; y ii) la inclusión de la categoría de “campesino” en el III Censo Nacional Agropecuario proyectado para 2014, y posteriormente, en el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2018 (CNPV).⁶⁹

Sin embargo, se hizo expresa la negativa del gobierno para otorgar un status de categoría censal al término “campesino” en el Censo Nacional Agropecuario de 2014, vista por las organizaciones campesinas como otro fuerte rechazo estatal hacia el reconocimiento de este sujeto, obstaculizando cualquier posibilidad de inclusión y activa participación en la formulación de la política pública del sector agrario y rural. Para 2016 se produjo un nuevo esfuerzo por materializar este reconocimiento y ampliar el carácter de *legibilidad estatal*⁷⁰ a los sujetos campesinos. Como tal, el senador campesino Alberto Castilla impulsó el proyecto de reforma constitucional “por medio del cual se reconoce al campesinado como sujeto de

salud, vivienda, servicios públicos y vías”, Fabio Leiva y León Darío Vélez, “El medio rural en el actual proceso de paz en Colombia” en *Territorio en vilo. Desarrollo rural para el posconflicto* de Fabio Leiva (ed), Bogotá: Universidad Nacional de Colombia, 2017, pp. 28-29. Ver más en: Leonardo Salcedo, Ricardo Pinzón, Carlos Duarte, 2013, *op. cit.*

68 Maite Yie, 2018, *op. cit.*

69 Carlos Duarte, “Reconocimiento a los derechos del campesinado: entre adjetivo y sustantivo” en *La Silla Vacía*, 2016, (en línea); Maite Yie, 2018, *op. cit.*

70 James Scott, *Seeing like a State: How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.

derechos, se reconoce el derecho a la tierra y a la territorialidad campesina y se adoptan disposiciones sobre la consulta popular”. En este proyecto se define al campesinado como “un grupo social diferenciado pero diverso, con un proyecto de vida comunitario o familiar ligado a actividades de sustento que dependen del aprovechamiento tradicional de la tierra y el territorio rural, que se ocupa de la protección del ambiente y los ecosistemas del campo, así como de la recreación de la cultura y las costumbres regionales”.⁷¹

En el proyecto se aclara además que la categoría de “campesino” cobija a un grupo más extenso de individuos que no están fijados solamente por la condición de “trabajadores agrarios”. En contraposición a ello, el proyecto reivindica una concepción culturalista del campesinado, insistiendo que es un *grupo culturalmente diverso* que encarna una *particular forma de vida*.⁷² Pese a los valiosos esfuerzos políticos y organizativos desplegados en el proceso de debate de este proyecto, finalmente fue dejado por fuera de la agenda legislativa, dando a entender una vez más el rotundo rechazo en aceptar su inclusión dentro de la política nacional.

Sin ser ésta la única iniciativa y estrategia política presentada por el campesinado colombiano, surgieron de manera notable, una serie de continuas e insistentes peticiones y apelaciones interpuestas legalmente entre 2013 y 2018 ante distintas instancias jurídicas que demandaron nuevamente el reconocimiento político de este sujeto social. Estas pugnas fueron iniciadas en un comienzo por la Asociación Campesina de Inzá Tierradentro (ACIT) con el ánimo de cuantificar y caracterizar a la población campesina a partir de los instrumentos estadísticos utilizados por el Estado.⁷³ Así las cosas, y tras una serie de luchas e intentos reiterados por

71 Alberto Castilla, Proyecto de acto legislativo “por medio del cual se reconoce al campesinado como sujeto de derechos, se reconoce el derecho a la tierra y la territorialidad campesina y se adoptan disposiciones sobre la consulta popular”, Bogotá, Colombia, 2016, p. 46.

72 *Ibid*; Maite Yie, 2018, *op. cit.*

73 Carlos Duarte, Eva Ducká, María Gómez, Gabriela Recalde, 2017, *op. cit.*; Diana Isabel Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*

lograr su reconocimiento en los censos del DANE, se siguió obteniendo una férrea negativa para considerar y cuantificar la situación social de esta población por parte de diferentes instancias del gobierno.

Pese a ello, se mantuvieron diversas conversaciones entre organizaciones campesinas, entidades académicas y el gobierno nacional que llevaron a solicitar al Instituto Colombiano de Antropología e Historia (ICANH) un estudio científico y técnico para conceptualizar al campesinado. Para febrero de 2017 el ICANH presentó el documento técnico *Elementos para la conceptualización de los “campesinos” en Colombia*, compuesto por elementos conceptuales muy semejantes al Proyecto de Declaración sobre los derechos campesinos estructurado por la ONU ese mismo año.⁷⁴ Esto dio como resultado una caracterización del campesinado a través de cuatro dimensiones: sociológica-territorial, socio-cultural, económico-productiva y organizativa-política; propuestas a ser consideradas dentro del ejercicio técnico del CNPV de 2018. Con ello, el ICANH⁷⁵ definió al campesino como:

Un sujeto intercultural e histórico, con unas memorias, saberes y prácticas que constituyen formas de cultura campesina, establecidas sobre la vida familiar y vecinal para la producción de alimentos, bienes comunes y materias primas, con una vida comunitaria multiactiva vinculada con la tierra e integrada con la naturaleza y el territorio. El campesino es un sujeto situado en las zonas rurales y cabeceras municipales asociadas a éstas, con diversas formas de tenencia de la tierra y organización, que produce para el autoconsumo y la producción de excedentes, con los cuales participa en el mercado a nivel local, regional y nacional.

Para noviembre de ese mismo año, y ante la falta de comunicación directa con las entidades estatales, se decidió interponer una nueva acción de tutela bajo el lema *¡Para que el campesinado*

74 Rodrigo Uprimny, “¿Un censo sin campesinado?”, *El Espectador*, 2018 (en línea).

75 Instituto Colombiano de Antropología e Historia, *Elementos para la conceptualización de lo “campesino” en Colombia*, Colombia, ICANH, 2017.

cuente, tiene que ser contado!, la cual fue apoyada y acompañada por Dejusticia, y firmada por 1770 campesinos y campesinas pertenecientes a distintas organizaciones de base rural con alcance regional y nacional.⁷⁶ Así fue como la Corte Suprema en el año 2018 falló a favor de quienes interpusieron la tutela, ordenando que:

Se elaboren estudios complementarios al Censo Agropecuario 2014 y al Censo Poblacional 2018 que permitan delimitar a profundidad el concepto “campesino”, contabilizar a los ciudadanos que integran ese grupo poblacional y además que, en cabeza del Grupo de Asuntos Campesinos del Ministerio del Interior, se identifique la situación actual de la población campesina y se apoye la formulación y seguimiento de planes, programas y políticas públicas que permitan la materialización del derecho fundamental a la igualdad material que le asiste al campesinado colombiano.⁷⁷

Como resultado fue creada una mesa de trabajo integrada por el movimiento campesino —en compañía de Dejusticia—, la academia, el ICANH, el DANE y los ministerios del Interior y de Agricultura. Por medio de este espacio se precisó ahondar sobre el concepto de campesino —esta vez con una amplia participación del campesinado— y ofrecer una metodología para los estudios estadísticos bajo la responsabilidad del DANE.⁷⁸ Pese a estos avances, no fue posible incluir la categoría de “campesino” en el CNPV de 2018, pues al momento de fallarse a favor se había iniciado la fase electrónica del censo.⁷⁹ Esto, sin embargo, no impidió que durante los años 2019 y 2020 el DANE comenzara a incluir en sus diferentes estudios estadísticos la categoría de “campesino” con el objeto de caracterizar

76 Participaron a nivel nacional organizaciones como ANZORC, ANUC y FENSUAGRO-CUT, y a nivel regional el CIMA y PUPSOC (de la cual hace parte la ACTI). Ver: Diana Isabel Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*

77 Corte Suprema de Justicia, Sentencia de tutela STP2028-2018, 13 de febrero de 2018.

78 Diana Isabel Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*; Maite Yie, 2018, *op. cit.*

79 Diana Isabel Güiza, *et. al.*, 2020, *op. cit.*; Nicolás Marín, “Los campesinos también buscan el censo” en *El Espectador*, 2018 (en línea).

las condiciones socioeconómicas de esta población. De manera histórica y sin precedentes, se registraron las primeras cifras oficiales sobre el campesinado colombiano a través de la realización de distintas encuestas como la Encuesta Nacional Agropecuaria, la Encuesta de Convivencia y Seguridad Ciudadana, la Encuesta de Cultura Política y la Encuesta Nacional de Calidad de Vida. Ésta última, logró alcanzar el mayor nivel de representatividad para identificar a la población campesina del país, a la vez que brindó una caracterización integral de todas las dimensiones que constituyen a dicha población tomando como referencia los estudios técnicos logrados hasta el momento.

Desde el ámbito internacional, fue histórica la aprobación de la Declaración sobre los Derechos de los campesinos y de otras personas que trabajan en las zonas rurales, conferida por la Asamblea General de Naciones Unidas en 2018. Ahora bien, no dejó de sorprender que el gobierno del presidente Iván Duque resolviese abstenerse de votar favorablemente a esa declaración. Sin dar mayores explicaciones y simplemente objetando que la declaración no cuenta con la calidad de ser un tratado, el gobierno manifestó no verse en la obligación de ratificar su apoyo.⁸⁰ Estas acciones representaron nuevamente un duro golpe para el campesinado colombiano, el cual desde sus diversos movimientos regionales y nacionales solicitó expresamente al gobierno que cambiara su decisión sin obtener con ello respuesta satisfactoria.

Ya para mediados de 2020 más de 50 organizaciones campesinas del país lograron que fuese convocada por parte de la Procuraduría General de la Nación la “Audiencia Nacional por la Tierra, el Territorio y el Campesinado”, bajo el propósito de brindar soluciones a los problemas más urgentes que enfrenta hasta el momento el campo colombiano. La audiencia tuvo entonces dos ejes principales: uno relacionado con la política pública, los históricos acuerdos incumplidos con el campesinado y la exigencia de la adopción de la Declaración

80 Rodrigo Uprimny, “El gobierno Duque y el campesinado”, *Dejusticia*, 2020 (en línea).

de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los campesinos; y otro, dedicado a la implementación del primer y cuarto punto del Acuerdo Final, correspondientes a la Reforma Rural Integral y la solución al problema de drogas ilícitas. Pese a que varios representantes de entidades estatales expresaron la clara necesidad de dar cumplimiento a los procesos de visibilización e igualdad material que exige el campesinado, como también manifestaron la urgencia de dar completa ejecución a los diversos programas rurales contenidos dentro del Acuerdo Final; pudo advertirse que aún prevalecen múltiples desafíos para superar las condiciones de marginalidad y desigualdad que aquejan al campesinado colombiano.

Reflexiones finales

Hemos visto entonces, cómo el devenir del campesinado colombiano ha estado marcado por temporalidades y condiciones socio-económicas específicas a lo largo del territorio nacional. Este breve recuento sobre la trayectoria del campesinado colombiano no es más que un intento por mostrar las diversas articulaciones y desencuentros que han permeado la historia de un sujeto que se ha transformado históricamente y que ha estado atravesado por agitadas contingencias y desafortunadas contenciones. Ahora bien, este complejo panorama no ha significado en modo alguno que continúen brotando desde los territorios rurales significativas luchas y resistencias que apelan al reconocimiento y la igualdad de quienes habitan el campo colombiano.

Fuentes consultadas

- Bartra, Armando, “Campesindios. Aproximaciones a los campesinos de un continente colonizado” en *Memoria*, núm. 248, Bolivia, pp. 4-13.
- Bejarano, José Antonio, “Campesinado, luchas agrarias e historia social: notas para balance historiográfico” en *Anuario colombiano de historia social y de la cultura*, vol. 11, 1983, pp. 251-304.
- Castilla, Alberto, Proyecto de acto legislativo “por medio del cual se reconoce al campesinado como sujeto de derechos, se reconoce el derecho a la tierra y la territorialidad campesina y se adoptan disposiciones sobre la consulta popular”, Bogotá, Colombia, 2016.
- Chaves, Margarita, Zambrano, Martha, “Desafíos a la nación multicultural. Una mirada comparativa sobre la reindianización y el mestizaje en Colombia” en *Repensando los movimientos indígenas* de Carmen Martínez, Quito, FLACSO, 2009.
- Devine, Jennifer, Diana Ojeda y Maite Yie, “Formaciones actuales de lo campesino en América Latina: conceptualizaciones, sujetos/as políticos/as y territorios en disputa” en *Antípoda. Revista de antropología y arqueología*, núm. 40, 2020, pp. 3-25.
- Duarte, Carlos, *(Des)encuentros en lo público. Gobernabilidad y conflictos interétnicos en Colombia*, tesis de doctorado, París, Université Sorbonne Nouvelle-Paris 3, 2015.
- , “Reconocimiento a los derechos del campesinado: entre adjetivo y sustantivo”, *La Silla Vacía*, 2016, tomado de lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/historia/reconocimiento-los-derechos-del-campesinado-entre-adjetivo-y, consultado el 1 de octubre de 2017.
- Duarte, Carlos, Eva Ducká, María Gómez y Gabriela Recalde, “El campesino no es como lo pintan, sino como lo cuentan”, *La Silla Vacía*, 2017, tomado de lasillavacia.com/silla-llena/red-rural/historia/el-campesino-no-es-como-lo-pintan-sino-como-lo-cuentan-63839, consultado el 8 de diciembre de 2017.
- Duarte, Carlos y Juana Camacho (eds), “Editorial” en *Revista colombiana de antropología*, vol. 52, núm. 1, 2016, pp. 7-13.
- Fajardo, Darío, *Territorios de la agricultura colombiana*, Bogotá, Universidad Externado de Colombia, Centro de Investigaciones sobre Dinámica Social, 2009.

- _____, *Las guerras de la agricultura colombiana 1980-2010*, Bogotá, Instituto para una Sociedad y un Derecho Alternativos/ILSA, 2014.
- _____, “La frontera agraria en la construcción de paz” en Francisco Gutiérrez Sanín (ed), *¿Qué hacer con el terrero? Tierra, territorio y paz sostenible*, Bogotá, Editorial Universidad del Rosario, 2017.
- Fals Borda, Orlando, *Historia de la cuestión agraria en Colombia*, Bogotá, Publicaciones de la Rosca, 1975.
- Güiza, Diana Isabel, Ana Jimena Bautista, Ana María Malagón y Rodrigo Uprimny, *La constitución del campesinado: luchas por reconocimiento y redistribución en el campo jurídico*, Bogotá, Editorial Dejusticia, 2020.
- Hoffmann, Odile, “Divergencias construidas, convergencias por construir. Identidad, territorio y gobierno en la ruralidad colombiana” en *Revista colombiana de antropología*, vol. 52, núm. 1, 2016, pp. 17-39.
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia, *Elementos para la conceptualización de lo “campesino” en Colombia*, Bogotá, Colombia, ICAANH, 2017.
- Legrand, Catherine, *Colonización y protesta campesina (1850-1950)*, Bogotá, Centro Editorial Universidad Nacional de Colombia, 1988.
- Leiva, Fabio y León Darío Vélez, “El medio rural en el actual proceso de paz en Colombia” en *Territorio en vibo. Desarrollo rural para el posconflicto* de Fabio Leiva (ed), Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2017.
- Machado, Absalón, *La reforma rural, una deuda social y política*, Bogotá, Universidad Nacional de Colombia, 2009.
- Marín, Nicolás, “Los campesinos también buscan el censo”, *El Espectador*, 2018, tomado de www.elespectador.com/noticias/judicial/los-campesinos-tambien-buscan-el-censo-articulo-731958, consultado el 8 de febrero de 2018.
- Méndez, Yenly, *Derecho a la tierra y al territorio, justicia y Zonas de Reserva Campesina: el caso del Valle del río Cimitarra*, tesis de maestría, Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2013.
- Mondragón, Héctor, *Colombia: ¿reforma agraria o mercado de tierras?* Bogotá, ANUC/Fensuagro/IRAN, 2002.
- Montaña, Vladimir, “Etnogénesis, desindigenización y campesinismos. Apuntes para una reflexión teórica del cambio cultural y las relaciones interculturales del pasado” en *Revista colombiana de antropología*, vol. 52, núm. 1, 2016, p. 72.

- Montenegro, Camilo, “Ampliaciones y quiebres del reconocimiento político del campesinado colombiano: un análisis a la luz de la Cumbre Agraria” en *Revista colombiana de antropología*, vol. 52, núm. 1, 2016, pp. 169-195.
- Ordóñez, Freddy, *Zonas de Reserva Campesina. Elementos introductorios y de debate*, Bogotá, ILSA, 2012.
- Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura (FAO), *Las Zonas de Reserva Campesina. Retos y experiencias significativas en su implementación. Aportes para una adecuada aplicación de la Ley 160 de 1994, la Reforma Rural Integral y las directrices voluntarias para la gobernanza responsable de la tenencia*, Bogotá, FAO, ANT, 2019.
- Pardo, Mauricio, “Entre la autonomía y la institucionalización: dilemas del movimiento negro colombiano” en *The journal of Latin American anthropology*, vol. 7, núm. 2, 2002, pp. 60-85.
- Restrepo, Eduardo, “¿El multiculturalismo amerita ser defendido?” en *Autonomías territoriales: experiencias y desafíos* de Juan Guillermo Ferro y Gabriel Tobón (comps), Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana/Observatorio de Territorios Étnicos, 2012.
- Rivera Cusicanqui, Silvia, *Política e ideología en el movimiento campesino colombiano, el caso de la ANUC*, Bogotá, Cinep, 1982.
- Robledo, Natalia, *Labrar para civilizar y ser civilizado: Representaciones sociales sobre el campo, la agricultura y los agricultores del actual territorio colombiano en el periodo comprendido entre 1780 y 1866*, tesis de doctorado, Bogotá, Universidad de los Andes, 2017.
- Salcedo, Leonardo, Ricardo Pinzón y Carlos Duarte, “El Paro Nacional Agrario: un análisis de los actores agrarios y los procesos organizativos del campesinado colombiano”, Colombia, Pontificia Universidad Javeriana de Cali, 2013, tomado de www.javerianacali.edu.co/sites/ujc/files/node/field-documents/field_document_file/el_paro_nacional_agrario_-_un_analisis_de_los_actores_agrarios_y_los_procesos_organizativos_del_campesinado_colombiano._centro_de_estudios_interculturales._pdf, consultado el 10 de noviembre de 2020.
- Salgado, Carlos, “Procesos de desvalorización del campesinado y anti-democracia en el campo colombiano” en *El campesino colombiano: entre el protagonismo económico y el desconocimiento de la sociedad* de Jaime Forero (ed), Bogotá, Pontificia Universidad Javeriana, 2010.
- Scott, James, *Seeing like a State: How certain schemes to improve the human condition have failed*, New Haven, Yale University Press, 1998.

- Serje, Margarita, *El revés de la nación: Territorios salvajes, fronteras y tierras de nadie*, Bogotá, Universidad de los Andes, 2011.
- Unidad para la Atención y la Reparación Integral a las Víctimas, “Asociación Nacional de Usuarios Campesinos de Colombia (ANUC)”, *Unidad para la Atención y la Reparación Integral a las Víctimas*, 2019, tomado de www.unidadvictimas.gov.co/es/asociacion-nacional-de-usuarios-campesinos-de-colombia-anuc/14153#:~:text=Por%20medio%20de%20la%20resoluci%C3%B3n,hacerlos%20propietarios%2C%20generar%20propuestas%20de, consultado el 15 de noviembre de 2020.
- Uprimny, Rodrigo. “¿Un censo sin campesinado?” en *El Espectador*, 2018, tomado de www.elespectador.com/opinion/un-censo-sin-campesinado-columna-732031?utm_source=Whatsapp&utm_medium=organic&utm_campaign=Compartido-Mobile, consultado el 8 de febrero de 2018.
- _____, “El gobierno Duque y el campesinado” en *Dejusticia*, 2020, tomado de www.dejusticia.org/column/el-gobierno-duque-y-el-campesinado/, consultado el 10 de noviembre de 2020.
- Yie, Maite, *¡Vea, los campesinos aquí estamos! Etnografía de la (re) aparición del campesinado como sujeto político en los Andes nariñenses colombianos*, tesis de doctorado, Campinas, Universidade Estadual de Campinas, 2018.

Sanación y acción política desde el sentipensar: aportes desde las colectividades de mujeres en Guatemala

Mariana López de la Vega

Aprender y compartir las formas en que se han articulado diferentes colectividades para enfrentar los conflictos y las violencias actuales, nos permite pensar otras rutas y caminos para transformar las relaciones sociales y volver a tejer los ámbitos colectivos. En *Iximulew*,¹ territorio renombrado como Guatemala, existen diversos trabajos encaminados a reforzar las relaciones comunitarias y la salud integral,² para lo cual son importantes los vínculos comunitarios sostenidos en la cosmogonía, la identidad y la amistad. A partir de estos trabajos las mujeres han realizado importantes aportes que permiten problematizar de manera profunda, radical e interseccional las relaciones sociales en sus territorios, contribuyendo con metodologías propias y propuestas prácticas de largo alcance para enfrentar las violencias, buscando mantener las tramas de lo común,³ lo cual implica un proceso de trabajo continuo y colectivo.

1 *Iximulew* en idioma maya, es una de las formas antiguas de nombrar lo que hoy es el territorio de Guatemala. Hace referencia a la tierra del maíz.

2 Entre ellos se encuentran varias colectivas de mujeres para trabajar la salud, organizaciones comunitarias que defienden el territorio, organizaciones de la sociedad civil que analizan las repercusiones de la guerra, convergencias y coordinaciones sectoriales que articulan diferentes luchas sociales y políticas.

3 Cuando hacemos referencia a lo común planteamos los diversos procesos de organización y concepción del mundo. La relación de lo común, se va construyendo con los diferentes lazos que se comparten en las profundidades del estar, del trabajar, de celebrar algo. Lo común ocupa como centro lo que se comparte. Las tramas de lo común implican también la forma en que se reproduce la vida. Para ampliar esto pueden seguirse las reflexiones de Mina Navarro, Raquel Gutiérrez Aguilar y Lucía Linsalata.

En este artículo abordamos las experiencias de dos colectivas de mujeres: el Grupo de Mujeres mayas *Kaqla*⁴ y el Centro de Formación-Sanación e Investigación Transpersonal *Q'amil*.⁵

A partir de diálogos con sus fundadoras conocemos la historia de estos espacios, en los cuales, desde nuestra perspectiva, se hace un ejercicio desde el sentipensar para trabajar procesos de sanación, construyendo sus propias metodologías, las cuales apuntan a fortalecer la colectividad dándole un peso importante al trabajo personal de sanación para la transformación de las relaciones interpersonales y sociales.

Guatemala: entramados socio-políticos

Guatemala cuenta con una historia de lucha y movilización social marcada por relaciones sociales conflictivas y tensas. La formación histórico-política del Estado se ha configurado con élites cerradas, profundamente racistas que han organizado una estructura institucional que responde principalmente a sus intereses. La construcción de estos espacios de raigambre histórica, están firmemente cimentados en el ámbito estamental, de raza y clase de modo que, ante cambios políticos producto de crisis fuertes, o de movimientos socio políticos y/o grandes conflictividades, como la guerra contrainsurgente se han movido posiciones, se han ganado algunos derechos, pero no se han transformado los cimientos de esta construcción.

Uno de los puntos de inflexión importantes para la historia reciente, es el conflicto social-armado el cual se puede datar de 1954 como fecha de inicio y se le da como término formal 1996, cuando se firman los llamados Acuerdos de Paz Firme y Duradera. En este proceso se dio una fuerte guerra contrainsurgente contra la población organizada; las comunidades mayas y disidentes.

4 *Kaqla* es una palabra en lengua maya *qeq'chi'* que significa arcoíris.

5 *Q'amil* es también una palabra maya que significa la semilla, el germen de todos los seres vivos. Simboliza vida, siembra, regeneración y creación.

En esta realidad política hubo diversidad de actores entre ellos el movimiento social en el cual se incorporaron los sindicatos, diversos sectores educativos, el campesinado, sectores subalternos y los grupos de poder dentro del Estado, en tanto la clase política, las élites de la oligarquía, los militares, paramilitares y las iglesias principalmente la católica y la protestante, así como actores internacionales ejemplificándose esta en las políticas injerencistas de Estados Unidos.

El conflicto social desembocó en movimiento popular y organizaciones sociales, algunas de corte cerrado que contaron con programas políticos de carácter nacional donde se planteaban la transformación de las relaciones sociales y estamentales. Se dio un conflicto encabezado principalmente por el Estado ampliado y los grupos insurgentes.⁶ El Estado utilizó la violencia sistemática y la coerción como principal eje para mantener su frágil hegemonía y enfrentar los conflictos. Llevó a cabo terrorismo y genocidio contra parte importante de la población, principalmente el pueblo maya y mestizo disidente,⁷ para ello hizo alianzas con las fuerzas de orden, grupos paramilitares⁸ y sectores de la oligarquía, aunado a una relación de conformación de consensualidad por diversos medios, entre ellos el encubrimiento de las violencias, la creación de un “enemigo interno”, el silenciamiento y la implementación de la justicia ejemplar en tanto la perpetuación de los pactos coloniales y patriarcales.

El terror y el signo fueron la constante, según los datos emanados del informe de la Comisión de Esclarecimiento

6 Los principales grupos fueron las Fuerzas Armadas Rebeldes (FAR), el Ejército Guerrillero de los Pobres (EGP), la Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas (ORPA), el Partido Guatemalteco del Trabajo (PGT), las cuáles se agruparon en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). También hubo dos guerrillas de corte indígena, el Movimiento Tojil e Ixim.

7 Cfr. Carlos Figueroa Ibarra. “Genocidio y terrorismo de Estado en Guatemala (1954-1996): Una interpretación” en *Diálogo*, núm. 62, nueva época, feb, Guatemala, FLACSO, 2008.

8 Los grupos paramilitares actuaron desde los años sesenta y fue cambiando la modalidad de su trabajo. Entre ellos podemos mencionar al Ejército Secreto Anticomunista, la nueva Organización Anticomunista, Comité de Represión Antiguerrillera, Patrullas de Autodefensa Civil, por mencionar algunos.

Histórico (CEH) durante el periodo de 1978 a 1996 se asesinaron alrededor de 156,000 personas, hubo más de 40,000 desaparecidos. Más de un millar de personas se desplazaron tanto dentro del país como fuera de él, principalmente a México. La CEH estableció que el Estado y sus aparatos represivos habían realizado genocidio y eran responsables del 93% de las violaciones registradas.⁹

Las consecuencias de este terror son múltiples y de larga duración; tanto las del ámbito económico como social aunado a las repercusiones psicosociales en la población. Una de las preguntas constantes era; ¿cómo atender las consecuencias de esta violencia, ¿cómo luchar por la justicia?

Si bien en los acuerdos de paz se trabajaron diferentes iniciativas para abordar las problemáticas que fueron causales y origen del conflicto, hubo sectores como el empresarial y la clase política que tenía interés por terminar la guerra para tener mejores condiciones para invertir y no para solucionar de fondo las causas estructurales. Parte de los acuerdos versaban sobre la garantía de los derechos humanos, el esclarecimiento histórico, sobre el reasentamiento de las poblaciones desarraigadas, sobre la identidad y derechos de los pueblos indígenas, aspectos socioeconómicos y agrarios además del fortalecimiento del poder civil. Esto implicaba limitar la función y control del ejército y ampliar la participación social y de las mujeres.¹⁰

El esclarecimiento histórico que implicaba visibilizar las violencias, tanto las ejercidas por el Estado, sobre todo en el marco del terrorismo estatal, como también las practicadas en las diferentes estructuras y estamentos de la sociedad; las cuales se reflejaban en la vida familiar, comunitaria y organizacional¹¹ tenía limitaciones, ya que si se nombraba y ponía

9 Comisión de Esclarecimiento Histórico, *Guatemala, memoria del silencio*, Guatemala, Oficina para el Proyecto de las Naciones Unidas, 1999, (en línea).

10 Cfr. Simona Yagenova, "Un análisis de logros, dificultades y retos del proceso de paz guatemalteco: Una reflexión a 10 años de la firma de la paz", (en línea).

11 Entre ella se encuentran las diversas iniciativas para la recuperación de la memoria histórica en tanto esfuerzo de verdad y pacificación como fue la creación de la Comisión para el Esclarecimiento Histórico (CEH) que publicó en 1999

apellidos a los ejecutores de las violencias se develaba cada vez con mayor claridad como el Estado y los sistemas de dominación se articulan y entrelazan. Se puede ejemplificar como el patriarcado, el capitalismo (en su configuración con relación al consumo, el despojo, el desprecio y la subalternidad), las relaciones de clase, de estamento, colonialidad y racismo, se han articulado y actualizado con el proceso de modernidad capitalista, profundizando una forma hegemónica de antropocentrismo y androcentrismo cimentado en los pactos patriarcales, los cuales se encuentran interrelacionados en la sociedad guatemalteca; por lo que se presentan diferentes densidades de acuerdo a quien lo vive, es decir; se reflejan en la pertenencia e identidad comunitaria, de género, estamental y de clase.

Ante ello, varias voces y propuestas de colectivas de mujeres lograron verbalizar las violencias vividas en el contexto de la guerra, del terrorismo de Estado¹² y las actuales en el marco del despojo a los cuerpos-territorios, pero tejieron más allá: analizaron lo que sustenta las violencias, es decir, los sistemas de opresión y cómo estos se reproducen en varias esferas de la vida social, dándole voz y peso al ámbito personal, familiar, colectivo,¹³ social y estatal. En ese sentido, las colectividades de mujeres también plantearon que no bastaba con nombrar las violencias, sino que era necesario sanarlas, reconociendo y observando su reproducción en diferentes escalas (desde las estatales hasta las genealógicas), problematizando la forma en

el Informe Guatemala Memoria del Silencio; el proyecto de Recuperación de la Memoria Histórica encabezada por la Oficina de Derechos Humanos del Arzobispado en Guatemala que presentó su investigación en el trabajo titulado *Guatemala: nunca más*. Allí se registran las violaciones a los derechos humanos. Esto permite dar cuenta de las repercusiones psico-sociales en los territorios y cuerpos de las colectividades.

12 Cfr. Lily Muñoz, *Romper el silencio: la lucha por la justicia para las víctimas de violencia sexual durante el genocidio*, Guatemala, AVANCSO, 2011.

13 Este ir más allá es por un largo camino en el cual han aportado mucho que ver los feminismos, las experiencias de trabajo comunitario y las múltiples experiencias de resiliencia, solidaridad y sororidad ante las violencias. Muchas mujeres pasaron la lucha por su territorio, la defensa de su cuerpo y comunidad, en ocasiones en destierro y múltiples formas de violencia política, el “traspasar la herida” también permitió que se re-conocieran las fortalezas de cada una y en la colectividad.

que se imparte y se exige justicia,¹⁴ y sobretodo generando condiciones para vivir dignamente, recuperando la alegría y el sentido por la vida. Es decir, haciendo justicia sanando. Esto no es menor ya que cuestionar la forma en que se concibe la justicia y se lucha por ella, es un tema clave. El debate implica también la pregunta ¿dónde y cómo se siente y se hace justicia en los cuerpos y los territorios?

Estos planteamientos tuvieron repercusiones en la organización de las colectividades y en la reacción de los diferentes sectores y actores. En muchas ocasiones parte de la sociedad civil cuestionó la veracidad de las denuncias de las violencias sufridas durante la guerra. Un ejemplo de ello se vislumbra cuando las mujeres denunciaron la violencia sexual durante el conflicto armado, siendo en muchos casos ignoradas o minimizado las torturas vividas y sus consecuencias. Gracias a la perseverancia y la lucha han levantado una y mil veces la voz.¹⁵ Se presentaron los casos sobre violencia y esclavitud sexual que existieron en el conflicto, pero también de la continuidad de estos, del terror que se vuelve a ejercer ante el despojo de los territorios y de los cuerpos hasta hoy.

De esta forma, algo que se mantuvo en las mujeres organizadas, fue la necesidad de traspasar las heridas, en sanar como posibilidad fundamental para mantener la vida.

Formación de colectividades y redes. Reuniones de mujeres

Las organizaciones y reuniones de mujeres siempre han estado presentes en diferentes contextos y sectores. Un espacio que es un referente es el llamado Sector de Mujeres, que es

14 Las discusiones en torno a sobre ¿qué justicia?, ¿cómo sentir la justicia en nuestros cuerpos? ¿la justicia proveniente del Estado es suficiente? ¿cómo podemos tener una reparación? se han reflejado en múltiples caminos de trabajo. Uno de ellos es el realizado por Amandine Fulchiron, en *La ley de mujeres: amor, poder propio y autoridad colectiva*, tesis doctoral, México, UNAM, 2019.

15 Cft. Nimatuj, I. A. V., “*La justicia nunca estuvo de nuestro lado*”: peritaje cultural sobre conflicto armado y violencia sexual en el caso Sepur Zarco, Guatemala, España, Universidad del País Vasco, Euskal Herriko Unibertsitatea, 2019.

una alianza política que se define como feminista y de izquierda. Este sector ha agrupado a mujeres que luchan para transformar el patriarcado y el colonialismo desde un pensamiento propio. Entre las iniciativas que han realizado fueron las de juntarse para testimoniar, compartir vivencias y sanar con los objetivos de luchar por el respeto a los derechos humanos de las víctimas del conflicto armado y por la demanda de derechos y justicia a las mujeres. Estas reflexiones y acciones provenían de las compañeras que pertenecían principalmente al movimiento social y maya, las cuales realizaron críticas profundas tanto a los alcances reales de los acuerdos como a las problemáticas que atañen al colonialismo y al patriarcado.

Desde estas lecturas críticas sobre la realidad, se observaron no sólo las limitantes del acuerdo de paz y su cumplimiento, sino las secuelas de terror y violencia en el marco de la guerra. Con ello surgían varias preguntas: ¿qué produjo que las violencias se anclaran y se reprodujeran? ¿qué repercusiones han tenido en las vidas y en los cuerpos? ¿en qué se diferenciaban las formas de estar en el mundo, las opresiones y las resistencias en los diferentes espacios y territorios en Guatemala? ¿cómo eran las experiencias y trabajos de las mujeres? ¿en qué se centraban y cuál era la diferencia de los trabajos con las propuestas mixtas (de hombres y mujeres)? ¿cómo se entreteje su accionar con los diversos horizontes culturales, con el racismo y colonialismo existente? ¿qué procesos habían llevado a cabo para sanar?

Para dar respuesta a ello, diversas mujeres constituyeron colectividades en diferentes temporalidades; unas surgidas desde comunidades, otras de colectivas feministas, de grupos político-militares, estudiantiles, sociales, de familiares de personas desaparecidas y asesinadas, del movimiento maya. Esto implicaba que tenían experiencias heterogéneas y también habían vivido de forma diferente las opresiones y violencias. Que se han conformado desde diferentes grupos sectoriales, de orígenes, de territorialidades y luchas diferenciadas. Mencionaremos algunas de ellas para contextualizar la diversidad de las luchas y organizaciones.

Una agrupación es el grupo de mujeres mayas *Kaqla* que nace en 1996 en el marco de los acuerdos paz. Uno de los objetivos que tiene es organizar procesos formativos principalmente para mujeres mayas, encaminados a debatir y proponer como trabajar temas de género, clase y étnico por mencionar algunos.¹⁶ Han hecho una gran labor para ocuparse de los temas de victimización y sanación centrándose en la formación de lideresas y líderes comunitarios para que se ocupen en la sanación comunitaria.

Otra colectiva es Actoras de Cambio,¹⁷ que se funda en el año 2003 para impulsar trabajos de memoria y sanación atendiendo los crímenes sexuales que ocurrieron durante la guerra y en la actualidad, llevando a cabo un proceso profundo de justicia,¹⁸ centrándose en la recuperación de la alegría y entre las formas de trabajo realizan teatro y festivales por la vida. También se encuentra el trabajo del Centro de Formación-Sanación e Investigación Transpersonal *Q'anil*, que busca sanar heridas colectivas e indagar sobre los patrones que se han asentado en sociedades como las guatemaltecas, profundizando en la construcción del racismo, situándose también en el trabajo de transformación y sanación como un camino político conformándose en el 2009.

Otro colectividad es la Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario desde *Iximulen-Guatemala Tz'ek'at*, que nace un 12 de octubre del 2015 como una forma de acompañamiento y acuerpamiento ante las violencias existentes en el cuerpo territorio-tierra mediante la sanación como camino cósmico-político.¹⁹ Han realizado un trabajo de corporalidades diversas en la red de la vida.

16 Cfr. Kaqla, Grupo de mujeres mayas Kaqla, *Un tejido que busca hacer honor a la Red de la vida* (en línea).

17 Esta colectiva ha realizado un trabajo importante en el trabajo de memoria y sanación de las mujeres ante la violencia sexual. Han realizado varios festivales comunitarios por la memoria, utiliza el teatro como herramienta de sanación para reconstruir el tejido comunitario. Para mayor referencia de su trabajo se puede consultar su página que es: actorasdecambio.org.gt.

18 Cfr. Página de Actoras de Cambio (en línea).

19 Cfr. Patricia Macías, *Conversatorio con Lorena Cabnal y Alex Vásquez, integrantes de Tz'ek'at*, (en línea).

Estas son algunas de las organizaciones de mujeres existentes, las cuales han hecho propuestas de trabajo de sanación como un reflejo de la necesidad de buscar herramientas para celebrar la vida a pesar de las violencias, además de la intencionalidad de centrar la energía para reconstruirse grupalmente, pues después de vivir sucesos en los que se atraviesan distintas violencias, trabajar en colectivo se ha convertido en un proceso revitalizador que requiere tiempo y paciencia para recuperar la salud integral.

Hay organizaciones con otro carácter; algunas luchan para encontrar a las y los desaparecidos, otras trabajan por la construcción de cooperativas, otras para preservar las semillas, por ampliar espacios de participación de mujeres; este crisol de convergencias de colectividades nos llevó a preguntarnos por las formas en que específicamente se generan y se vive la interseccionalidad de opresiones como el patriarcado, el capitalismo, el racismo y la colonialidad para ubicar cómo se anclan, se reproducen y se desmontan.

También permitió cuestionar las relaciones sociales y estamentales, por ejemplo, la forma en que se construyó lo indio y lo ladino-mestizo en el contexto nacional estatal de Guatemala y sus repercusiones en la vida social. Asimismo, se preguntan sobre la forma en que las violencias repercutieron en las corporeidades y en los constructos identitarios de cada persona y en la colectividad, lo cual implicó hacer cuestionamientos sobre lo que es ser maya, ser mujer racializada, pensar la forma en que se constituye el deseo, la sexualidad y las relaciones con los cuerpos; así como las formas en que se internaliza y se reproducen las opresiones.

A raíz de las reflexiones y discusiones de las colectivas de mujeres, se problematizó la forma en que se piensa y ejerce lo político y cómo se trabaja para la transformación colectiva y para el bienestar, por lo que se retomaron o se crearon metodologías y propuestas alternas y disruptivas a la política dominante. Una de ellas es fundamental: si todos y todas somos parte del universo, hay que traspasar las heridas y estas se pueden sanar colectivamente. Han realizado varias

cosmogonías que parten de que *yo soy tú y tú eres yo*. Desde esta perspectiva de reciprocidad, las búsquedas y caminos que se plantearon fueron desde el sentipensar con el corazón, para verbalizar y sanar los diversos dolores coloniales que atraviesan los cuerpos y las opresiones transhistóricas, así como aprender de las cicatrices.

A lo largo de este documento, presentamos una parte de los caminos en la construcción de las metodologías de dos organizaciones de mujeres con las cuales dialogamos,²⁰ *Kaqla y Q'anil*.

Ambas surgen de procesos de luchas de larga duración en Guatemala, pero nacen con diferente temporalidad. Han abrevado de los aprendizajes generados en las diversas apuestas por la transformación social, ya que vienen de procesos insurgentes, del sector de mujeres, del movimiento maya, de la lucha por los derechos humanos y del trabajo de sanación. De estas experiencias además de las preguntas relevantes sobre su propio estar en la sociedad y los vínculos con el universo, han cuestionado y problematizado no sólo las formas de construcción de las relaciones sociales, sino también las maneras en que se quieren transformar. Para ello, una parte fundamental es que se parte desde una vivencia que implica concientizar desde su lugar de enunciación, sus opresiones, sus privilegios y sus creencias. Abordaremos su palabra para aprender y conocer algunas de sus propuestas frente a las violencias, a las heridas coloniales, a la imposición de imaginarios, así como sus prácticas, que para resolver diferentes problemáticas, están encaminadas a fortalecer lo común desde el arraigo de la propia identidad, sostenidas en el sentipensar.

20 Los diálogos se realizaron con la autora en mayo y junio del 2019, en un proceso de intercambio. Consta un agradecimiento a las mujeres que abrieron el tiempo y la palabra para relatar su experiencia: Yolanda Aguilar que forma parte de *Q'anil* y Hermelinda Magzul Patal, directora del Grupo de mujeres Mayas *Kaqla*.

El sentipensar y el corazonar como camino de construcción

Cuando hablamos del sentipensar nos referimos a recuperar una forma de estar y vivir el mundo en el cual se rompe con el dualismo de la modernidad capitalista y la lógica de la dominación, en tanto que esta

ha prevalecido a lo largo de la historia, formando los conceptos de naturaleza y cultura como un dualismo generalizado. De hecho, hemos visto ya que, históricamente, se ha desarrollado un conjunto de dualismos jerarquizados como naturaleza/cultura, doméstico/público, espíritu/sexualidad, razón/emoción, mente/cuerpo o humano/animal, que subyacen a la desigualdad entre los sexos y a la crisis ecológica. Las teóricas ecofeministas han analizado desde una perspectiva crítica estos dualismos, mostrando que tanto las mujeres como la naturaleza, los animales, los sentimientos y lo corporal han sido, y continúan siendo, desvalorizados (Puleo, 2004). Y, de hecho, a la mujer se la conceptualiza como cuerpo, emotividad, sexualidad, reproducción, mientras que al hombre se le ha adjudicado el espíritu, la razón, la cultura y la libertad.²¹

Ante esta realidad, el trabajo de estas colectividades se centra en posturas que rompen con esta tradición, ya que atienden lo que se ha nombrado como corazonar y sentipensar, términos que cuentan con varias referencias, entre ellas la de pueblos y territorios ancestrales de Abya Yala como lo plantea Xuno López,²² o los pueblos Nasa del territorio caucano en Colombia.²³ Esta idea abreva de las sabidurías territoriales,

21 Angélica Velasco Sesma, “Ética del cuidado para la superación del androcen-trismo: hacia una ética y una política ecofeministas” en *Revista Iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, versión preliminar, vol. 10, núm. 31, (en línea).

22 Xuno López, “Ich’el ta muk’: la trama en la construcción del Lekil kuxlejal (vida plena-digna-justa)” en *Senti-pensar el género: Perspectivas desde los pueblos originarios*, Guadalajara, Taller editorial La casa del Mago/Red de Feminismos Descoloniales, 2013, p. 73.

23 Dorronsor Begoña, “El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencia y luchas en las mujeres indígenas y originarias”, ponencia presentada en IV Coloquio Internacional de Doctorandos/as del CES, pp. 6-7, (en línea).

corporales, sensoriales, ancestrales y culturales. Para realizar su labor, se rompe la supremacía del pensar sobre el sentir y se conjuga el sentipensar. Como refiere Fals Borda en torno a las culturas del caribe colombiano, “el hombre sentipensante que combina la razón y el amor, cuerpo y el corazón, para deshacerse de todas las (mal) formaciones que descuartizan esa armonía y poder decir la verdad”.²⁴ En este trabajo se hace una distinción entre sabiduría y epistemología retomando una propuesta de Guerrero Arias, se plantea que:

preferimos hablar no de epistemologías otras, sino de sabidurías insurgentes o sabidurías del corazón y la existencia, porque su potencial insurgente radica, en que frente al sentido fragmentador y totalitario de la razón, de la epistemología y de la ciencia, que solo nos ofrece teorías, información y datos, las sabidurías insurgentes, nos aportan referentes de sentido para el vivir, nos permiten una visión integral de la vida, pues tienen la capacidad de integrar la afectividad, la espiritualidad, el corazón, la razón y la acción, pues no se queda en la teorización de la realidad, sino que impulsa la lucha por su transformación; por eso no son epistemologías, pues no se quedan solo en la dimensión cognitiva del conocimiento, no implica que la sabiduría no tiene epistemología, sino que está más allá de está, las sabidurías del corazón aportan no solo referentes epistémicos, sino cosmos de sentido para sembrar sentidos éticos políticos, estéticos y eróticos “otros”, distintos de la existencia.²⁵

En ese sentido, las compañeras de *Kaqla* y *Q’anil*, hacen un ejercicio teórico-práctico en el cual se escucha al corazón. Si bien ocupan las diversas herramientas y metodologías que están a su alcance, también se enriquecen de disciplinas como la psicología, la medicina y la antropología. De esta manera, el intelecto se vuelve la primera entrada, ya que posteriormente

24 Víctor Manuel Moncayo, “Fals Borda: hombre hicotea y sentipensante” en Orlando Fals Borda. *Una sociología sentipensante para América Latina*, CLACSO, 2009, pp. 9-19.

25 Patricio Guerrero Arias, “Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia” en *Sophía*, núm. 8, Ecuador, 2010, pp. 101-146.

no todo se centra en el ámbito racional, sino en el vivencial, por lo que se apela también al cuerpo energético y a la espiritualidad. El sentipensar parte de un vínculo de unidad con el universo en el cual se parte que la sensación de estar separado del todo es un error perceptual. Una propuesta que podría explicar esta forma de construcción social es lo que el pueblo Kitu Kara²⁶ plantea como el corazonar, lo cual:

es una construcción social vivencial (sentir, vivir, interconectar, sanar, visionar), esto lo convierte en algo más que una simple categoría teórica, sino que se muestra como una categoría de vida, como una respuesta espiritual y política, que emerge en este tiempo en que la humanidad busca otros referentes para sanar su vida, sale a la luz una sabiduría, un saber que otrora era parte de la vida cotidiana, pero que fue negada por la tiranía de una razón sin alma. Responde a una búsqueda de sentido del vivir diferente, que a la impuesta por occidente. Nace para visibilizar la sabiduría del corazón, cimentada sobre la base del ser, hacer, sentir y actuar.²⁷

Esta propuesta la comparten diversos pueblos originarios de Abya Yala²⁸ que presentan otras formas de estar en el mundo y que se centran también en el proceso de trabajo comunitario, permitiendo explicitar las consecuencias que ha tenido privilegiar la razón y separarla de la corporeidad. Desde este planteamiento se postula y se ejerce la unidad del cuerpo; en tanto cuenta con planos físico, mental, emocional, espiritual y trascendente. Así algunos de los ejes que se presentan en este escrito, giran alrededor del sentido que tienen para su vida las vivencias, la espiritualidad, la afectividad y los vínculos con cada cosmogonía, hasta las repercusiones en la construcción

26 El pueblo Kitu Kara es una nación que habita en la sierra norte de los andes ecuatorianos, en las zonas urbanas, rurales y periféricas de la provincia de Pichincha, en los cantones Quito, Mejía y Rumiñahui. Cfr. CONAIE (en línea).

27 Ushina, "Kitu Kara, un pueblo milenario en Quito" en *La chakana del corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala* de Patricio Guerrero Arias, Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana, 2018, p. 335.

28 Abya Yala en idioma Kuna tiene como significados Tierra Madura, Tierra Viva o Tierra en Florecimiento.

de imaginarios impuestos en las identidades, por ejemplo, la construcción del indio o lo ladino. Los trabajos de estas colectividades conjugan una propuesta política-espiritual como el corazonar, el cual:

propone la sanación del ser; de ahí que sentimos que puede mirárselo como una propuesta no solo para la decolonización del poder, del saber y del ser, sino sobre todo para la sanación de la vida [...] y busca romper las dicotomías y poder hacer que entre en diálogo la afectividad con la razón [...] ubica la espiritualidad como la forma más elevada de la conciencia política [...] uno de sus ejes es la revitalización de la dimensión estética de la existencia.²⁹

Estos caminos, en su forma, están presentes en las colectividades de mujeres que presentamos en este trabajo, por ejemplo, el grupo de mujeres maya *Kaqila*. Este nombre lo retoman por la diversidad de mujeres, ideas y experiencias que se encuentran en esta colectiva, la cual nace en agosto de 1996 en el marco del contexto de los Acuerdos de Paz en Guatemala, en un ámbito de profunda reflexión y participación política de diversos actores sociales. Está constituido por mujeres mayas que buscan problematizar y sanar diferentes opresiones, ya que en el trabajo colectivo las mujeres ubicaron dolencias compartidas sobre género, clase y etnia en la sociedad guatemalteca. Hermelinda Magzul Patal, directora de *Kaqila* plantea que:

Nosotras, las que integramos *Kaqila* somos mujeres que hemos tenido acceso a la educación formal, la mayoría ha ido a la universidad o mínimo el nivel medio [...] Nosotras por el hecho de haber tenido acceso a la educación formal estábamos en dos espacios, o el movimiento de mujeres o el movimiento indígena y los acuerdos de paz, que de alguna manera entrelazaban los dos movimientos. Algunas de las que estábamos en el movimiento de mujeres éramos indígenas, algunas cuantas,

29 Patricio Guerrero Arias, *La chakana del corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*, Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana, 2018, p. 40.

contaditas en este proceso... Nuestros planteamientos en el movimiento de mujeres era que tenemos necesidades, tenemos perspectivas propias como mujeres indígenas y la verdad que casi no se escuchaba o eran respuestas muy agresivas (de otras mujeres ladinas). Recuerdo muy bien una de las respuestas, fue: “ustedes ¿qué quieren?, ¿de qué están hablando? si lo que ustedes tienen debajo del corte nosotras la tenemos debajo de la falda”.

Nosotras apenas estábamos saliendo a la vida pública, política, como mujeres mayas y era muy duro. Y por otro lado en el movimiento indígena era: la lucha es de pueblos, de hombres y mujeres. Tuvimos la oportunidad de encontrarnos con mujeres indígenas en el proceso de formación es como la alegría de encontrarse entre iguales y poder hablar.³⁰

En ese sentido, hay varias reflexiones, vivencias y rupturas importantes, entre ellas la de plantear las necesidades específicas dentro del sector de mujeres como indígenas. Esto ha generado una fuerte discusión dentro de los feminismos, con la crítica a un feminismo hegemónico y blanco que invisibilizó las relaciones de poder, raza y clase existentes. Asimismo, se presentaban las consecuencias de la interseccionalidad al plantear las diferencias de las experiencias en tanto el contexto de cada pueblo y comunidad, ya que hay una mirada hegemónica que trata a todos los pueblos indígenas como homogéneos, negando la especificidad e historias de cada comunidad y territorio. También se hace un llamado a los movimientos insurgentes y sociales en los cuales no se problematizaban los efectos y la refuncionalización del patriarcado en la sociedad y en las organizaciones que la integran. Las críticas también hacían referencia a que los movimientos planteaban que las demandas y exigencias de las mujeres, se dejaban en la agenda política para después y se apelaba a que solicitarlas, exigir las o luchar por ellas eran causantes de rompimientos o fracturas a lo interno del movimiento o la organización.

30 Diálogo realizado el 3 de junio del 2019, con Hermelinda Magzul Patal, directora de *Kaqla* en la Ciudad de Guatemala.

Nos parece relevante el proceso de hablar entre mujeres indígenas, pues además de la alegría generada entre las participantes, propició diversas reflexiones en torno a las problemáticas compartidas, las fortalezas, los roles de victimización y algunos de los patrones de dominación, lo cual se reflexiona en los trabajos de la organización. *Kaqla*³¹ ha hecho un trabajo desde el reconocimiento de las historias vividas en tanto los patrones de colonización y las implicaciones que estos han tenido en los cuerpos y colectividades. Planteado que “hay un fuerte dolor indígena en todo el continente que tenemos que sanar”,³² por lo que han realizado investigaciones sobre el papel del Estado-nación, el papel que tiene tanto en los ámbitos coercitivos y consensuales así como en la conformación de identidades individuales y colectivas, en los procesos de colonialidad, en la adopción de creencias opresivas y patrones de pensamiento que perpetúan o dificultan una vida más libre. En su trabajo ubican el peso de lo ideológico e histórico en la construcción de vida, específicamente en la internalización del opresor o internalización de la opresión, (que) se refiere a la consecuencia de la dominación, por medio de la cual en una parte de la población oprimida se produce admiración e imitación de las y los opresores, hasta olvidar la identidad y el bienestar colectivos, convirtiéndose muchos en verdugos de su propia gente.³³

Con los talleres llevados a cabo se han percatado que los patrones de pensamiento más recurrentes son la victimización, la culpa y el silenciamiento; todos ellos producto de la colonialidad y el patriarcado. Por ello trabajan en diferentes propuestas, por ejemplo:

Nosotras tenemos dos planteamientos [...], por un lado, el principio de dar y recibir, de la causa y del efecto, digamos hay cuestiones que vivimos que son efectos de nuestras decisiones y acciones, pero en otros casos vivimos situaciones para que

31 *Kaqla* ha trabajado con mujeres mayas de diferentes comunidades y de pertenencia cultural entre ellas *Kaqchikel*, *Q'eqchi'*, *K'iche'*, *Sakapulteko*, *Tz'utujil*, *Poqomchi'* y *Mam* y de un gran rango de edad que va de los 18 a los 83 años.

32 Grupo de mujeres maya *Kaqla*, *La palabra y el sentir de las mujeres mayas Kaqla*, Guatemala, 2004, p. 22.

33 Grupo de Mujeres Mayas *Kaqla*, *Un tejido que busca hacer honor a la Red de la Vida*. AFEHC (en línea).

nosotras tengamos la posibilidad de conocer. Más que un ¿por qué? La pregunta es ¿para qué? Tuve una mala experiencia, ¿para qué? ¿cuáles son nuestros aprendizajes?

Esto de alguna manera nos permite dar un salto cuántico. Pasa algo muy fuerte y a partir de esa experiencia te vas encontrando con personas, metodologías y formas de ver la vida que de alguna manera hacen que una cambie de manera de hacer y pensar [...] Si una se queda siempre en el porqué, porqué, porqué, se queda en el papel de víctima. Nosotras hicimos un proceso de trabajar la victimización entre nosotras que fue difícil, pero fuimos encontrándonos; que una se hace la pobrecita pero no mirábamos la otra cara de la victimización, nuestro rol de victimarias... generalmente donde hay una relación desigual por edad, por formación [...] Entendimos que en el papel de víctimas a veces una se acomoda.³⁴

Esto las llevó a que dentro de la organización sea fundamental trabajar las repercusiones de la victimización, así como las formas simbólicas y culturales en las que se ha asentado por ejemplo la construcción de lo indio y lo ladino-mestizo. Es relevante en tanto implica cuestionar como el Estado ha construido la historia nacional y la forma en que las sociedades lo han asentado desde la reproducción de roles y diferentes formas de internacionalizar la opresión, así como los modos en que se ha asentado la colonialidad y como se reproduce comunitariamente. Moverse del lugar acostumbrado implica también rupturas con las identidades y discursos construidos, implica movimiento. Además, las compañeras de *Kaqla* se preguntan en tiempo presente la forma en que se reactualizan en la sociedad guatemalteca las estructuras del colonialismo y el patriarcado. Lo que ha llevado a que tanto ellas como otras colectividades se pregunten por la pertinencia de grupos de trabajo y la ruta a seguir de acuerdo con la interrelación de formas diferenciadas de dominación, estamentos, lugares de enunciación y la pertinencia o no del trabajo con cada sector, sea maya, ladino-mestizo, grupos de hombres, mujeres, diversidad sexual, etcétera.

³⁴ Diálogo realizado el 3 de junio del 2019, con Hermelinda Magzul Patal, directora de *Kaqla* en la Ciudad de Guatemala.

Otra referencia importante de estos trabajos es el Centro de Formación Sanación e Investigación Transpersonal *Q'anil*, cuyo nombre significa el germen, la semilla, la vida y la creación en la cosmogonía maya. Pensamiento al que nos acercamos para conocer su proceso formativo, teniendo la oportunidad de dialogar con una de sus fundadoras: Yolanda Aguilar. La cual nos dijo que esta organización:

Surge como un intento de crear un centro de pensamiento complejo, porque yo vengo de la historia de sociedades en donde todas las propuestas políticas de transformación eran absolutamente ideológicas y entonces daba la impresión –yo creí por muchos años que el sentido fundamental para transformar las cosas pasaba porque ideológicamente tú estuvieras convencida de una propuesta política– básicamente cuando estabas en la militancia política pensabas que todo mundo estaba en ella, cambiando la humanidad. La realidad nos demostró que los gobiernos autoritarios, las dictaduras militares fueron un periodo pero se han extendido de otras maneras, se han establecido a pesar de gobiernos de izquierda o más progresistas, pero la cultura de la vida cotidiana, las creencias más conservadoras, las formas de vivir no han cambiado substancialmente a pesar de esas propuestas políticas transformadoras, es decir hay mucha gente que lucha, muy comprometida con el cambio social pero la mayor parte de esa gente no ha cambiado sus propias creencias, es decir, si no cambiamos personalmente, ¿cómo pretendemos cambiar las culturas donde vivimos? si no hemos experimentado el cambio, entonces la primera premisa con la que se formó *Q'anil* es que no todas las personas que luchan por transformar su realidad se han transformado a si mismas y no han pasado por procesos personales de sanación.³⁵

Ante ello, el reconocimiento de las propias vivencias, de las formas de vida cotidiana y las preguntas por la orientación de los planteamientos ideológicos-políticos y su posterior congruencia las llevó a la problematización de las lecturas y for-

35 Diálogo realizado con Yolanda Aguilar el 30 de mayo del 2019, en la Ciudad de Guatemala.

mas concretas y cotidianas de transformación de la realidad, donde lo personal es político.

Con ello, refrendaron que no se podían separar las vivencias y trabajos personales de los procesos en colectividad, debido a que cambia según el lugar de enunciación y la historia de cada persona. En ese sentido, Aguilar plantea que:

me fui dando cuenta que cuando los activistas sociales hemos querido involucrarnos en las luchas de otros sectores de la sociedad, en gran medida estamos buscando nuestras propias preguntas e indagando nuestras propias respuestas; pero no nos damos cuenta de eso [...] *Q' anil* surge para acompañar a las personas que acompañan, originalmente como venía de ese trabajo yo necesitaba sanar mis heridas y me tuve que salir de trabajar con temas de violencia sexual porque necesitaba comprender que había pasado con mi propia historia y entender porque yo hacía lo que hacía y eso fue una clave fundamental. *Q' anil* surge hace diez años como un centro de pensamiento complejo que fue articulando tres ejes fundamentales; la formación, la sanación y la investigación transpersonal. Lo transpersonal lo retomamos principalmente de la psicología, del vínculo con la espiritualidad, de tratar de entender que significaba sanar en una sociedad tan violenta y la sanación no puede pasar por el cuerpo si no hay una vivencia.³⁶

De acuerdo con lo que venimos analizando, en ambas colectividades el trabajo personal es un referente para poder hacer un ámbito colectivo. Algo relevante en la labor de estas dos organizaciones, es que han realizado construcciones y elaboraciones metodológicas a partir de diferentes lecturas de la realidad, pero sobre todo con el aprendizaje de las experiencias y vivencias grupales. Estas propuestas, si bien parten de diversas visiones y lecturas, se basan principalmente en la deconstrucción de identidades imaginadas e impuestas, así como en la reconstrucción y encuentro propio, lo cual implica revisar críticamente el lugar de enunciación y la forma en que se desarrollan los vínculos con la vida y los seres vivos. Por

36 *Ibid.*

ejemplo, para *Kaqla* al no encontrar caminos que dieran pauta a sus inquietudes, ni en el movimiento de mujeres, ni tampoco en el movimiento maya:

Entonces nos juntamos y al final dijimos: ¡hagámoslo y hasta donde lleguemos!, de eso hace 24 años. Nuestra identidad de mayas la fuimos encontrando en ese proceso, aunque ya teníamos parte de ese discurso. Parte de los planteamientos iniciales eran: vamos a fortalecer el liderazgo de las mujeres mayas, empoderarlas desde la cosmovisión de la cultura maya. Lo que no sabíamos es que era parte del discurso, porque en el camino nos fuimos dando cuenta que esa identidad es muy superficial; porque nos fuimos a encontrar que no nos gustaba ser mayas, porque ser maya era ser sumisas, ser maya significa ser inferior, [...] entonces nos dimos cuenta de lo que nosotras llamamos internalización del opresor. Parte de las preguntas que nos planteamos es: nosotras que ya hablamos el idioma español, leemos, escribimos, tenemos conocimientos teóricos y metodológicos, escuchábamos que nuestras madres y abuelas decían: ustedes tienen más que nosotras y aquí estamos y hemos podido. Nosotras cuando hacíamos planteamientos nos moríamos de miedo, nos callaban e ignoraban. ¿Qué nos pasa? Nosotras nos encontramos con la parte de la sanación [...] empezamos a darle el justo valor a nuestros idiomas, a la espiritualidad, encontrarnos con nuestra misión de vida que parte de alguna manera con el calendario y todo eso, pero lo fuimos encontrando. Entonces ahora seguimos haciendo esos planteamientos de la cultura, desde la cosmovisión maya, pero es darle sentido. Entonces, compañeras que ya no se ponían el traje, volvieron. Parte de lo que descubrimos es que nosotras somos la generación que estamos en el límite ¡o retomábamos nuestra cultura o la perdíamos!³⁷

Las reflexiones vertidas han posibilitado mantener y dar sentido a las propuestas políticas llevadas a cabo por las colectivas de mujeres, también problematizar las formas en que se renuevan las identidades tanto individuales y colectivas, así como su problematización. Lo cual no está exento de confrontaciones

37 Diálogo realizado el 3 de junio del 2019, con Hermelinda Magzul Patal, directora de *Kaqla* en la Ciudad de Guatemala.

o distanciamiento con la comunidad o movimiento social ya que en ocasiones el cuestionamiento de las identidades y de las costumbres trastocan la cotidianidad. El trabajo de sentirse y pensarse ha permitido construir metodologías que conjugan varios puntos de vista, con un eje organizador que se centra en el bienestar de la persona en tanto un equilibrio con sus historias personales y socio comunitarias.

Uno de los elementos fundamentales en este proceso, parte de la enseñanza de las abuelas y abuelos, por lo que lo central es la pregunta, el testimonio y la vivencia, en tanto existe la posibilidad de sentir en el cuerpo una fuerza transformadora. El eje organizador conjuga las vivencias, es decir que el trabajo pase por la vida, que recorra el cuerpo, refiriéndose a que la sanación debe pasar por reconocer las propias heridas.

En ese sentido, el camino para sanar va constituyendo una metodología propia; desde la mirada y la escucha de cada una de las mujeres se han podido construir los rumbos y formas de trabajo. De esta manera, el aporte es fundamental ya que han logrado combinar diferentes metodologías y percepciones sin que se contrapongan teniendo como asidero el autoconocimiento y la claridad de la propia identidad en movimiento. Así, se socializan varias herramientas sin que una tenga primacía sobre otra, ya que el centro es el trabajo sobre sí. Esto permite compartir las vivencias en colectividad por medio de la verbalización, el movimiento o la somática, lo cual ayuda a ubicar que hay problemáticas e historias comunes que se observan en grupo y que se pueden transformar. Cuando se combinan trabajos energéticos, se busca enfocar la intención y la atención de los procesos. Respecto al trabajo de *Kaqla*:

La metodología es uno de los aportes que hemos tenido. Nosotras adaptamos. Hacemos la integración desde la cosmovisión, por ejemplo, mucho del planteamiento que hace de constelación familiares es sistémico y desde la cosmovisión ese es el planteamiento central. Entonces vamos integrando, vamos acomodando con las herramientas propias que tene-

mos. Nosotros le llamamos propuesta metodológica para la plenitud de vida de las mujeres y entonces desde ahí vamos aterrizando diferentes herramientas. El año pasado terminamos una investigación sobre herramientas terapéuticas mayas y entonces trabajamos con guías espirituales, sanadoras, siempre en el norte, centro y occidente, con grupos focales, entrevistas y talleres. Para nosotras lo fundamental fue encontrar porque la cosmovisión maya plantea la vida como es y al final las herramientas son eso, herramientas. Pero el sentido profundo de la sanación es de dónde vienen las enfermedades, cómo se puede generar salud. La enfermedad llega por la desarmonía con una misma, con las relaciones familiares, con la red de la vida, ahí vienen las enfermedades. Nosotras damos herramientas y sabemos que no todas las van a ocupar y de ahí viene la misión de vida, que me funciona o no, la capacidad de identificar que puedo utilizar.³⁸

Algo importante respecto a la forma de trabajar es que, para construir sus metodologías, ambas organizaciones se centran en el proceso de identidad. Estas organizaciones que trabajan en diferentes colectividades de mujeres han logrado tejer diferentes matrices cosmogónicas y epistemológicas por que desarrollan en el trabajo necesidades concretas, sobre sí y lo común, con una identidad clara entre sus integrantes. Es decir, el planteamiento del lugar de enunciación, el cual retoman desde las propuestas feministas, ha permitido que entretejan su quehacer desde las necesidades específicas, al mismo tiempo que refuerzan lo común. Al respecto, Aguilar señaló que:

Durante varios años en la experiencia de construcción feminista en Guatemala, pude observar que, en la medida en que interpelaba mi propia experiencia personal, podía abrirme a los aprendizajes de otras experiencias de mujeres. Y que en tanto esto sucedía, eran las experiencias de esas otras las que me hablaban directamente, para comprender mi propia historia³⁹

38 Diálogo realizado el 3 de junio del 2019, con Hermelinda Magzul Patal, directora de *Kaqla* en la Ciudad de Guatemala.

39 Yolanda Aguilar, *Femestizajes. Cuerpos y sexualidades racializadas de ladinas-mestizas*, Ciudad de Guatemala, F&G, 2019.

Kaqila realiza su labor en el sector indígena; trabajando principalmente con mujeres lideresas, pero también lo ha abierto a últimas fechas a hombres. Si bien, privilegia el trabajo con lideresas y líderes por la capacidad que tiene como colectiva, pero también por la posibilidad de la réplica. Es relevante ya que también se apela a la organización comunitaria para poder hacer estos planteamientos, lo cual permite una construcción diferente del ser y estar en el trabajo común. Lo que tiene también varios retos, entre ellos visibilizar y denunciar las violencias intracomunitarias e intrafamiliares, por ejemplo, al trabajar con personas violentadas, pero también con las violentadoras; o también en el ámbito comunitario, o en espacios donde las relaciones sociales permiten mantener los sistemas de opresión existentes.

Otro es la forma en que se teje la vida comunitaria cuando se ha sanado. En varias ocasiones las mujeres de *Kaqila* han planteado que el trabajo ha tenido repercusiones cuando se ha salido del proceso de victimización y se aleja del grupo cercano. En este trabajo, también nos preguntamos cómo se ha constituido lo “maya” en tanto movimiento, identidad, construcción social y que se encuentra en constante transformación. También cuestionamos el por qué hay resistencias de hombres y mujeres para reflexionar sobre las problemáticas constituidas por los roles de género, en tanto estas preguntas se toman como nuevas formas de colonización. Además de que se enfrentan a algunas visiones esencialistas, por ejemplo en lo que se refiera a lo maya, omitiendo en ocasiones el entretejido de las otras relaciones sociales y de poder que se da en las sociedades. Lo cual repercute en la forma en que se enfrentan las violencias y se construyen otras formas de socialización.

Atendiendo a esto se pueden ver la propuesta de *Q'anil* que busca posicionarse y preguntarse sobre los privilegios y el lugar de enunciación de cada integrante, lo cual permite ubicar la repercusión en la construcción de los imaginarios de lo indio y lo ladino-mestizo, cruzado trans-históricamente con el patriarcado y las heridas coloniales. Con ello, la

tarea y las críticas al cuestionar la construcción del Estado no son menores, así como la forma en que se ha constituido el deseo, el erotismo. Uno de los caminos fue preguntarse ¿cómo se desean las transformaciones y cuáles son los horizontes? ¿cómo se puede revitalizar el placer? y ¿cómo se entretienen las propuestas con los múltiples entramados de los espacios-tiempos que están en la modernidad capitalista y la articulación de lo común?

Consideramos que los trabajos de estas colectividades de mujeres tienen una gran potencialidad, en tanto se hacen lecturas críticas de la realidad, por un lado desde los márgenes, y por el otro, desde el privilegio entrelazado con la interrelación de opresiones y el cruce patriarcal, lo cual amplía los elementos para leer la problemática social y la constitución del poder, pero sobre todo, para transformarla, en diferentes temporalidades, retomando la recuperación de la alegría, revitalizando la dimensión estética y erótica de las experiencias para la vida. Recuperando la sanación y acción política desde la transformación de los cuerpos y los territorios, desde un trabajo cotidiano con gran profundidad que si bien no está exento de contradicciones y dificultades, es continuo y profundamente transgresor y colectivo.

Fuentes consultadas

- Actoras de Cambio, tomado de www.actorasdecambio.org.gt/index.php/2016-06-21-0440-12/formacion-y-sanacion, consultado el 6 de marzo del 2020.
- Aguilar, Yolanda, *Femestizajes. Cuerpos y sexualidades racializadas de ladinas-mestizas*, Ciudad de Guatemala, F&G, 2019.
- Aguilar, Yolanda, “Feminismos mestizos, desestructurar racismos internalizados en cuerpos y Sexualidades” en *Revista Feminismos*, núm. 6, 2018.
- Aura, Cumes, *Mujeres indígenas, patriarcado y colonialismo: un desafío a la segregación comprensiva de las formas de dominio*, Anuario de Hojas de WARMÍ, núm. 17, 2012, tomado de revistas.um.es/hojas-dewarmi/article/view/180291.
- Begoña, Dorronsoro, “El territorio cuerpo-tierra como espacio-tiempo de resistencias y luchas en las mujeres indígenas y originarias”, ponencia presentada en IV Coloquio Internacional de Doctorandos/as del CES, pp. 6-7, tomado de cabodostrabalhos.ces.uc.pt/n10/documentos/11.3.1_Begona_Dorronsoro.pdf.
- Comisión de Esclarecimiento Histórico, *Guatemala, memoria del silencio*, Oficina para el Proyecto de las Naciones Unidas, Guatemala, 1999, tomado de shr.aas.org/guatemala/ceh/mds/spanish/mandato/m4.html.
- CONAIE, tomado de conaie.org/2014/07/19/kitu-kara/, consultado el 29 de febrero del 2020.
- Fulchiron, Amandine, *La ley de mujeres: amor, poder propio y autoridad colectiva*, tesis doctoral, México, UNAM, 2019.
- Guerrero Arias, Patricio, “Corazonar desde las sabidurías insurgentes el sentido de las epistemologías dominantes, para construir sentidos otros de la existencia” en *Sophía*, núm. 8, Ecuador, 2010, pp. 101-146.
- _____, *La chakana del corazonar. Desde las espiritualidades y las sabidurías insurgentes de Abya Yala*, Ecuador, Universidad Politécnica Salesiana, 2018
- Kaqla, Grupo de Mujeres Mayas, *Un tejido que busca hacer honor a la Red de la Vida*, AFEHC, tomado de www.afehc-historia-centroamericana.org/index_action_fi_aff_id_2189.html, consultado en marzo 2019.
- _____, *Cuaderno metodológico. Sanando la trama histórica de la victimización de las mujeres mayas*, Guatemala, Kaqla, 2012.

- _____, *Rub'eyal Qak'aslemal. Caminos para la plenitud de las mujeres mayas y nuestros pueblos. Propuesta metodológica a partir de la experiencia de las mujeres mayas Kaqla*, Guatemala, Kaqla, 2010.
- Macías, Patricia, *Conversatorio con Lorena Cabnal y Alex Vásquez, integrantes de Tz'ek'at, Red de Sanadoras Ancestrales del Feminismo Comunitario Territorial desde Iximulew*, tomado de www.entremundos.org/revista/mujer/lain-ut-laat-laat-ut-lain-sanando-tu-sano-yo-sanando-yo-sanas-tu/, consultado el 6 de marzo del 2020.
- Moncayo, Víctor Manuel, “Fals Borda: hombre hicotea y sentipensante” en *Orlando Fals Borda. Una sociología sentipensante para América Latina*, CLACSO, s/a.
- Simona Yagenova, *Un análisis de logros, dificultades y retos del proceso de paz guatemalteco: Una reflexión a 10 años de la firma de la paz*, tomado de www.albedrio.org/htm/documentos/a10firmaPazGuatemala.pdf.
- Velasco, Angélica, “Ética del cuidado para la superación del androcentrismo: hacia una ética y una política ecofeministas” en *Revista iberoamericana de ciencia, tecnología y sociedad*, versión preliminar, vol. 10, núm. 31, tomado de www.revistacts.net/files/Volumen_10_Numero_31/VelascoEDITADO.pdf.

Tiempos de movilización y tiempos de narración en Ecuador

Silvia Soriano Hernández

En resumen, le había entrado esa manía de quien cuenta historias y nunca sabe si son más hermosas las que ocurrieron de verdad, que al evocarlas traen consigo todo un mar de horas pasadas, de sentimientos sutiles, tedios, felicidades, incertidumbres, vanaglorias, náuseas de uno mismo, o bien las que se inventan, en las que no se hila tan fino y todo parece fácil, pero después cuanto más se desvaría más advierte uno que vuelve a hablar de las cosas que se ha tenido o comprendido en realidad, viviendo.

Ítalo Calvino, *El barón rampante*

En marzo de 2021, se publicó el informe de la comisión de la verdad formada a partir de una solicitud de las víctimas, como consecuencia de las múltiples violaciones a los derechos humanos que se dieron en el contexto de las movilizaciones realizadas en Ecuador, en octubre del año de 2019. Dichas movilizaciones se enmarcaron en expresiones claras, de que no se permitiría la implementación del llamado Decreto 883, emitido días antes por el gobierno de Lenin Moreno, que conduciría, entre otras, al alza en los precios de la gasolina. Que se creara esta comisión es reflejo de al menos dos eventos, la represión desmedida que el Estado ejerció en esos días, cuyos muertos y heridos no se olvidan, pero también como resultado de la exigencia de saber qué pasó, así como de patentizar las responsabilidades. No perdamos de vista que, el contexto de esta presencia masiva en las calles es un reflejo de cómo se mantiene en la memoria, particularmente indígena, la capacidad de protesta, así como la exigencia de justicia dentro de la sociedad ecuatoriana.

Por otro lado, en febrero del mismo 2021 se realizaron elecciones en el país andino y Pachakuitk¹ alcanzó la mayor

1 Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, fundado en 1995

votación en su historia electoral, lo cual no podría entenderse sin mirar a ese octubre donde se demostró, como veremos en las siguientes líneas, la fuerza popular que trasciende al movimiento indígena pero que éste capitanea. Un candidato indígena se colocó en tercer lugar (Yaku Pérez), muy cerca del candidato banquero (Guillermo Lazo), que a la postre llegó a la presidencia tras una segunda vuelta electoral, en contra de quien representaba la continuación del llamado correísmo (Andrés Arauz). Evidentemente, entre los contendientes, se hablaba mucho de cambio, de alguna manera, el énfasis se colocaba en la no vuelta al pasado. Pasado representado precisamente por Rafael Correa, quien mantuvo la presidencia del 2007 al 2017. Sin duda estos discursos influyeron fuertemente en el ánimo de los votantes.

El objetivo de este capítulo es reflexionar sobre el impacto de la movilización social de ese octubre de 2019, encabezada por indígenas, principalmente aquellos pertenecientes a una organización, la convocatoria, las razones de participar, las vivencias tanto en Quito como de quienes permanecieron en sus comunidades, a partir de la publicación de testimonios recabados apenas unos días después y que fueron difundidos.² Incorporar al debate el significado de la narrativa de actores sociales de ambos sexos, vista en dos tiempos es otro de los propósitos, para alcanzar una visión que entrelace la subjetividad de los actores, con las reflexiones que conduzcan a cómo se representa la realidad y cómo puede ser aprehendida, a través de un proceso simbólico que entrelaza los recuerdos con las palabras.

con la confluencia de la CONAIE y otras organizaciones sociales, deslindándose de la política y los partidos tradicionales, con el objetivo de participar en elecciones. En 1996 se presentó por primera vez, con candidato a la presidencia y ocupó el tercer sitio. Una década después, con un candidato indígena quedó en el sexto lugar. Entre esos años apoyó a Lucio Gutiérrez (del cual se desmarcó a los seis meses) en alianza con su Partido Sociedad Patriótica, ganando la presidencia. En las seis ocasiones que se ha postulado a la presidencia, Pachakutik ha propuesto dos veces a hombres indígenas, en el 2006 y en el 2021.

2 Nos referimos al libro *Memoria histórica de lucha. Octubre de 2019 en Ecuador* de Silvia Soriano Hernández (coordinadora), México, CIALC-UNAM/Eón, 2022.

La estabilidad política precedida de tormentas

Durante la década que cierra el siglo pasado y los primeros años de éste, en Ecuador la inestabilidad política fue evidente, no sólo por el derrocamiento casi consecutivo de tres presidentes, sino también por una debilidad propia del mismo sistema económico que, dependiente del petróleo, el mercado internacional le marcaba constantes vaivenes.

Si bien las organizaciones indígenas son de larga data en el país andino, 1986 se constituye como el momento en que la unidad nacional prevaleció sobre la diversidad regional al consolidarse la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE)³ como expresión de una ininterrumpida trayectoria de lucha. Cuatro años después, miles de indígenas se presentaron en la ciudad de Quito con viejas y nuevas demandas, de estas últimas es de resaltar la exigencia de nombrar a Ecuador como a un país plurinacional. En ese levantamiento indígena, conocido como el del *Inti Raymi*, los indígenas tuvieron muchos logros, tanto simbólicos como reales, por un lado, obligaron al gobierno a sentarse a negociar con sus representantes, por otro, difundieron una imagen del indio que respondía, no a la mayormente imaginada por la sociedad ecuatoriana, permeada de un racismo y desprecio al diferente, sino aquella de un ser humano digno y dispuesto a luchar por sus derechos. Un sujeto social que además de bloquear calles y carreteras, cuenta con propuestas para una sociedad más equitativa. Fue un levantamiento planeado, ideado y discutido desde las bases rurales y urbanas que, demostró la madurez propia de un movimiento social. Una reflexión de síntesis al respecto es la siguiente:

Producto de una poderosa organización reflejada en la capacidad de convocatoria para una participación masiva, podemos

3 La Ecuador Runacunapac-Riccharimuri (ECUARUNARI) es la organización más antigua de la CONAIE, su actividad se realiza en la Sierra, en la Selva está la Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana (CONFENIAE) y en la Costa la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana (CONAICE).

afirmar que se incorporó a los indios como importantes actores políticos que lograron convocar y llegar a varias transformaciones en el país, que cambiaron la percepción de la sociedad ecuatoriana sobre los indígenas y que sus propuestas van más allá del reconocimiento de sus derechos, puesto que es una propuesta política que busca la refundación del país. Ello se comprueba cuando se analiza el camino que va de las demandas locales, las demandas indígenas nacionales, a las demandas de la población en general.⁴

A partir de esa década de los noventa, no fue posible hablar de procesos políticos y sociales en el país andino, sin considerar a los indios como parte integral de la sociedad. Aunque si bien es cierto que el racismo y la exclusión continúan siendo un lastre. De poderoso movimiento social, la CONAIE dio el siguiente paso, unido a otras fuerzas sociales, para constituirse también como una propuesta electoral y formó el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, en la misma década, con resultados variables. La razón del protagonismo indígena se relaciona con el poder demostrado en las marchas y plantones que incidieron en la destitución de tres presidentes: Abdalá Bucaram fue arrojado del poder en febrero de 1997, Jamil Mahuad en enero de 2001 y Lucio Gutiérrez en abril de 2005. Es así que la inestabilidad política, siendo la constante en el país, no auguraba buenos momentos a los siguientes candidatos. Pero los tiempos cambiaron drásticamente y el economista Rafael Correa llega al poder en el año de 2007 rompiendo la racha anterior y conseguir no solo terminar su período, sino alcanzar la reelección, cambiar la constitución para volver a hacerlo⁵ y de los ocho años que debía ser presidente, se queda diez.

4 Silvia Soriano Hernández, *El sentido de la disidencia. Indígenas y democracia en Ecuador*, México, CIALC-UNAM/Eón, 2016, p. 131.

5 Sin duda un político hábil y carismático, que reconsidera postularse nuevamente a la presidencia cuando los precios del petróleo comenzaron a caer. Pero no por eso dejó de lado proponer a su sucesor quien a la postre lo traicionó. Al concluir su período Correa trasladó su residencia a Bélgica desde donde sigue incidiendo en muchas de las decisiones políticas. Es una constante escuchar la clara división entre correístas y anticorreístas, sin embargo, la realidad trasciende esa dicotomía.

La recurrencia a las calles por parte de integrantes de organizaciones sociales es vista desde perspectivas muy diversas. Suele ser reflejo de un escenario convulso en la medida en que, quienes marchan o colocan un plantón para sacar las demandas exhibiéndolas más allá del grupo social al que se pertenece, presionan desde canales diferentes. Es una forma de interpelar a una población que a veces se incorpora en apoyo y otras en franco cuestionamiento a los métodos. Volveremos sobre esto.

En torno a la presidencia de Correa, seguramente una pregunta que surge en todo este entramado, se vincula con el escenario latinoamericano donde se miró (y todavía) esperanzadoramente a todos aquellos mandatarios que se caracterizaron a sí mismos como de izquierda, que llegaron al poder con un discurso de ruptura a sus predecesores y cuestionando la economía neoliberal que tanto está dañando a nuestras naciones. Entre estos líderes debemos ubicar a Rafael Correa quien logró generar una imagen (que persiste) de gran estratega. Pero a menudo, la mirada interna y externa del mismo personaje pueden no coincidir, particularmente si se enfoca en su relación con ciertos movimientos sociales. La CONAIE ha sido golpeada, desde su surgimiento, por todos los mandatarios en turno y Correa no fue la excepción; los intentos de debilitarla pasan por la cooptación y la represión como caras de la misma moneda, dividirla y menguarla es una actividad a la que dedican buena parte de su gestión.⁶

Si bien la CONAIE en un principio, manifestó su respaldo a Correa, las desavenencias no tardaron en aflorar. Fernando García⁷ las enlista de forma particularmente clara: la primera se vincula con la emisión de la Ley de Minería de 2009 sin implementar la consulta previa, así como otorgar la posibilidad de practicar la minería a cielo abierto, esto permitió el inicio de una etapa catastrófica en cuanto al extractivismo minero;

6 Existen varias publicaciones que dan cuenta de este proceso, se puede consultar la bibliografía citada en este capítulo para profundizar en ello.

7 Fernando García, *Del sueño a la pesadilla: el movimiento indígena en Ecuador*, Quito, FLACSO/Abya Yala, 2021, pp. 68-75.

la CONAIE reaccionó con levantamientos contra la aprobación de dicha ley que condujo a un diálogo sin resultados; después el gobierno cuestionó la justicia indígena frente a un hecho sucedido en el 2010;⁸ en el siguiente año Correa convocó a una consulta nacional vinculado con esos hechos hablando sobre la justicia para el bien del pueblo, conocedor de su popularidad, el resultado de la consulta le daría la razón; en el año de 2012 el presidente emitió el Decreto Ejecutivo 1247 relativo a la licitación de áreas y bloques hidrocarburíferos, que permitió la explotación en una parte de la Amazonía con consecuencias sobre varios grupos indígenas de la región; en el 2014 se aprobó una ley relativa al agua que estuvo precedida por muestras de resistencia de la CONAIE, es de resaltarse la movilización de marzo de 2012 llamada “Marcha Plurinacional por la Vida, por el Agua y la Dignidad de los Pueblos;”⁹ otro desencuentro surgió a partir del Decreto Ejecutivo 16, del año de 2013 considerado como un mecanismo de control a las organizaciones sociales.¹⁰

Así, la criminalización y persecución a los líderes indígenas, no quedó en el pasado de los regímenes neoliberales, sino que se mantuvo, adquirió nuevo rostro y se perfeccionó con la presidencia de Rafael Correa. De hecho, hubo denuncias por parte de la CONAIE ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, en el año de 2011, sobre personas perseguidas, varias encarceladas y otras que debieron pasar a la clandestinidad por el acoso vivido desde la presidencia. Por supuesto, no se puede negar el impacto negativo en las propias estructuras indígenas que vivieron un reflujo en esos años.

Desde su creación, en 1984, la CONAIE ha atravesado tres momentos en su acción como movimiento social. En el primero se consolidó, en el segundo se enfrentó al poder constituido a través de grandes movilizaciones y en el tercero se dividió por las crisis internas. Este ciclo parece cerrarse en el año 2019.

8 Una relatoría de lo sucedido y sus consecuencias está en *Ibid*, pp. 69-70.

9 Calificada por Correa como una marcha con cuatro emponchados y emplumados.

10 Tenerlo en mente cuando se considere por qué la CONAIE no apoyó al candidato de Correa y llamó al voto nulo en las elecciones del 2021.

Los movimientos sociales deben investigarse en su larga duración, lo que permitiría plantear el resurgimiento de las organizaciones luego de estos ciclos de auge y caída.¹¹

El movimiento al socialismo siglo XXI, que fue uno de los principios de Correa, mostró su faz frente a los indígenas organizados en la CONAIE. A pesar de las movilizaciones en contra y del cuestionamiento a muchas de las iniciativas del mandatario, que logró conservar la presidencia además de reelegirse, la popularidad de Correa no decrecía. Pero el mercado del petróleo ya no pintaba un escenario tan próspero, por lo que decidió dejar el lugar a su vicepresidente, lo que le garantizaría la permanencia en el poder. Impone entonces, a su candidato por el partido que él mismo fundaría: Alianza País y que con el nuevo presidente llegaría a su fin, después de ganar electoralmente en el 2017.

Si evaluamos la distancia que brota de las promesas de campaña al ejercicio en el poder, Ecuador cuenta con elementos sobrados.¹² El viraje es evidente. Después vendría la innegable persecución al correísmo durante la presidencia de su sucesor, Lenin Moreno quien destinó muchas energías a descalabrar tanto a su antecesor, como a sus seguidores, además de a sus opositores, entre ellos los indios. La presidencia de Correa dio un vuelco a la correlación de fuerzas en un contexto latinoamericano que se esforzaba por encontrar en los llamados gobiernos progresistas esa balanza tan necesaria como esperanzadora, pero su sucesor rompió ese ciclo en Ecuador. Como vemos, el ataque permanente a las organizaciones indígenas como expresión de un movimiento social es compartido por todo tipo de presidentes. Pero octubre de 2019 permite una lectura creativa de procesos viejos y nuevos, latentes, aunque parezcan apagados, de larga data.

¹¹ *Ibid*, p. 75

¹² A propósito del engaño y la mentira, dice Sissela Bok “Los funcionarios del gobierno y aquellos que se presentan en las elecciones a menudo engañan cuando pueden hacerlo y cuando suponen que la verdadera situación está más allá de la comprensión de los ciudadanos” en *Mentir. La elección moral en la vida pública y privada*, IIF-UNAM/FCE, México, 2010, p. 27.

Por eso es tan importante no olvidar a ese octubre donde la derecha y los poderes económicos se aglutinaron en torno a las exigencias del Fondo Monetario Internacional, apoyando al presidente Lenin Moreno en su política represiva. De allí las reflexiones que abrevan para este texto y que parten del libro *Memoria histórica de lucha. Octubre de 2019*, resultado de un gran trabajo en equipo, donde un grupo de jóvenes se trasladó a diferentes sitios en busca de personas que participaron en las movilizaciones para conocer sus pensamientos, sus motivaciones, sus razones, todo ello en una conversación que guiaba los recuerdos de esas movilizaciones tan presentes en la memoria. De la lectura de ese texto surge la propuesta de éste. Atar dos tiempos: el de movilizarse y el de recordar, el de militar y el de narrar.

La palabra vuelta testimonio

Señalar la importancia de la metodología empleada es fundamental para enmarcar las siguientes páginas e ideas. Los textos que aparecen en el citado libro, son testimonios que pueden entrar en la categoría propuesta por Renato Prada¹³ de discurso testimonio porque contienen, una lucha que continúa, es vigente, es parte del ahora a pesar de que la movilización hubiese concluido. Esto significa que, si bien ese levantamiento está acotado a los días de octubre, es consecuencia de un añejo proceso organizativo. Por tanto, esos testimonios deben ser leídos como portadores de las palabras de quien participa, como un conecedor de la importancia de unir la vida y la militancia.

Es significativo considerar que no es la única versión de lo sucedido, ya que al menos existen dos narrativas confrontadas: la que parte del Estado y es fortalecida por los medios de comunicación, y la de los manifestantes con espacios más acotados para su divulgación, pero donde se demuestra

13 Renato Prada, *El discurso testimonio y otros ensayos*, México, UNAM, 2001.

el potencial de los medios alternativos. En el segundo caso, cuando expresan sus motivaciones, consideremos que es su interpretación, son sus razones y así es como debemos leer los testimonios, como una representación oral de su memoria. La pregunta que brota es ¿quién ostenta la verdad? Dado que son versiones totalmente opuestas en muchos sentidos: donde unos ven la justeza de la protesta social manifestada en las calles, otros ven el vandalismo, donde unos ven causas reales otros ven intolerancia. Reflejo no solo de la polarización propia de toda sociedad. La respuesta no es fácil, pero un acercamiento puede ser la siguiente.

Una comisión de la verdad es una oportunidad para salir de la confusión o la politización que limitan el debate a señalar de qué lado está uno u otro. En contextos cada vez de mayor polarización social, lo importante no es qué se dice, sino quién lo dice y la credibilidad que se otorga a sus interlocutoras e interlocutores termina sobreponiéndose a la discusión sobre lo sucedido. Incluso el lenguaje está sometido frecuentemente a esa polarización, mediante el uso de términos o eslóganes que se repiten, en lugar de analizar los hechos y las responsabilidades.¹⁴

Finalmente enfatizamos que leemos en esos testimoniales, el punto de vista de personas que en determinado contexto expresan no solo lo que vivieron, sino que, estas recreaciones de lo vivido están impregnadas de emociones y de sentimientos cuyo entramado suele ser complejo. Sus palabras van construyendo una narración donde el conocimiento de los hechos experimentados refleja a la par certezas y dudas. Es su experiencia vivida, recreada y compartida que al hablar retrata situaciones que les pertenecen porque forman parte integral de su práctica y frente a un yo, propio del recuerdo personal, se agrega el nosotros correspondiente al colectivo del que forman parte. Añadamos la violencia física y verbal, que a menu-

14 Comisión Especial para la Verdad y la Justicia, *Informe de la Comisión Especial para la Verdad y la Justicia respecto de los hechos ocurridos en Ecuador entre el 3 y el 16 de octubre de 2019*, Quito, 2021, p. 13.

do confunde las ideas, destaquemos la resistencia, así como la importancia de saberse parte de un todo.

Sobre la metodología que implica presentar las voces de los actores sociales, ya contamos con algunas reflexiones previas y más amplias¹⁵ por lo que aquí presentamos una síntesis. Recuperamos entonces, la importancia de narrar que conlleva a incorporar sentimientos como la esperanza y el miedo. Al ser situaciones que permanecen en su memoria, al recordar, las palabras traducen prácticas propias y compartidas. Lo resaltable es que podamos desentrañar, a través de la interpretación dialógica, una valoración intersubjetiva y relacional. Una de las pretensiones de la publicación de los testimonios es pasar de la fase testimonial a la escrita para contar con una “memoria archivada”.¹⁶ Recordar y contar como síntesis que atrapa lo que sucedió y lo que se rescata de esos momentos que duraron muchas horas y que se resumen en una conversación de ciertos minutos. Esto es, se condensan los hechos que permanecen en su memoria para compartirlos. Disciernen lo que brota en su mente y priorizan, en su conversación, una interpretación de los sucesos. La unidad entre la escena vivida y la narración que se realiza pasando por el recuerdo y el papel de mediación, son parte esencial del trabajo que estamos analizando. Queda clara la distancia que existe entre lo sucedido y la ficción, se contraponen versiones y se apuesta por considerar como verídico el testimonio que se ofrece, una vez que ha sido confrontado con otras fuentes. La fuerte repre-

15 Entre otras, remito a: “El derecho a la palabra. Oralidad y testimonio en América Latina” en *Confluencia. Revista hispánica de cultura y literatura*, vol. 29, núm. 1, USA, Universität Wien/Latino Studies/Indiana University-Purdue/University Indianapolis, 2013; en coautoría con Mariana López de la Vega “El testimonio de mujeres guatemaltecas como espacio donde la lucha germina” en *Política y Cultura*, núm. 51, México, UAM-Xochimilco, ene-jun, 2019, pp. 31-54; “El correlato en la narración: mujeres y luchas sociales” en *América globalizada. Reinterpretaciones de las relaciones de género, desafíos y alternativas* de Virginia Ávila García y Paola Suárez Ávila (eds), México, FFyL-UNAM/Eón, 2017.

16 Central para Ricoeur es considerar que lo dicho en el pasado, de forma oral, puede transitar a la fase escrita, esto es, del testimonio (del testigo) a quien escucha. “El testimonio es originalmente oral; es escuchado, oído. El archivo es escritura; es leído, consultado” en *La memoria, la historia, el olvido*, Argentina, FCE, 2º ed., 2010, p. 215.

sión y los momentos vividos entre el humo, el desconcierto, la urgencia por conservar la vida y un sinnúmero de sentimientos aparecen nítidamente.

Volvemos a Ecuador. Si los manifestantes salieron a las carreteras y marcharon a la capital, es porque sabían que su presencia era necesaria, que hacían falta para generar los cambios demandados, pero también por al menos dos razones más, porque recordaban el poder de movilizaciones previas y porque el gobierno no escucha si no es gritando desde las calles. Finalmente conviene tener en mente que las voces que por lo regular aparecen en sitios donde se resaltan experiencias indígenas, son las de quienes ocupan un papel de liderazgo y esto es comprensible, por múltiples razones suelen ser no solo los más visibles sino también los más buscados, en este caso si bien se cuenta con esas voces, también está el sentir y vivir de otras personas que expresan las razones de su presencia en Quito o de permanecer en la comunidad.

Si bien muchas de las acciones que puede contener un movimiento social se confirman en estos testimonios, no está de más remarcar el significante que portan las palabras dichas. Con estas precisiones podemos profundizar en las reflexiones ofrecidas en los testimonios sin obviar que son voces diversas como diverso es el escenario de la lucha, sin embargo, lo que prevalece en las narraciones es la razón de la incorporación a la movilización que fue vista no solo como la coyuntura de un agravio más, sino como un *continuum*. Como largo y paciente es visto el caminar en la búsqueda de los derechos.

Talantes de la narración

Antes de centrarnos en las narraciones, es importante aclarar el significado de ciertos términos fundamentales que funcionan como elementos importantes dentro del mundo narrativo. Un autor cuya obra es sumamente esclarecedora para abordar este tema es Paul Ricoeur. Su acercamiento es desde la fenomenología (el mundo tal y como se construye en la

consciencia) y desde la hermenéutica (la interpretación de lo escrito). Reflexionamos a partir del texto, *Narratividad, fenomenología y hermenéutica*.

Empecemos con una cita del filósofo francés como un buen punto de partida: “Entre vivir y narrar existe siempre una separación, por pequeña que sea. La vida se vive, la historia se cuenta”. Esta primera afirmación clarifica algo que no siempre damos por sentado. Del mundo de la experiencia al mundo de las palabras existe una distancia, la equivalencia nunca es total. La narración de una misma historia, por distintos narradores, puede tener, incluso si cada uno de los narradores tiene pretensiones de objetividad, diferencias significativas.

El siguiente punto que extraemos es el que está contenido en la idea: “El mundo de la ficción es un laboratorio de formas en el que ensayamos configuraciones posibles de la acción para comprobar su coherencia y su verosimilitud”. Según esto, la ficción es una herramienta de la que las personas disponemos y de la que hacemos uso para poner a prueba la realidad dentro de nuestra cabeza. Imaginamos lo que eventualmente puede suceder para saber qué esperar y, aunque la realidad nunca sea exactamente tal y como la vislumbramos previamente, al imaginarla ya nos estamos representado, por medio de la ficción, situaciones posibles y posibilidades de actuación nuestra dentro de ellas. Así, la ficción no es lo opuesto a la realidad, sino que es un instrumento que utilizamos para habitar en ella. No hay que confundir mentira con ficción.

Una más, “De un modo u otro, todos los sistemas simbólicos contribuyen a configurar la realidad”. Con frecuencia solemos pensar que lo simbólico y lo propio de la realidad son dos planos distintos que se excluyen mutuamente. Acá nos recuerda que la realidad, para poder ser representada y aprehendida, necesita apoyarse en los sistemas simbólicos. Una nación, por poner un ejemplo, tiene sus mitos y sus símbolos, una bandera, una serie de sucesos emblemáticos que tienen, independientemente de si sucedieron o no, un valor simbólico. Y ninguna nación, sin por ello dejar de ser real, existe sin

sistemas simbólicos. Lo real es, pues, construido por medio de símbolos. Una narración histórica puede tener una gran carga simbólica. Así lo simbólico de los manifestantes se fue nutriendo rápidamente de referentes emblemáticos que los identificaba como tales.

Continuamos: “También el historiador, en virtud de los vínculos a los que antes aludíamos entre la historia y el relato, configura tramas que los documentos permiten o no, pero que en sí mismos nunca contienen”. En esta frase apreciamos cómo se unen algunos de los puntos anteriores. En el oficio de la historia, como es evidente, las técnicas narrativas son una herramienta de gran peso. La intención de alcanzar la mayor objetividad posible, por parte de los historiadores, no excluye el hecho de que existan distintas posturas con respecto al pasado. Eso se explica por varios motivos, que pueden ser históricos, es decir el punto histórico desde el cual el historiador ve el pasado; ideológicos, la visión del mundo subjetiva y política del autor, o metodológicos, esto es, los medios para acercarse a la experiencia de la historia, que pueden conducir a conclusiones distintas. Una vez más, el medio no es neutro con respecto al fin alcanzado o buscado. Por otro lado, no se debe pensar que un historiador no hace uso de la creatividad y se limita a extraer narraciones desde el pasado como de un objeto pasivo e inerte. La creatividad y la imaginación son dos medios más dentro de la construcción histórica.

Finalmente concluyamos con este fragmento “no hay comprensión de sí que no esté mediatizada por signos, símbolos y textos; la comprensión de sí coincide, en última instancia, con la interpretación aplicada a estos términos mediadores”. Vemos aquí claramente cómo el medio, en este caso una forma de narrar, o la narración en sí, no sólo no funciona como un medio ajeno al resultado, sino que es parte del resultado mismo y es inseparable de él.¹⁷

17 Dice Dussel a propósitos de las narrativas y la esperanza, remitiéndose a diferentes actores como los indígenas, los afroamericanos, las feministas, etc., que “necesitan una narrativa histórica que reconstruya su memoria, el sentido de sus luchas... la desesperanza tiene su sentido durante algún tiempo, pero la esperanza de la vida humana, de su producción, reproducción y desarrollo es una

Voces para escribir historias

Durante décadas hemos contemplado cómo se manifiesta la población en demanda o repudio de tales o cuales políticas públicas y las posibilidades que estas expresiones consiguen. Sin duda, la represión estatal forma parte del entramado. Fue en el levantamiento de 1990 que, entre otras consignas, se habló de la importancia de reconocer y por tanto de declarar, a Ecuador como un país plurinacional y desde entonces esa ha sido una reivindicación presente y ausente, plagiada y recuperada, tergiversada y apropiada. Consideramos que, con la lectura de los testimonios recogidos a partir de esta movilización, resaltando las ideas relativas a los diferentes grupos étnicos que se manifestaron, podemos entender algo del significado plurinacional que la CONAIE propone.

Con la aprobación del Decreto 883, no cabía duda de que las afectaciones a las clases medias y populares serían mayúsculas, así que varias comunidades decidieron, previa asamblea, sumarse a la convocatoria del paro nacional, el acuerdo tomado en colectivo garantizó la coordinación tanto a nivel de prepararse para marchar como del apoyo logístico. Como ya dijimos, la CONAIE se encontraba debilitada y fragmentada, así que muchas de sus bases se preguntaban cuál sería la posibilidad real de conseguir algo, en tales circunstancias. La fuerza se evidenció de varias formas: marchas, plantones, inmenso apoyo, obligar al gobierno a una mesa de diálogo y a que este se transmitiera a nivel nacional, a negociar y finalmente a derogar el Decreto, pasando por la huida de Lenin Moreno, quien abandonó Quito trasladándose a Guayaquil. Fue la CONAIE la protagonista de las movilizaciones y fueron sus dirigentes quienes se colocaron a la cabeza, fue octubre de 2019 el que le confirió a la organización indígena la potencia para resurgir y recuperar su rol.¹⁸ En las siguientes páginas, reconstruimos los

voluntad de vivir? en *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad* de Enrique Dussel, México, Akal, 2017, p. 43.

18 Como se evidenció nuevamente en el año de 2022. Al momento de entrar a prensa este libro se encuentra otra ronda de negociaciones después de otro ciclo de movilizaciones.

principales sentimientos que expresaron varios de los participantes adelantando que el contexto en que brotaron, les confiere un simbolismo particular y un barniz político. En otras palabras, una actividad realizada cotidianamente, adquiere una función diferente y esencial en momentos de crisis, como se verá en las siguientes líneas, además de que varias de las acciones emprendidas eran inéditas y, tanto el aprendizaje como la adaptación frente a los hechos, son señales de creatividad, de pertenencia, de esperanza. Todas las reflexiones siguientes son elaboradas a partir de los testimonios de participantes recogidas en el libro ya citado.

Fueron los transportistas quienes iniciaron el paro, pero serían los indígenas los que lo mantuvieron, consolidaron y alcanzaron el objetivo inicial y único, la derogación del Decreto 883. Una de las estrategias de lucha tiene que ver con los bloqueos y ello es fundamental por varias razones: es un mecanismo de presión que evidencia el poder colectivo para detener las vías de comunicación y que demuestra la necesidad de intercambio de productos prioritarios que se ve impedido; esto es un fuerte mecanismo de presión al gobierno para que resuelva, asimismo se consigue detener, en la medida de lo posible, a las fuerzas represivas y su avance violento y agresivo. Pero estos cierres de las vías implican varias actividades y presiones, desde dentro y desde fuera de cierta comunidad, por ejemplo, se afirma que en Cayambe había al menos dos posturas sobre el particular, por un lado, evitar que, se buscaran otras vías para evadir las bloqueadas, ya que hubo quienes, desde dentro, sacaron las flores para su venta por caminos vecinales, así como que algunos de los productores introdujeron los químicos necesarios para su cultivo, por los mismos caminos; de allí a impedir la comercialización para vivir el bloqueo y sus consecuencias, entonces no solo las vías primarias requerían personas para ello. Así que el sitio era eso, cerrar todo, nada entraba, nada salía también se consideraba abrir la vía cuando llegaban las fuerzas estatales disparando, dejarles pasar y después volver a cerrar, con el objetivo de no ser víctima directa de la violenta acción del Estado, no

dar pretextos para atacar. Pero ante la represión desatada en las comunidades, estaba la disyuntiva de abrir esos mismos caminos para permitir el ingreso de las ambulancias, lo cual conducía a negociaciones entre los mismos manifestantes y a retos complejos entre a quién sí a quién no permitir el tránsito y el porqué.

Entender el sentido que se otorga al territorio es ilustrativo, una “movilización territorial progresiva” que se consigue al caminar, encontrando esos lugares donde hay mayor posibilidad de fuerza. El propósito era claro, derogar el Decreto. Unos se van, otros se quedan, pero todos persiguen el mismo fin, indígenas y no indígenas. Complejo es entender que la mayoría piensa que la mejor forma de aportar era yéndose a Quito, pero en cierto momento, desde la capital se pidió “no vengan más”.

De ahí que entre ir a Quito y mantenerse en la comunidad podemos apreciar que la resistencia cobra formas múltiples porque, cuando hay movilizaciones, se genera un imaginario de que, solo yendo al lugar central de la protesta, en este caso a Quito (de donde, como dijimos, el presidente salió huyendo rumbo a Guayaquil), se participa realmente, pero no fue así. Ni el riesgo fue menor quedándose en la comunidad, ni la participación era mayor estando en la capital. Si la presión india en la capital hace fugarse al mandatario, era algo digno de vivirse allí mismo.

Un requerimiento constante hacia los jóvenes, era que no pusieran en riesgo la vida, no confrontar a la policía, al ejército, recomendación pocas veces seguida dada la desmedida represión; los manifestantes de ambos sexos, desafiaron a hombres armados que lanzaban balas de goma, perdigones, gas, hubo tanquetas en las calles, múltiples fotografías evidencian un escenario de guerra. Los manifestantes hacían su escudo con cartón, la desproporción era evidente.

Consideramos que la unidad que se vivió entre organizaciones indígenas por un lado y poblaciones diversas es reflejo del momento, pero también de la trascendencia del instante. Dividir el tiempo entre quedarse bloqueando y conseguir el

apoyo para enviar a quienes marchaban. Aprender a combinar diversas actividades, hacer roles, que no faltara la comida, las cobijas. Mantener la comunicación, desmentir rumores falsos, salir corriendo y regresar. Llorar a los muertos y cuidar a los heridos, estar atentos a las resoluciones. Pensar si volver al día siguiente o alejarse; recibir los paños húmedos que ofrecían quiteños y quiteñas para calmar las molestias de los gases, esconderse tras la puerta que se abría para protegerles.

Resulta interesante un recuerdo que varios de quienes se encontraban en Quito, traen al respecto del diálogo prometido, y es el relativo a que hubo traición por parte del ejército, que ofreció una tregua, querer negociar y en realidad lo que deseaba era abastecerse de armamento y bombas lacrimógenas que se le habían terminado para continuar golpeando. Con lo que la rabia crecía, así como la certeza de que del gobierno no se obtienen respuestas sinceras.

La forma en cómo se mira a los dirigentes, es como la de dignos representantes. Así la idea de que la CONAIE estaba debilitada y la incertidumbre de saber si podría colocarse a la altura de los acontecimientos se fue diluyendo en la medida en que su presencia tanto en las calles como en las rondas de diálogo, se afianzaba. Los líderes de la CONAIE fueron los responsables de la negociación y ellos sabían que no tenían otro mandato que no fuera el de derogar. A pesar de las propuestas del gobierno de negociar otro decreto, no se aceptó. No flaquearon, no claudicaron, no traicionaron la confianza en ellos depositada.

Conviene resaltar que la traición y la ingenuidad forman parte del mismo entramado. Cuando los manifestantes llegaron a la asamblea y se sugería que las mujeres fueran al frente con la idea de que a ellas se les respetaría, no fue así. La presencia de infiltrados entre los manifestantes tenía propósitos variados: por un lado, parte de los llamados correistas a quienes se ubicaba como queriendo jugar un rol protagónico, llevando el objetivo de la destitución del presidente, gritando la consigna “Fuera Lenin”, pero que, y esto también hay que subrayarlo, no era la demanda principal, bueno, ni

siquiera era una demanda. Como ellos mismos decían, ya hemos tumbado a otros presidentes y las políticas económicas se mantienen, hemos aprendido, y sacar a Moreno no era lo central. Los otros infiltrados venían de los propios agentes del Estado que sembraban rumores para descalificar a los líderes o para hablar de hechos que no estaban sucediendo con el fin de infundir miedo, angustia y otros sentimientos que pudiesen desmoralizar. A veces se les identificaba y se les aislaba, después se les soltaba. Pero los rumores y las noticias falsas circularon ampliamente como mecanismo de menguar en el ánimo popular, se enviaba información irreal a los teléfonos celulares de dirigentes para dividir. La importancia de la verificación se patentizaba cada día y se realizaba no sin dificultad. La desinformación es un arma contra las manifestaciones, por lo que combatirla se convirtió en prioridad instrumentando diversas estrategias: tener números telefónicos de contacto para verificar tal o cual rumor; también sirvió para consultar si requerían algo como alimento o cobijas y para confirmar que no faltara alguien.

La caracterización de una minga social es ilustrativa del sentido de llevar el campo a la ciudad y viceversa, la interrelación manifiesta a partir de vivir en Quito esos días, visualizó la mutua dependencia, tanto a unos como a otros les hicieron falta productos que provienen de uno y otro lado. Faltó la sal, el azúcar, se terminó el fósforo, se vivió la unidad entre ecuatorianos que resistieron a pesar de las carencias. Era como una idea de apreciar tanto el trabajo del campo como el de la ciudad, del valor que cada espacio tiene.

Las bombas lacrimógenas se lanzaban indiscriminadamente, no solo a los manifestantes sino también a las casas, con el objetivo doble de intimidar y generar enojo para lograr una contra reacción que justificara la mayor represión; el efecto fue contrario, porque lejos de inhibir, muchos más salieron a incorporarse a las manifestaciones, volvemos a la rabia como sentimiento político. Hombres y mujeres participaron ampliamente, pero es de resaltar la presencia de una juventud especialmente combativa. Si bien existe un reconocimiento

real a la capacidad de los líderes, particularmente se menciona a Leónidas Iza, algunas de las manifestantes consideran que las mujeres pueden y deben jugar un rol más protagónico, rememoran que ya ha habido lideresas “mujeres líderes, mujeres que seguimos el camino de Dolores Cacuangó, de Tránsito Amaguaña”. Aunque ellas decidieron apoyar cocinando, varias consideran que también pueden hacer otras cosas, pero reconocen que una de sus limitantes es que siguen cumpliendo su papel de cuidadoras: de la familia, los animales, los hijos, la cocina “o sea todo”.

Ese rol social del ser madre, suele reflejarse abruptamente cuando, en cierta forma, se vive una situación de riesgo. La mujer vista, por ella misma y por los demás como la madre, la que cuida, la que protege, la que al haber dado la vida es también la responsable de preservarla. Pensamos en la maternidad, en este contexto, al menos desde dos formas: como una politización del significado de ser madre y como una normalización de la asignación del cuidado; ellas que se consideraron madres de los jóvenes que se manifestaban, que caían, que no se detenían. Pero también aquéllas que al ver que sus hijos se van a Quito toman la decisión de acompañarles y volverse madres de todos. Algo que no es fácilmente comprensible en estos escenarios, donde se vivió tanta violencia, es ver a familias indígenas completas, el hombre, la mujer y niños y niñas de diversas edades;¹⁹ creo que la lectura tiene varias connotaciones, primero que se sabía desde la iniciativa de marchar, que sería una actividad pacífica, añadir que no hay a quien delegar el cuidado de los menores y finalmente que son considerados como parte integral de la comunidad. Su formación política comienza desde que nacen.

Prevalece el sentir colectivo de una gran solidaridad, en general de toda la población hacia los movilizados en muchos sentidos, hubo ayuda para hospedarse,²⁰ para alimentar-

19 Incluso hubo espacios destinados al cuidado de los menores tanto en las universidades como en el parque que sirvió de sitio de concentración, El Arbolito.

20 Las universidades se convirtieron en lugar de refugio. Interesante la publicación de la Universidad Politécnica Salesiana donde se narra el papel jugado en torno a la llegada masiva de personas provenientes de diversas regiones del país, las

se, para protegerse, tanto en el trayecto como en Quito. Este sentimiento sobre la solidaridad, de apoyo, de hospitalidad, se marcó fuertemente en los manifestantes, sin importar de donde proviniera “No sé si eran mestizos, eran indígenas, no lo sé, pero todos se unieron, todos nos dieron de comer” en que la plurinacionalidad tan pregonada por el movimiento indígena de la CONAIE es patente en las calles, en los momentos álgidos donde no hay diferencia de origen. Donde lo pluri se evidencia como uni.

La visión dual de la capital es interesante: cuando los indígenas supieron que la “gente de Quito se levantó”, que había apoyo, que lejos de haber discriminación los de la capital agradecían al movimiento indígena que tomara la iniciativa de levantarse. Un sentimiento repetido en el contexto de la movilización y la represión es el de la rabia, rabia que tiene tintes políticos, había quien decía que la ira fue el motor de marchar. El resultado de lo colectivo es impresionante, se colectivizó la preparación de alimentos, el cuidado de niños y niñas, de atender a personas heridas, hasta de conseguir ropa o zapatos gastados en el diario caminar. El racismo y su impacto en la memoria colectiva de este agravio que no pasa, se diluyó al estar en una capital solidaria, hospitalaria. Esta frase resume mucho de lo dicho: “En cambio, ahorita estamos más unidos, estamos más alerta y con más firmeza, pero también con mucha rabia y mucho resentimiento sobre estos poderes del Estado”.

Las líneas precedentes son solo una aproximación a lo que podemos encontrar, descubrir, reflexionar, revelar, al leer esos trabajos testimoniales, en particular en el libro mencionado. Cada lector o lectora podrá seguir una ruta propia para interpretar esas narraciones.

formas de organizarse, los apoyos, la represión etcétera. Fueron llamadas zonas de paz, pero eso no bastó para que no fueran respetadas y recibieran bombazos e intimidaciones varias. Además de infiltrados.

De la verdad y su búsqueda. A manera de cierre

En el informe ya citado que se publicó en 2021 sobre los hechos ocurridos, algo de lo más relevante son los textos introductorios donde se habla de la importancia de reconocer los sucesos como un primer paso para curar las heridas que produjo, en este caso, cierto hecho violento. La investigación de la verdad se convierte en motor de justicia. La palabra de las víctimas es la matriz principal, contrastada con otras fuentes.

En estos contextos, además de las violaciones de derechos humanos cometidas, frecuentemente se criminaliza a las víctimas o se legitima la violencia contra la gente, negando o minimizando los hechos o representándolos como respuesta a provocaciones de otros. Este informe de la Comisión Especial para la Verdad y la Justicia de Ecuador hace referencia a los hechos ocurridos las primeras semanas de octubre de 2019 que se dieron en el marco de la respuesta a las demandas sociales y movilizaciones contra políticas económicas del Gobierno ecuatoriano en 2019. La importancia del trabajo por esclarecer la verdad incluye abrir un espacio para las víctimas y testigos, recoger sus experiencias, contrastar las fuentes y usar metodologías que documenten los casos, pero también tengan en cuenta los análisis de contextos o patrones de victimización que ayuden a tener un marco de comprensión más amplio del estrictamente jurídico. Los informes deben permitir entender lo sucedido, los mecanismos que lo hicieron posible, escuchar las voces de las poblaciones afectadas, así como promover medidas de sanción y reparación.²¹

La reparación y la sanación siguen siendo un pendiente. En este texto estamos incorporando evocaciones de algunas de las personas que participaron en ese octubre: sus formas de recordar, sus razones, su perspectiva de los acontecimientos, sus sentimientos y motivaciones, entre otras y consideramos que son un aporte, también, para la búsqueda de la verdad que no puede llegar sin justicia.

²¹ *Op. cit.*, p. 11.

No podemos hablar de relatos épicos, pero sí afirmamos que estamos frente a una narrativa combativa, propositiva, marcada por la esperanza. Al recuperar algunos de los recuerdos extraemos elementos centrales para entender las razones, entre otras, como que la decisión se dio a partir de una asamblea, que una de las recomendaciones repetida era la de cuidar la vida que con la dimensión de la represión no es posible calcularla, así como tampoco es medible la solidaridad inmensa tanto en el trayecto como en Quito. Que el conocimiento del territorio, así como el recurso de viejas estrategias de lucha, se entrecruzaron en la memoria.

Los indígenas organizados saben que el Estado suele ser un ente represor, en las calles se repitió constantemente, venimos en un movimiento pacífico. Y si bien la violencia forma parte de las movilizaciones en la historia latinoamericana, para muchos de los manifestantes la vivida en octubre de 2019 no tenía parangón. El toque de queda, el estado de excepción, la huida del presidente. Sin embargo, a pesar de las directrices y de las ideas de emprender marchas y plantones, la espontaneidad se impuso en muchas ocasiones. Era otro de los desafíos: contener la rabia que brotaba frente a los muertos y los heridos. Hubo traiciones de parte del gobierno, emboscadas a los manifestantes, bombardeos a las llamadas zonas de paz. Mantener una información constante sobre lo que sucedía cerca y lejos era imperativo frente a la avalancha de noticias falsas que circulaban profusamente.

Sin dudar, una conclusión obligada es la relativa a la fortaleza que caracterizó a la CONAIE en esos días, a pesar de la debilidad que se percibía. Esto solo puede leerse como embates (desde presidentes abiertamente de derecha como los autonombrados de izquierda) que finalmente no tuvieron el éxito buscado: destruir a la organización indígena. Sí la debilitaron, sí la fragmentaron, pero no la acabaron. Conviene repetir que con su memoria constatamos el sentido de pertenencia en la militancia, en la medida en que remiten a un momento relativamente reciente de movilizaciones. En este tenor, se estructuran tanto la memoria de largo alcance como

la de corto, el recuerdo de viejos luchadores indígenas, forma parte del entramado de saberes, de considerarse como parte de algo mayor, como se afirma en muchos de los testimonios.

La impotencia, la rabia, el dolor, todos ellos deben contemplarse como sentimientos políticos que imponen formas de pensar y de actuar.

Fuentes consultadas

- Bok, Sissela, *Mentir. La elección moral en la vida pública y privada*, México, IIF-UNAM/FCE, 2010.
- Comisión Especial Para la Verdad y la Justicia, *Informe de la Comisión Especial para la Verdad y la Justicia respecto de los hechos ocurridos en Ecuador entre el 3 y el 16 de octubre de 2019*, Quito, 2021.
- Dussel, Enrique, *Filosofías del sur. Descolonización y transmodernidad*, México, Akal, 2017.
- García Serrano, Fernando, *Del sueño a la pesadilla: el movimiento indígena en Ecuador*, Quito, FLACSO/Abya Yala, 2021.
- Iza, Leonidas, Andrés Tapia y Andrés Madrid, *Estallido. La rebelión de octubre en Ecuador*, Quito, Ediciones Red Kapari, 2020.
- Ortiz-T, Pablo (coord), *La Salesiana frente a la movilización popular de octubre de 2019. Memoria de una acción solidaria*, Quito, Abya Yala/ Universidad Politécnica Salesiana, 2020.
- Prada Oropeza, Renato, *El discurso testimonio y otros ensayos*, México, UNAM, 2001.
- Ricoeur, Paul, “Narratividad, fenomenología y hermenéutica” en *Análisi, Quaderns de comunicació i cultura*, núm. 25, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona, 2000, pp. 189-207.
- _____, *La memoria, la historia, el olvido*, 2º ed., Argentina, FCE, 2010.
- Soriano Hernández, Silvia, *El sentido de la disidencia, indígenas y democracia en Ecuador*, México, CIALC-UNAM/Eón, 2016
- _____, *Memoria histórica de lucha. Octubre de 2019 en Ecuador*, México, CIALC-UNAM/Eón, 2022.

Revisión conceptual



Indigenismo y política india en México.

Tendencias de la cultura política indígena de hoy

Natividad Gutiérrez Chong

Es cierto que, en los pueblos y comunidades indígenas,¹ rurales y urbanas, se hace mucha política. La gente indígena, originaria, nativa, étnica, tiene amplia experiencia de ordenación al fundar sus propias asociaciones y organizaciones ante la falta de representación o de canales adecuados institucionales que les permitan plantear, negociar y obtener resultados a sus numerosas demandas. La política que hacen los liderazgos de pueblos indígenas, desde hace varias décadas, busca cómo relacionarse y articularse con el Estado, es decir, construir una nueva relación con ese conjunto de instituciones, pero desde la gestión intelectual de los pueblos indígenas. Hablamos de un Estado muy autoritario, y en exceso paternalista con los pueblos indígenas debido a la falta de vías institucionales y legales para que los pueblos puedan tener acceso a éste y poder tomar decisiones en libertad. Considerando el escenario nacional existen numerosas organizaciones fundadas por pueblos indígenas en todo el territorio (www.sicetno.org).² Sin embargo, prevalecen grandes lagunas de información, tanto conceptual como empírica, aunado a un bajo esfuerzo por buscar comprender desde la ciencia

1 Estamos informados de que los pueblos afro-mexicano son parte del estudio y la discusión acerca de su inclusión al Estado. En México, de acuerdo con datos del INEGI, el 1.16% de la población nacional se identifica como afro-mexicana. Sin embargo, en este capítulo carecemos de investigaciones que nos informen de esta inclusión por lo cual no haremos referencia a ellos, así también evitamos la simple adherencia, es decir, al incluir a indígenas se toma por dado que hay que incluir también a la población afro-mexicana.

2 Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, SICETNO es una plataforma digital que incluye dos Bases de Datos: Organizaciones indígenas de América Latina (Orgindal*) y Conflictos étnicos y nacionalismos en las Américas (CEINA*), UNAM-Conacyt.

política, las especificidades para la construcción y el fortalecimiento de las instituciones de gobierno y de administración; especificidades cuyas raíces están en la vivencia de pueblos y comunidades con sus propias instituciones. Por ejemplo, la asamblea comunitaria se ha convertido en la vanguardia de la deliberación consensual, convenida en los sistemas reglamentarios de municipios de Oaxaca y Michoacán.³ Otra manera de abordar las relaciones de reciprocidad basadas en la confianza y en el pragmatismo de cada día es el concepto de capital social pero étnico que nos ha servido para estudiar los sistemas normativos de Oaxaca.⁴ Para que quede más claro, la ciencia política prefiere seguir pensando que el ejercicio del poder solo lo entiende el mundo occidental. Nada más alejado a la realidad.

En este capítulo vamos a valernos del concepto cultura política, añadiendo, el adjetivo indígena,⁵ para explicar dos formas de vinculación de los pueblos indígenas con el Estado: la política india y el indigenismo. Trazaremos el contexto del déficit de democracia indígena, abundaremos en la asimetría de esas dos formas de hacer política, terminaremos subrayando la diferencia vital entre esas dos formas de hacer política, que se refiere, a la implementación de la autonomía y libre determinación dentro de un marco jurídico y gestionado por su propia *intelligentsa* étnica.

Democracia minimalista y maximalista

Una definición de democracia minimalista hace referencia a la ejecución calendarizada y rutinaria para elección de represen-

3 Benjamín Maldonado Alvarado, *Autonomía y comunalidad india: enfoques y propuestas desde Oaxaca*, México, INAH/ Gobierno de Oaxaca, 2002; Jaime Martínez Luna, *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca, Conaculta/Secretaría de Cultura-Gobierno de Oaxaca/Fundación Harp Helú, 2010.

4 Julio Labastida, Natividad Gutiérrez Chong y Julia Flores, *Gobernabilidad en Oaxaca. Municipios de competencia partidaria y de usos y costumbres*, México, IIS-UNAM, 2009.

5 Natividad Gutiérrez Chong, Juana Martínez y Francys Sará, *Cultura política indígena. Bolivia, Ecuador, Chile*, México, IIS-UNAM, 2015.

tantes por medio del voto,⁶ —la democracia así, simplemente vista—, se mide con nociones de mayoría; pero para la democracia maximalista, como eje de la democracia ciudadana, además de lo anterior, ha avanzado en dos aspectos: a) reconocimiento institucional de poblaciones con identidades étnicas que pueden ser minorías demográficas, b) estos grupos de minorías no han tenido ni tienen acceso al Estado, carecen de garantías a los derechos civiles y sociales en función de sus identidades diferenciadas.⁷ El argumento de que la heterogeneidad cultural —existencia de identidades étnicas que obstaculiza el desempeño democrático—, puede revertirse sin contratiempos hoy en día, porque se trata precisamente de discutir cómo hacer para que los grupos con identidades diversas puedan tener incidencia en la organización del poder, y en la toma de decisiones sobre la administración y control de sus recursos, y cómo elegir a sus propias autoridades. Significa entonces construir una democracia que atienda a la representación diferenciada de la pluralidad y la diversidad cultural.

Si nos atenemos solamente al convencionalismo clásico de la ciencia política que implica que la heterogeneidad cultural obstaculiza la construcción de regímenes democráticos o dicho a la inversa, si la democracia solo puede existir en culturas uniformes, léase Estados-nación monoculturales y monolingües, que por cierto no existe uno solo en el orbe, habremos perdido de vista la complejidad de organizaciones y formas de hacer política que han venido desarrollando los pueblos minoritarios. Por suerte, no ha ocurrido así, porque pidiendo prestado el concepto de cultura política, pero con el calificativo indígena, habremos de mostrar su utilidad para registrar y profundizar en las actividades políticas de los pueblos étnicos.⁸ Aunque existe una prolífica discusión sobre el

6 Joseph Schumpeter, *Historia de las teorías económicas, Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1983.

7 PNUD, *La democracia en América Latina: Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Nueva York, PNUD, 2004; Felipe Barrueto y Patricio Navia, “Tipologías de democracia representativa en América Latina” en *Política y gobierno*, vol. 20, núm. 2, ene, México, 2013.

8 Algunas concepciones muy extendidas sobre la cultura política indígena, que

concepto, y que el añadido indígena no es una novedad, en este capítulo,⁹ me limitaré a la utilización del concepto enunciado por Jacqueline Peschard¹⁰ como un conjunto de valores, concepciones, que configuran la percepción subjetiva que tiene una población con respecto del poder.¹¹ Esto porque los pueblos indígenas sí se organizan y procesan sus creencias imágenes y percepciones sobre su entorno político. Elaboran sus propias concepciones, valores y actitudes que influyen tanto en la construcción de las instituciones y organizaciones políticas de una sociedad, como en el mantenimiento de estas y los procesos de cambio.

Indigenismo y política india

Existe una amplia y sólida literatura sobre el indigenismo desde su creación en 1940.¹² Es una política gubernamental dirigida hacia la aculturación de los pueblos indios, a fin de construir la nación uniforme como condición para el desarrollo, el progreso y la democracia. El indigenismo se ha acompañado del mestizaje, estrategias para la mexicanización de los pueblos, a costa del debilitamiento de las identidades étnicas para fortalecer la anchura que requiere la identidad nacional,

no son empíricamente verificables son, por ejemplo, la noción de movimiento indígena, como si fuera uno solo, más bien se trata de una heterogeneidad de movilizaciones o acciones colectivas de diferente impacto, que no obedece a líneas generales organizativas, de liderazgo ni ideológicas. Otra generalización es asociar la capacidad política de las organizaciones indígenas a la movilización del EZLN, como solía asegurarse. La cultura política indígena se desenvuelve muy al margen del neo zapatismo o del uso de la violencia como amenaza. De 56 organizaciones, el 43% dice que sabe de la existencia del EZLN, expresa simpatía, pero no mantiene vínculos (www.sicetno.org).

9 Para una discusión sobre distintas definiciones del concepto y su utilización en contextos indígenas véase: Gutiérrez Chong, Martínez y Sará, 2015, *op. cit.*

10 Jacqueline Peschard, *La cultura política democrática*, 5ª ed. México, IFE, 2003.

11 Héctor Tejera Gaona, “Indígenas y cultura política: democracia y participación política en las regiones étnicas de México” en *Cultura política y educación cívica* de Jorge Alonso (coord), México, CEIICH-UNAM, 1994.

12 Cristina Oehmichen, *Reforma del Estado, políticas sociales e indigenismo en México 1988-1996*, México, IIA-UNAM, 1999; Emiko Saldívar Tanaka, *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*, México, Plaza y Valdés, 2008.

y la cultura cívica como formas de identificación y lealtad al Estado. Aculturación y asimilación de los pueblos indígenas darán sentido pragmático y teórico al indigenismo a través de sus instituciones dedicadas a esos propósitos, por ejemplo, los centros coordinadores del entonces Instituto Nacional Indigenista (INI) establecidos en regiones indígenas de todo el país. Entonces, la creación e inculcación masiva de una cultura nacional compartida, cuyo eje es el mestizaje, ha sido parte del proyecto de integrar a los pueblos indios a la vida nacional. Junto con el mito nacional de descendencia común, la valoración del mestizo, y la puesta en práctica de medidas dirigidas a mejorar la calidad de vida de los indígenas, léase, castellanización, proletarización, higiene y dieta, se afianzó el indigenismo por siete décadas. Es incalculable el enorme costo que significó la mexicanización para los pueblos indígenas, tal vez para unos más que para otros. Es inocultable una pérdida significativa de las lenguas indígenas, al grado que ya hay debate, si la lengua pudiera ser o no un elemento de identidad étnica.¹³ Las culturas indígenas han sido tan hostilizadas y menospreciadas al grado que nadie quisiera ser indígena para evitar la exclusión.¹⁴ También, ha significado que la opinión y los derechos de los pueblos originales no están incluidos en las decisiones gubernamentales, y de manera más importante, sigue existiendo la tendencia de que personas no-indígenas lleven a cabo los asuntos y hacen suyas las decisiones que les competen a los pueblos indios. Hasta aquí los principios fundamentales del indigenismo que los intelectuales y profesionales indígenas habrán de abolir y desterrar.

En efecto, la política india va a rechazar, cuestionar, impedir más indigenismo, como política oficial que inhibe la conducción de los pueblos de sus propios asuntos. Porque la política india, es un resultado del activismo que han venido realizando algunos pueblos indígenas a través de sus organiza-

13 Comunicación personal con RH, mixteca, candidata a doctora en antropología, IIA-UNAM, 21 de mayo de 2021.

14 Natividad Gutiérrez Chong, “¿Es una ventaja ser indígena en México en el siglo XXI?” en *Ser indígena en México. Raíces y derechos. Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, IJ-UNAM, 2015.

ciones fundadas por ellos mismos y que sirven a sus propósitos. Como dijo Guillermo Bonfil Batalla en 1981,¹⁵ la política india es el pensamiento político independiente de los pueblos indígenas, es un concepto acuñado en las movilizaciones de maestros bilingües desde los años ochenta, concepto pensado para diferenciarlo del indigenismo. Los líderes e intelectuales surgidos de los pueblos y comunidades reconocen que ha ocurrido un desgaste fenomenal a sus lenguas, culturas, y habrán de organizarse para evitar más desgaste, olvido, ridiculización a sus campos culturales y simbólicos. ¿Qué será lo primero que hará un indígena que hace política india? Dirá: mi cultura, mi lengua, mi historia, es decir, yo y los míos, estamos a punto de sucumbir, de no ser nadie, si no logramos detener las afrentas en contra nuestra porque no tenemos formas de defendernos, y la única vía es el ejercicio del poder. Aquí se torna apremiante la conciencia de la falta de presencia indígena en la conducción de sus propios asuntos, es decir, como acceder al camino que garantice el ejercicio del poder para tomar decisiones con respecto a sus derechos colectivos.

La política india y los intelectuales indígenas

Todos los intelectuales son siempre una minoría, y los intelectuales indígenas no escapan a esta regla, son pues, una minoría numérica, de mujeres y hombres entregados al rescate, fortalecimiento, creación, difusión de sus ideas emanadas de sus pueblos históricos, sus comunidades y sus familias. Sus creaciones, por medio de la palabra escrita o la oralidad en todos los formatos posibles desde las artes plásticas hasta las literaturas, muestran la manera en que se ven a sí mismos y cómo quieren ser vistos por los otros. Su vasta creación intelectual o artística puede dar cuenta de cierto fatalismo, optimismo, romanticismo, frustración, resentimiento, entre muchas otras subjetividades o percepciones. Sin embargo, aquello que brilla

15 Guillermo Bonfil Batalla, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.

es la independencia de pensamiento ejercida, por una minoría de personas con identidad indígena, que ejerce con libertad profunda pasión en la defensa de sus culturas y lenguas y en la crítica hacia los sistemas políticos que los han excluido sistemáticamente. Pero el estudio de aquellos indígenas entregados a la revaloración de su ser colectivo no es una novedad.

En la década de los años noventa iniciamos nuestro interés en el seguimiento y estudio del pensamiento y las ideas producidas por indígenas.¹⁶ Las primeras expresiones de ese pensamiento y creatividad que celebra a los pueblos, las encontramos en los maestros indígenas normalistas, la única actividad no manual disponible y accesible para ellos, estos maestros nacidos en el ambiente campesino, en el México profundo, tenían muy claro que no buscaban la asimilación, no querían dejar de ser quienes son, ni dejar de hablar sus lenguas, ni mucho menos transmitir a sus alumnos lecciones de cómo dejar de ser indígena. Antes bien, planteaban de que forma la educación magisterial podría servir para fortalecer y engrandecer sus culturas y lenguas.

Para ello tuvieron que organizarse políticamente y empezar la lucha para presionar al Estado para que pudiera voltear a verlos, en ese entonces, lograron la idea de que ellos podían ser reconocidos como bilingües y biculturales. Pensamos en el escritor náhuatl Natalio Hernández, en la escritora y política tojolabal, Roselia Jiménez Pérez, y en otros que ya se adelantaron, el escritor zapoteca, Víctor de la Cruz, el historiador nahua, Luis Reyes, el profesor mixteco Franco Gabriel. De ese primer gran camino trazado por los normalistas, ya han aparecido otras rutas que están siendo forjadas por otra minoría de indígenas, más jóvenes, no necesariamente normalistas, pero que como sus antecesores son pensadores, estudiosos de sus universos y que buscan la forma de darlos a conocer.

16 Natividad Gutiérrez Chong, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, IIS-UNAM/Conaculta/Plaza y Valdés, 2001. El pensamiento indígena independiente genera detractores, para una revisión de esas críticas, véase a Natividad Gutiérrez Chong (comp), *Las palabras que en mí dormían. Discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México*, México, IIS-UNAM, 2019.

Los intelectuales indígenas juegan un papel fundamental para su futuro, para guiar su destino. Son los puentes que vinculan al pasado con el presente, son los que conectan el origen con el destino, si es que entendemos que todo pueblo tiene un origen y anhela un destino. El pasado es muy importante para la memoria de cualquier pueblo o nación, pero para el pueblo indígena es su razón de existir, es la fuente indiscutible de originalidad. Y sólo ellos sabrán como beber de esa fuente y así lo interpretan los que piensan en lengua indígena.

El papel del intelectual es poner ese pasado a interactuar con las ideas del mundo actual, son parte de la modernidad, no viven en aislamiento, antes bien, tienen iniciativas políticas de mucho calado, fundan revistas, asociaciones lingüísticas, usan medios de comunicación, y tecnología digital. Son atentos observadores del mundo moderno porque ellos son los puentes para comunicar a sus pueblos con el mundo, pero nunca traicionan sus orígenes ni se avergüenzan de ellos. Los intelectuales en el siglo veintiuno son y seguirán siendo los puentes, los únicos que pueden articular la forma en la que los pueblos se quieren ver ante ellos y ante los otros, la auto representación, para ellos como para todos los pueblos que han buscado su libertad, las disciplinas, las artes, las tecnologías son también sus herramientas.

En la medida en que encontremos creadores y pensadores de los mundos indígenas, en esa medida habrá resurgimiento y fortalecimiento de culturas y lenguas, de otra forma será folclor y el folclor guarda polvo en los museos. Recientemente conocimos un estudio muy completo del pueblo ópata de Sonora que fue declarado extinto pero que, debido a la acción colectiva de sus intelectuales, fotógrafos, maestros, han rescatado a este pueblo del olvido, y está reconstituyéndose como pueblo con anhelos de futuro y de destino.¹⁷ Los intelectuales indígenas habrán de recuperar, reconstruir, y si es necesario inventar, el prestigio cultural de sus pueblos.

17 Raúl Alexander Almogábar Robles, *La reconstrucción de identidad del pueblo Ópata en Sonora*, tesis de maestría, México, Instituto Mora, 2021.

Desarrollos recientes

Hoy día ningún estudio está completo si hace caso omiso a las mujeres. Muy significativo es atestiguar los diferentes roles de mujeres indígenas en espacios públicos y en posiciones de liderazgo.¹⁸ Por ello, podemos apuntar que la cultura política indígena no se entiende sino es con perspectiva de género. Desde luego que siguen ocurriendo viejos problemas como las luchas internas que libran las mujeres dentro de sus organizaciones por la representación y la equidad de género, así mismo, surgen nuevas tendencias como los feminismos indígenas que traen una importante huella que imprime la decolonialidad como epistemología crítica ante el avasallamiento masculino y dominante. En estos tiempos, las divisiones sociales, raza-etnia-clase-género-sexo, no pueden estudiarse en aislamiento, porque la interacción entre ellas, haciendo referencia al concepto interseccionalidad,¹⁹ indica que se trata de cadenas de opresión, mujer-indígena-pobre, pero también de dominación, mujer-blanca-rica. De manera que las mujeres indígenas montan y desmontan estas capas de opresión o de dominación para hacer colapsar los signos del colonialismo y la superioridad masculina.

18 Paloma Bonfil Sánchez, “Lo público es ancho y ajeno: obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas” en *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN* de Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra, México, CIESAS, 2004; Dalia Barrera Bassols y Lucrecia Hernández Tejo (eds), *Mujeres indígenas: participación social y política y transformaciones generacionales*, México, Gimtrap, 2017; Guadalupe González Bautista y Zenaida Pérez Gutiérrez, *Mujeres que deciden: voces indígenas y afromexicanas hablan de política*, México, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, 2018; Laura Valladares de la Cruz, “Cosechando esperanzas a través de los cambios generacionales del derecho de las mujeres al feminismo indígena culturalmente situado” en *Mujeres indígenas: participación social y política y transformaciones generacionales* de Dalia Barrera Bassols y Lucrecia Hernández Tejo (eds), México, Gimtrap, 2017.

19 Natividad Gutiérrez Chong, “Interseccionalidad: identidades e intersticios” en *Fronteras de género. Subjetividades e interculturalidad* de Natividad Gutiérrez Chong y Losandro Tedeschi (coords), Dourados y Ciudad de México, IIS-UNAM/Universidad Federal da Grande Dourados/UNESCO/Chair in Cultural Diversity, Gender, Borders and Territory, 2020a; Natividad Gutiérrez Chong, “La cultura política indígena y la candidata independiente en las elecciones federales de 2018 en México” en *Cuadernos Americanos*, vol. 172, México, UNAM, 2009b.

Las mujeres indígenas han construido simbólicos liderazgos a nivel nacional, la comandante Ramona y la candidata presidencial en las elecciones de 2018, Marichuy, apoyada por el CNI-EZLN, son ejemplos. Asimismo, comienza a extenderse la aspiración de mujeres indígenas a cargos políticos y legislativos por medio de la elección popular en los distritos de mayoría indígena, aunque los resultados han sido cuestionados por la nueva figura de la usurpación de identidad indígena.²⁰ Acompañando la idea de que en los desarrollos recientes de la cultura política indígena están las mujeres, también se conocen nuevos contenidos ideológicos, tales como el medio ambiente, territorio y recursos naturales, justicia social y nuevas denuncias: violación a derechos humanos, derechos de migrantes, pluralismo jurídico, discriminación institucional y del servidor público.

Sin ideas indígenas de mujeres y hombres o de cualquier otra manifestación de identidad sexual étnica,²¹ no hay posibilidad de observar y proyectar que tipo de cultura indígena tendremos al futuro, si se reproducirá, adaptará o extinguirá.

De la asimilación a la autonomía

Para entender el tránsito de la asimilación a la autonomía, es decir, que los pueblos indígenas entierren el indigenismo y den vida a la libre determinación, hay que clarificar un nuevo planteamiento teórico-metodológico basado en la revisión del viejo concepto de colonialismo interno. El viejo colonialismo interno alentado por el indigenismo sería la continuidad de relaciones coloniales que siguen determinando la explotación y la dominación de los pueblos indígenas, mientras que una nueva revisión de ese concepto nos acerca a la idea de iden-

20 Burguete Cal y Mayor Araceli “Usurpación y despojo de candidaturas indígenas en distritos electorales federales en Chiapas” en *Chiapas Paralelo* (Chiapas, México), sección Especial “Elecciones 2018”.

21 Reconociendo que en la llamada LGTTT también incluye a indígenas.

tificar una base estructural e ideológica de donde emergen propuestas de liberación y proyectos de defensa planteados, desde el pensamiento político de organizaciones políticas de pueblos originarios. En otras palabras, las asimetrías están planteadas a partir de que un Estado excluyente propicia la continuidad del colonialismo interno, mientras que las autonomías podrán surgir, construirse y desarrollarse en contextos inclusivos propiciados por un Estado respetuoso y garante de la diversidad.

Existen numerosos planteamientos sobre autonomía²² articulados desde el activismo de organizaciones indígenas, lo que informa sobre la gran vitalidad de discusión, debate y reflexión, a lo cual también ha contribuido vigorosamente la academia. Aunque es factible convenir que cada organización pueda tener su propia versión de autonomía lo cierto es que es indispensable la existencia de un marco jurídico. Acuerdos, disposiciones, leyes, reglamentos deben conformar ese derecho colectivo para los pueblos indígenas, ante la gran diversidad nada más útil que la existencia de una normatividad. Desde 2007 existe el artículo segundo de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos que consiste en el derecho a ejercer la autonomía y la libre determinación de los pueblos originarios en el marco de la unidad nacional. El artículo en cuestión ha observado más reformas tendientes a robustecer o mejorar el precepto, como puede consultarse en los diarios oficiales de la federación. Justamente existe el derecho, pero está ausente la institucionalidad, obligatoria para ejercerlo colectivamente.

Así, el artículo se encuentra nuevamente en proceso de revisión en los Foros Consultivos que serán parte de la estrategia de la Cuarta Transformación de la política emprendida por el actual presidente Andrés Manuel López

22 Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, SICETNO es una plataforma digital que incluye dos Bases de Datos: Organizaciones indígenas de América Latina (Orgindal*) y Conflictos étnicos y nacionalismos en las Américas (CETNA*), UNAM-Conacyt (www.sicetno.org)

Obrador. En esas consultas y debates locales, regionales, estatales y nacional, en la que han intervenido numerosos indígenas organizados, académicos, activistas, líderes, funcionarios indigenistas, se ha sometido a debate para su normatividad la figura de “sujeto de derecho colectivo” necesario para concretizar la libre determinación –toma de decisiones– en un territorio autónomo.

El siguiente esquema es de utilidad para abonar en claridad a la relación entre Estado y autonomías porque las últimas no existen al margen de la ley. El esquema muestra las principales diferencias entre el Estado-nación y la Autonomía-etnia-pueblo-comunidad. Nación-etnia-comunidad-pueblo significan lo mismo: gente. La diferencia de fondo es que estos grupos de gente ejercen de forma diferente el poder o no lo tienen en absoluto. El marco jurídico hace posible la combinación de múltiples formas de articulación tendientes a la negociación, la colaboración, la co-gobernanza, la distribución del presupuesto, la rendición de cuentas y las cargas tributarias, entre otras muchas funciones y actividades que absorberá una autonomía. De manera convencional, la nación tiene Estado, pero la etnia-pueblo-comunidad ejerce libre determinación en un territorio autónomo.

Tabla 1. Diferencias entre el Estado-nación y la autonomía-etnia-pueblo-comunidad

Estado	Autonomía
Nación	Etnia-pueblo-comunidad
Territorio	Territorio
Soberanía	Sujeto colectivo de derecho
Auto determinación	Libre determinación
Gobierno propio	Co-gobernanza. Derecho a ejercer libremente formas de gobierno
Toma de decisiones	Toma de decisiones
Partidos políticos / candidaturas independientes	Sistemas normativos / Partidos políticos / candidaturas independientes
Representación política directa Elección de autoridades municipales, estatales, federales	Representación política directa Elección de autoridades locales, municipales, estatales, federales

Fuente: Proyecto PAPIIT-UNAM IN301219
Afectación de intereses étnicos y neoliberalismo

Hemos venido diciendo que los pueblos indígenas participan políticamente de formas muy diversas y numerosas. No siguen una sola ideología, ni un liderazgo único, desarrollan incontables alianzas o lazos de solidaridad y fraternidad, aunque sus objetivos y demandas no sean siempre compartidos. Con la ayuda del esquema mostrado a continuación, es posible trazar, por lo menos, tres escenarios de la cultura política indígena que buscan la implementación del derecho a la autonomía y la libre determinación.

Tabla 2. Escenarios de la cultura política indígena

1. Implementación de autonomías de facto / desde abajo	2. Implementación del Artículo Segundo según la Política india	3. Apoyos en red para la implementación de autonomías. Otras organizaciones indígenas
EZLN / CNI Elección de autoridades con sistema normativo Cherán Ayutla de los Libres Oxchuc	Burocracia indígena Legisladores indígenas Diplomacia indígena Autoridades indígenas	Red Nacional Indígena Movimiento Nacional Indígena

Fuente: Proyecto PAPIIT-UNAM IN301219
Afectación de intereses étnicos y neoliberalismo

El escenario 1. “De facto / desde abajo” indica que se trata de ejercicios políticos de corte autonómico apelando a la libertad de elección de autoridades, o a la demarcación de zonas territoriales donde se ejercen sin la injerencia oficial, formas de gobierno, de militarización, de salud y de educación, como en las zonas zapatistas. Son formas de organización o de gobierno surgidos desde la base social sin intervención de alguna instancia de la federación. En el escenario 2, la “política india” resalta la existencia de profesionales indígenas en las instituciones del Estado,²³ desde las locales hasta las nacionales. La

23 La educación profesional de indígenas en el magisterio ha sido blanco de opiniones negativas y peyorativas ya que su surgimiento fue vinculado a la hegemonía del PRI en los Altos de Chiapas. Así, el estudio de Luz Oliva Pineda de 1993 hace referencia al maestro indígena como “cacique cultural”, “cacique ilustrado”, “intermediario ideológico” pues al ser “cooptados” o “subordinados” por el régimen servirían de enlaces para la introducción de una ideología de partido único que estuvo vigente por más de 7 décadas. Luz Oliva Pineda, *Caciques culturales. El caso de los maestros bilingües de los Altos de Chiapas*, Puebla, Costa-Amic, 1993. En la misma idea de identificar al maestro indígena y su relación con el poder, pero ahora desde el ángulo del indigenismo oficial que operó en los centros coordinadores de los Altos de Chiapas, el historiador, Stephen E.

presencia activa de profesionales indígenas en la burocracia ha ido en expansión, pues ha sido una demanda de organizaciones históricas como la Alianza Nacional de Profesionales Indígenas Bilingües (ANPIBAC) o la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía (ANIPA). Por último, es posible encontrar vastas organizaciones que actúan “en red”, véase el escenario 3, y que han sido apoyo fundamental en la política india. Debido a su activismo, su persistencia en hacer presión a las autoridades estatales y de la federación, se han logrado avances notables, como las cuotas de género y étnicas para contender en los procesos electorales. Con estos 3 escenarios se demuestra que la actividad política indígena no ocurre al unísono, no es homogénea, ni uniforme, ni lineal.

La política india es posible gracias a los profesionales, intelectuales, políticos indígenas, mujeres y hombres. Constituyen la vena directa a la construcción del multiculturalismo, es decir, de un Estado que promueve la diversidad, ya que atiende, beneficia y protege a los pueblos indígenas, a través de ser reconocidos como sujetos colectivos de derecho público, derechos específicos, como la libre determinación y la autonomía, legisladores indígenas, así como funcionarios y profesionales para poner en marcha políticas públicas. Las políticas públicas para pueblos indígenas habrán de diseñarse en coordinación con especialistas indígenas y aplicarse en función de consultas con las poblaciones indígenas. En los escenarios descritos, también han intervenido académicos —no siempre indígenas— pero muy comprometidos en implementar esta nueva forma de hacer política con las bases rurales, haciendo diversos acompañamientos en la gestión administrativa y jurídica que requiere la construcción de la libre determinación para ejercer auto gobiernos. No nos cansamos de insistir que las políticas públicas deben estar en manos de indígenas, y para ello se requiere una importante inversión material e intelectual en la preparación y

Lewis, complementa que el proyecto indigenista contribuyó al empoderamiento indígena en la forma de caciques y cacicazgos. Stephen E. Lewis, *Rethinking mexican indigenismo. The INI's Coordinating Center in Highland Chiapas and the Fate of a Utopian Project*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2018.

formación de una élite de profesionistas y burócratas indígenas que habrán de determinar, entre muchas otras funciones, las cuotas afirmativas principalmente de género y étnicas que son necesarias para la construcción de pisos más parejos a fin de aminorar y erradicar las desigualdades y la falta de oportunidades que prevalecen en la vida de los pueblos indígenas. Precisamente de eso se trata el reconocimiento y la redistribución que nos han enseñado autores como Iris Young²⁴ y Charles Taylor.²⁵ Es el reconocimiento político que haría un Estado multicultural a las poblaciones invisibilizadas y es una redistribución de recursos económicos a esos pueblos excluidos para romper ciclos crónicos de pobreza y revertir la exclusión histórica.

Conclusión

Es inevitable hacer referencia a los intelectuales indígenas para entender el sentido histórico y cultural de la política india como crítica al Estado. Engloba las siguientes ideas: la política india es el pensamiento indígena independiente y es la crítica al indigenismo gubernamental basado en la integración y la asimilación pues es la conciencia de que los pueblos indios no desean ser mestizas ni mestizos. Se desarrolla inicialmente por maestros indígenas y surge a partir de los años setenta. Ahora bien, en esta política india se condensan: la tendencia a elogiar el pasado, la protesta para denunciar la pobreza, la marginalidad, la exclusión y la discriminación, y la conciencia de la importancia de que indígenas se ocupen de sus propios asuntos y de su destino.²⁶

¿Política india o indigenismo? Los pueblos, las comunidades, las primeras naciones, las etnias, todas ellas hasta ahora sin Estado,²⁷ pero que aspiran a tener destino, requieren de

24 Iris Young, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

25 Charles Taylor, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.

26 Natividad Gutiérrez Chong, 2012, *op. cit.*

27 Montserrat Guibernau, "El futuro del nacionalismo de las naciones sin Estado" en *Revista mexicana de sociología*, vol. LX, núm. 1, ene-mar, México, UNAM, pp. 115-130.

construir su propia élite profesional, intelectual, política, técnica. Dicha élite profesional es la vía para articularse con el Estado, es la que construirá alianzas con otros sectores y la que habrá de construir instituciones para ejercer las diversas articulaciones junto con las interlocuciones necesarias.

No cabe duda de que la cultura política indígena es muy diversa y se expresa de muchas formas. No todos los pueblos, o partes de esos pueblos querrán mantenerse en resistencia, o en declaratoria de guerra al Estado, o en armas, como también habrá muchos que no querrán ser burócratas, legisladores, funcionarios, otros habrán de continuar activando luchas y movilizaciones con liderazgos independientes por la vía civil. Los escenarios de los indígenas políticamente organizados son dinámicos, diversos, múltiples, predecibles o impredecibles. Sea como sea, deben ser planeados, diseñados, gestionados y ejecutados en razón a sus creencias y motivaciones colectivas, y de esa misma forma deben ser articulados como representantes legítimos de esos pueblos o comunidades ante las instituciones del Estado y el resto de la sociedad. Los pueblos indígenas no prosperan en el aislamiento y nunca más serán silenciados.

Estamos en una era de reconocimiento que está caracterizando al siglo XXI, y con la certeza de que después de 2019 nada será igual –la pandemia COVID-19. Así se construye un tiempo propicio para deconstruir, demoler narrativas, abandonar lo homogéneo, trastocar, intervenir, de manera que la invisibilización, el rechazo y la discriminación hacia otros sólo por vivir con identidades diferentes no tendrán lugar en nuestros mundos.

Los pueblos indígenas han enfrentado siempre muchas trabas para acceder al Estado, por lo tanto, el reconocimiento es hacer la distinción de su unicidad, de su originalidad. Es poner en alto la importancia de sus identidades para interactuar en condiciones de igualdad y libertad con las muchas otras comunidades étnicas de la nación.

Fuentes consultadas

- Almogábar Robles, Raúl Alexander, “La reconstrucción de identidad del pueblo Ópata en Sonora”, tesis de maestría, México, Instituto Mora, 2021.
- Barrera Bassols, Dalía y Lucrecia Hernández Tejo (eds), *Mujeres indígenas: participación social y política y transformaciones generacionales*, México, Gimtrap, 2017.
- Barrueto, Felipe y Patricio Navia, “Tipologías de democracia representativa en América Latina” en *Política y gobierno*, vol. 20, núm. 2, México, ene, 2013.
- Bonfil Batalla, Guillermo, *Utopía y revolución: el pensamiento político contemporáneo de los indios en América Latina*, México, Nueva Imagen, 1981.
- Bonfil Sánchez, Paloma, “Lo público es ancho y ajeno: obstáculos y desafíos para la construcción de una agenda de mujeres indígenas” en *El Estado y los indígenas en los tiempos del PAN: neoindigenismo, legalidad e identidad* de Rosalva Aída Hernández, Sarela Paz y Teresa Sierra, México, Cámara de Diputados/CIESAS, 2004.
- Burguete, Cal y Araceli Mayor, “Usurpación y despojo de candidaturas indígenas en distritos electorales federales en Chiapas” en *Chiapas Paralelo* (Chiapas, México), sección Especial “Elecciones”, 2018.
- González Bautista, Guadalupe y Zenaida Pérez Gutiérrez, *Mujeres que deciden: voces indígenas y afro mexicanas hablan de política*, México, Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, 2018.
- Guibernau, Montserrat, “El futuro del nacionalismo de las naciones sin Estado” en *Revista Mexicana de Sociología*, vol. LX, núm. 1, ene-mar, México, UNAM, pp. 115-130.
- Gutiérrez Chong, Natividad, “Interseccionalidad: identidades e intersticios” en *Fronteras de género. Subjetividades e interculturalidad* de Natividad Gutiérrez Chong y Losandro Tedeschi (coords), Dourados y Ciudad de México, IIS-UNAM/Universidade Federal Da Grande Dourados/UNESCO/Chair in Cultural Diversity, Gender, Borders and Territory, 2020.
- _____, “¿Es una ventaja ser indígena en México en el siglo XXI?” en *Ser Indígena en México. Raíces y derechos. Los mexicanos vistos por sí mismos. Los grandes temas nacionales*, México, IJ-UNAM, 2015.
- _____, *Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano*, México, IIS-UNAM, 2012.

- _____, “La cultura política indígena y la candidata independiente en las elecciones federales de 2018 en México” en *Cuadernos Americanos*, vol. 172, México, UNAM, 2009b.
- Gutiérrez Chong, Natividad (comp), *Las palabras que en mí dormían. Discursos indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile y México*, IIS-UNAM, México, 2019.
- Gutiérrez Chong, Natividad, Juana Martínez, Francy Sará, *Cultura política indígena. Bolivia, Ecuador y Chile*, México, IIS-UNAM, 2015.
- Lewis, Stephen E., *Rethinking mexican indigenismo. The INI's Coordinating Center in highland Chiapas and the Fate of a utopian project*, Albuquerque, University of New Mexico Press, 2018.
- Labastida, Julio, Natividad Gutiérrez Chong y Julia Flores, *Gobernabilidad en Oaxaca. Municipios de competencia partidaria y de usos y costumbres*, México, IIS-UNAM, 2009.
- Maldonado Alvarado, Benjamín, *Autonomía y comunalidad india: enfoques y propuestas desde Oaxaca*, Oaxaca, INAH/ Gobierno del Estado de Oaxaca, 2002.
- Martínez Luna, Jaime, *Eso que llaman comunalidad*, Oaxaca, Conaculta/Secretaría de Cultura Gobierno de Oaxaca/Fundación Harp Helú, 2010.
- Oechmichen, Cristina, *Reforma del Estado, políticas sociales e indigenismo en México 1988-1996*, México, IIA-UNAM, 1999.
- Peschard, Jacqueline, *La cultura política democrática*, México, IFE, 2003.
- Pineda, Luz Oliva, *Caciques culturales. El caso de los maestros bilingües de los Altos de Chiapas*, Puebla, Altres/Costa-Amic, 1993.
- PNUD, Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo, *La democracia en América Latina: Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos*, Nueva York, PNUD, 2004.
- Saldívar Tanaka, Emiko, *Prácticas cotidianas del Estado. Una etnografía del indigenismo*, México, Plaza y Valdés, 2008.
- Schumpeter, Joseph, *Historia de las teorías económicas, Capitalismo, socialismo y democracia*, Barcelona, Orbis, 1983.
- Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas, SICETNO es una plataforma digital que incluye dos Bases de Datos: Organizaciones indígenas de América Latina (Orgindal*) y Conflictos étnicos y nacionalismos en las Américas (CETNA*), UNAM-Conacyt (www.sicetno.org)
- Taylor, Charles, *El multiculturalismo y la política del reconocimiento*, México, FCE, 1993.
- Tejera Gaona, Héctor, “Indígenas y cultura política: democracia y participación política en las regiones étnicas de México” en

Cultura política y educación cívica de Jorge Alonso (coord), México, CEIICH-UNAM, 1994.

Valladares de la Cruz, Laura, “Cosechando esperanzas a través de los cambios generacionales del derecho de las mujeres al feminismo indígena culturalmente situado” en *Mujeres indígenas: participación social y política y transformaciones generacionales* de Dalia Barrera Bassols y Lucrecia Hernández Tejo (eds), México, Gimtrap, 2017.

Young Iris, *Justice and the politics of difference*, Princeton, Princeton University Press, 2011.

Para cerrar

Silvia Soriano

Sí, quizá no estaban allí por las cosas
sino por el nombre de las cosas.

Razón suficiente.

Juan Villoro, *El testigo*

En las páginas precedentes encontramos varias posibilidades para adentrarnos a la temática que nos convoca, una que parte de una mirada histórica con posturas contrastantes sobre la perspectiva de mirar al indio y las políticas indigenistas, otra que recurre a la presencia activa y combativa de poblaciones largamente excluidas, narrando ciertos procesos concretos, con sus expresiones y alcances. Los casos latinoamericanos nos remiten a experiencias que se cruzan entre sí y que mantienen ciertos ejes donde la tierra y su régimen de propiedad debe seguir contemplándose como uno de los elementos fundamentales en lo que atañe a las poblaciones indígenas. Asimismo, el racismo, la violencia, la pobreza, pero, sobre todo, la eventualidad real de enfrentar esos lastres, como un reto que atañe al conjunto de la sociedad pero que las políticas públicas deben considerar como prioridad. El libro cierra con una reflexión teórica sobre el concepto de cultura política relativo a las inquietudes que nos aglutinaron.

Al cuestionar la difundida idea de que la heterogeneidad cultural atada a las identidades étnicas, debe ser vista como un obstáculo al desempeño democrático de las naciones latinoamericanas, se avanza en la propuesta de una verdadera democracia que considere precisamente una representación plural y diversa propia de nuestra región.

Otro de nuestros intereses converge en las prácticas interculturales, y su impacto en el reconocimiento de los derechos, entre estos a la educación. Asimismo, consideramos las experiencias de lucha, como las reflejadas en Colombia y

Ecuador y las resiliencias demostradas por las mujeres en escenarios de guerra como Perú y Guatemala. Resaltamos esas propuestas emanadas de vivencias adversas que mantienen memorias confrontadas.

La violencia es una constante en nuestra historia a la cual los pueblos indígenas y campesinos han debido hacer frente desde muy diversas trincheras y con modalidades creativas que abrevan de conocimientos ancestrales, largos caminos de aprendizaje no exentos de problemas y divisiones. Las estructuras organizativas, la participación en manifestaciones callejeras, en la incidencia de políticas que les atañen. En cuestionar una historia que no retoma a esos sujetos sociales.

Hablar de indigenismo, indianismo, interculturalidad, tiene varios vectores y aquí se desarrollaron perspectivas originales y atrayentes en la medida en que se vincula, por ejemplo, el pensamiento revolucionario en los comienzos del siglo XX con ideas progresistas. y si hablamos de discursos, podemos contrastar tanto el de intelectuales como el de militantes, como los que se presentan de mujeres guatemaltecas y peruanas, así como de ecuatorianos. Discursos y narrativas complejos.

La cuestión indígena, indigenista o indianista, ha transitado por vías diversas, debemos enfatizar que se han ido modificando muchos de los postulados, así como las miradas, con el transcurrir del tiempo y se han ido presentando de acuerdo a los momentos, tanto los inéditos como los inmediatos, reflejo de urgencias y premuras. Los indios que transitan de obstáculo en la consolidación de la nación, a nuevas realidades sociales, a nuevas propuestas políticas; el cambiante mundo conduce a mirar al indio desde fuera pero también a mirarlo como él mismo desea ser proyectado. Del siglo XX al XXI podemos constatar grandes cambios y este libro presenta profundas reflexiones que atañen a poblaciones que, forman parte de nuestras sociedades y que siguen pugnando por un sitio digno. Del pasado al presente y viceversa tocamos temáticas que integran visiones diversas. Van unas líneas recuperadas de los textos precedentes, que sintetizan mucho de lo hasta aquí dicho.

“El indigenismo revolucionario surge a comienzos del siglo XX debido a la confluencia entre el rechazo al positivismo y al antiimperialismo. En busca de la identidad nacional necesaria para legitimar tanto la existencia de las naciones latinoamericanas frente a las grandes potencias como la lucha contra los abusos del sistema oligárquico, era necesario ir en búsqueda de una identidad nacional de masas, y en ella no podían ignorarse los indios por ser numerosos, oprimidos en tanto campesinos y trabajadores, y símbolos de la particularidad de la historia continental, y por tanto la identidad de sus naciones” (Orgaz Martínez).

“Él, a diferencia de otros indigenistas e indianistas, perseveró en su idea de que la situación de los pueblos originarios debía ser transformada de raíz, con la participación de los indígenas mismos, retomando los elementos más valiosos de su identidad, como su espiritualidad y resiliencia, a la vez que transformando muchos de los problemas generados por siglos de marginación, violencia, explotación y aculturación negativa. Su idea de indigenismo implicaba ofrecer a los pueblos originarios el acceso a la tierra, la educación, el lenguaje y los derechos ciudadanos para lograr su incorporación a la sociedad nacional. Su indigenismo, aunque mestizo, no era paternalista ni proponía la destrucción de ‘lo indígena’” (Ruiz Guerra).

“El argumento de que la heterogeneidad cultural, existencia de identidades étnicas, obstaculiza el desempeño democrático, puede revertirse sin contratiempos hoy en día, porque se trata precisamente de discutir cómo hacer para que los grupos con identidades diversas puedan tener incidencia en la organización del poder, y en la toma de decisiones sobre la administración y control de sus recursos, y cómo elegir a sus propias autoridades. Significa entonces construir una democracia que atienda a la representación diferenciada de la pluralidad y la diversidad cultural” (Gutiérrez Chong).

“En el caso de México, por ejemplo, algunas propuestas teóricas y prácticas persiguen el reconocimiento de los pueblos originarios como ‘entidades de derecho público’ y no

sólo como ‘sujetos de interés público’. Es decir que el reconocimiento condescendiente intercultural del estado nación dificulta a los pueblos indígenas actuar como ‘sujetos’ de derechos, limitándolos a ser objetos de políticas diseñadas e implementadas desde la administración estatal, coartando la participación de los pueblos y comunidades, orillándolos (en el mejor de los casos) a la consulta pasiva de políticas y planes de desarrollo diseñadas para ellos. Se limita la participación efectiva en los proyectos sociales y educativos y se excluyen las propuestas económicas, políticas y culturales surgidas desde las comunidades mismas” (Vargas Hernández).

“Con este estudio, ponemos en evidencia la existencia de memorias paralelas, con el propósito de llenar un vacío en la formación de la memoria colectiva local, y damos un paso hacia la comprensión del sufrimiento social de las mujeres, sufrimiento vinculado al Conflicto Armado Interno que aún afecta la vida cotidiana, las interacciones sociales, familiares y personales en Sacsamarca... Hay lugares donde no existe la conmemoración pública sobre los hechos de violencia política porque no existe un consenso común sobre la memoria que recordar. A diferencia de estas comunidades, en Sacsamarca ha primado una sola memoria –las otras memorias han quedado relegadas– y por eso se puede conmemorar” (Velázquez y Ruiz).

“Colombia es un país donde históricamente ha brotado una sociedad rural en movimiento. En este caso, ahondamos sobre las múltiples y desafiantes configuraciones en las que se ha erigido la existencia de los y las campesinas que habitan el campo colombiano. A través de un breve recuento que ilustra la trayectoria del campesinado colombiano, se demarcan los momentos más significativos que ha enfrentado como sujeto histórico del mundo rural; poniendo de relieve las fuertes represiones y estigmatizaciones de las que ha sido objeto esta población, así como la tonalidad y transformación de sus luchas y exigencias en un camino de ardua movilización comunitaria... El auge del movimiento popular para comienzos de siglo posibilitó innovadores modelos de organización social

en la ruralidad, logrando con ello un gran nivel de incidencia en la política nacional” (Trujillo Ospina).

“Reflexionar en el impacto de la movilización social, encabezada por indígenas, principalmente aquellos pertenecientes a una organización, la convocatoria, las razones de participar, las vivencias tanto en Quito como de quienes permanecieron en sus comunidades, a partir de la publicación de testimonios recabados apenas unos días después y que fueron difundidos. Incorporar al debate el significado de la narrativa de actores sociales de ambos sexos, vista en dos tiempos, para alcanzar una visión que entrelace la subjetividad de los actores, con las reflexiones que conduzcan a cómo se representa la realidad y cómo puede ser aprehendida, a través de un proceso simbólico que entrelaza los recuerdos con las palabras” (Soriano Hernández).

“En *Iximulen*, territorio renombrado como Guatemala, existen diversos trabajos encaminados a reforzar las relaciones comunitarias y la salud integral, para lo cual son importantes los vínculos comunitarios sostenidos en la cosmogonía, la identidad y la amistad. A partir de estos trabajos las mujeres han realizado importantes aportes que permiten problematizar de manera profunda, radical e interseccional las relaciones sociales en sus territorios, contribuyendo con metodologías propias y propuestas prácticas de largo alcance para enfrentar las violencias, buscando mantener las tramas de lo común, lo cual implica un proceso de trabajo continuo y colectivo” (López de la Vega).

Sin dudar, son trabajos escritos con compromiso, con pasión y con la idea de profundizar temas que nos parecen centrales en las construcciones nacionales latinoamericanas, que requieren avanzar en procesos más democráticos, incluyentes y sobre todo, que re-valoren la relevancia de la diversidad. Rescatamos la complejidad de una trama que nos atrapa precisamente por ello. Nos atrevimos a pensar, a reflexionar, a compartir y también a nombrar.

Deseamos repetir que el coordinador y la coordinadora de este libro, estamos profundamente agradecidos con la

Dirección General de Asuntos del Personal Académico de la Universidad Nacional Autónoma de México, puesto que con su apoyo logramos conjuntar a un equipo de investigadores e investigadoras que se integraron a un trabajo colectivo, mismo que se refleja en los capítulos precedentes y cuyo eje fue el indigenismo y el indianismo pasando por los estados nacionales y las políticas interculturales en América Latina, lo cual permitió un trabajo constante durante tres años, dos de los cuales, fueron durante la pandemia, que nos obligó a modificar nuestros hábitos sin detener nuestras labores.

Sobre autoras y autores

Rubén Ruiz Guerra

Maestro en Historia de América. Investigador del CIALC y profesor de la FFyL, ambas de la UNAM. Sus líneas de investigación son: diversidad religiosa en América y relaciones entre los países Latinoamericanos durante el siglo XIX. Actualmente trabaja en dos proyectos de investigación “Del indigenismo al indianismo” e “Impacto de la COVID-19 en las sociedades latinoamericanas”.

Andrés Orgaz Martínez

Doctor en Historia por la FFyL de la UNAM. Investigador asociado “C” del CIALC. Sus temas de investigación incluyen el pensamiento político y la historia de las ideas en los siglos XIX y XX. Ha publicado *El Caso Dreyfus en la prensa mexicana, 1894-1906* (Coordinación de Humanidades, UNAM, 2016) y *Calles y Atatürk, revolución en México y Turquía* (FCE, 2021). Actualmente realiza una investigación sobre el pensamiento revolucionario en América Latina en la primera mitad del siglo XX.

José Leonel Vargas Hernández

Licenciado y maestro en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, así como doctor en Ciencias Políticas y Sociales por la misma universidad. Es profesor de asignatura en el Colegio de Estudios Latinoamericanos de la FFyL de la UNAM. Joselonelvargas@filos.unam.mx

Tesania Velázquez

Psicóloga Comunitaria y feminista. Docente del Departamento de Psicología y de la Maestría de Psicología Comunitaria de la Pontificia Universidad Católica del Perú (PUCP). Estudiante de doctorado en Psicología por la misma universidad. Magister por la Universidad de Salamanca, España. Coordinadora del grupo de investigación en Psicología Forense y Penitenciaria, miembro del grupo de investigación en Psicología Comunitaria y del Grupo de Investigación de Género de la PUCP. Trabaja en las líneas de psicología forense, penitenciaria, violencia de género, violencia política, intervención en desastres y salud mental comunitaria. Ha publicado diferentes artículos en revistas académicas y capítulos de libros sobre los temas de interés. Contacto: tvelazq@pucp.pe

Patricia Ruiz Bravo

Doctora en Ciencias Sociales con mención en Desarrollo, población y medio ambiente por la Universidad Católica de Lovaina, Bélgica. Magíster y licenciada en Sociología por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Profesora principal del Departamento de Ciencias Sociales de la misma casa de estudios. Investigadora especialista en temas de desarrollo rural, educación superior, cultura y género. Consultora especializada en evaluación de proyecto de desarrollo rural y género. Como parte de su rol docente, dicta cursos en la Facultad de Ciencias Sociales, en la Maestría en Estudios de Género y en la Maestría en Desarrollo Humano. Ha sido Directora Académica de Responsabilidad Social de la PUCP entre el 2009 y 2014. Decana de la Facultad de Ciencias Sociales de la PUCP entre 2017 y 2020. Actualmente, es Directora de la Cátedra UNESCO de Igualdad de Género en Instituciones de Educación Superior de la Pontificia Universidad Católica y coordinadora del Grupo de Investigación en Estudios de Género.

Daniella Trujillo Ospina

Antropóloga de la Universidad Icesi de Cali (Colombia), maestra y doctoranda en Estudios Latinoamericanos de la UNAM. Sus principales líneas de trabajo se han centrado en el ordenamiento territorial colombiano, el desarrollo rural, los conflictos socioambientales e interculturales, la construcción de paz territorial y el desarrollo de modelos económicos alternativos en el contexto rural colombiano. Ha participado en diversos proyectos de investigación aplicada ligados con el análisis de las dinámicas socioespaciales y comunitarias de territorios rurales e interculturales del suroccidente colombiano. Contacto: datrujillo4@hotmail.com

Mariana López de la Vega

Doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, Psicoterapeuta corporal y danzaterapeuta. Profesora de asignatura en el Colegio de Estudios Latinoamericanos. Integrante y co-coordinadora del seminario Memorias y corporeidad rumbo a un proceso emancipatorio en la UACM. Las líneas de investigación que trabaja actualmente son: memorias, trabajos de mujeres y sanación, educación, feminismo y crianza. mar.lopezdelavega@gmail.com

Silvia Soriano Hernández

Mexicana, doctora en Estudios Latinoamericanos por la UNAM, pertenece al Sistema Nacional de Investigadores en el nivel 2. Publica-

ciones más recientes: libros como autora, *El sentido de la disidencia. Indígenas y democracia en Ecuador*, como editora *Guatemala en la memoria. Espacios en movimiento. Luchas desde la exclusión en América Latina*. Artículos: “La huella de los ausentes. Desaparición forzada en Guatemala”, “Espacios de emancipación, propuestas indígenas desde Ecuador”, “Entre la creatividad y el mandato político: indígenas y democracia”. Capítulos de libro, “El correlato en la narración: mujeres y luchas sociales” “Abrir un espacio para el debate: diversidad, exclusión y género” y “La lucha por la tierra de mujeres indígenas en Ecuador y Guatemala, dos caminos y un espacio de representación”. Distinguida con la “Cátedra de estudios mexicanos” otorgada por la Université de Toulouse en el año 2013. Reconocimiento Sor Juana Inés de la Cruz 2017 otorgado por la UNAM. Ponente, conferencista y participante en congresos nacionales e internacionales. Investigadora del CIALC, así como profesora del posgrado en estudios latinoamericanos de la UNAM. Líneas de investigación: movimientos sociales, cuestión indígena, perspectiva de género y memoria y testimonio en las luchas sociales en Latinoamérica. sso-riano@unam.mx

Natividad Gutiérrez Chong

Socióloga egresada de la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la UNAM. Maestra y doctora en Sociología por la London School of Economics and Political Science, Universidad de Londres, Reino Unido. Investigadora titular del Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM. Ha coordinado desde 1983 más de veinte proyectos de investigación sobre nacionalismos y etnicidades en la República Popular China, México, Guatemala, Reino Unido, Bolivia y Ecuador. Es autora de numerosas publicaciones sobre conflictos étnicos, nacionalismos, interseccionalidad, racismos y multiculturalismo. Imparte docencia en la Maestría en Desarrollo Regional del Instituto Dr. José María Luis Mora; en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, así como en la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM. Desde septiembre de 2021 es la coordinadora del Colegio de Gestión y Desarrollo Intercultural, e imparte la asignatura Estado y diversidad cultural. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores Nivel III y de la Academia Mexicana de Ciencias desde 2002. nativid@unam.mx

Siglas

ACIT	Asociación Campesina de Inzá Tierradentro
AFEHC	Asociación para el Fomento de los Estudios Históricos en Centroamérica
ANAPO	Alianza Nacional Popular
ANC	Asamblea Nacional Constituyente
ANFASEP	Asociación Nacional de Familiares de Secuestrados, Detenidos y Desaparecidos del Perú
ANIPA	Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía
ANPIBAC	Alianza Nacional de Profesionistas Indígenas Bilingües
ANT	Agencia Nacional de Tierras
ANUC	Asociación Nacional de Usuarios Campesinos
ANZORC	Asociación Nacional de Zonas de Reserva Campesina
APRA	Alianza Popular Revolucionaria Americana
AVANCSO	Asociación para el Avance de las Ciencias Sociales
CAI	Conflicto Armado Interno
CEH	Comisión de Esclarecimiento Histórico
CEPAL	Comisión Económica para América Latina
CETNA	Conflictos étnicos y nacionalismos en las Américas
CIALC	Centro de Investigación sobre América Latina y el Caribe
CIMA	Comité de Integración del Macizo Colombiano
Cinep	Centro de Investigación y Educación Popular
CLACSO	Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales
CLOC	Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo
CLOC-VC	Coordinadora Latinoamericana de Organizaciones del Campo-Vía Campesina
CNA	Coordinador Nacional Agrario
CNI	Congreso Nacional Indígena
CNPV	Censo Nacional de Población y Vivienda
Comintern	Tercera Internacional
Conaculta	Consejo Nacional para la Cultura y las Artes
Conacyt	Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología
CONAICE	Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas de la Costa Ecuatoriana

CONAIE	Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador
CONFENIAE	Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonía Ecuatoriana
CP	Constitución Política
CRIC	Congreso Regional Indígena del Cuaca
CROP	Confederación de las Repúblicas Obreras del Pacífico
CVR	Comisión de la Verdad y la Reconciliación
DANE	Departamento Administrativo Nacional de Estadística
DARS	Dirección Académica de Responsabilidad Social
DRI	Desarrollo Rural Integral
ECUARUNARI	Confederación de Pueblos de la Nacionalidad Kichwa del Ecuador
EGP	Ejército Guerrillero de los Pobres
EPAF	Equipo Peruano de Antropología Forense
EZLN	Ejército Zapatista de Liberación Nacional
FAO	Organización de las Naciones Unidas para la Alimentación y la Agricultura
FAR	Fuerzas Armadas Rebeldes
FCE	Fondo de Cultura Económica
FENOCIN	Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras
Fensuagro-Cut	Federación Nacional Sindical Unitaria Agropecuaria
FFyL	Facultad de Filosofía y Letras
FLACSO	Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales
FONCA	Fondo Nacional para la Cultura y las Artes
GIMTRAP	Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza
GTZ	Cooperación Técnica Alemana
ICANH	Instituto Colombiano de Antropología e Historia
IEP	Instituto de Estudios Peruanos
ILSA	Instituto Latinoamericano para una Sociedad y un Derecho Alternativo
INAH	Instituto Nacional de Antropología e Historia
INEGI	Instituto Nacional de Estadística y Geografía
INEI	Instituto Nacional de Estadística e Informática
LGTBI	Lesbianas, gays, transexuales, bisexuales e intersexuales

LGBTTTQIA	Lesbiana, gay, bisexual, transexual, transgénero, travesti, intersexual, queer, intersexual, asexual
LVC	La Vía Campesina Internacional
MDAN	Movimiento por la Dignidad Agropecuaria Nacional
MIA	Mesa Nacional Agropecuaria de Interlocución y Acuerdo
MOIR	Movimiento Obrero Independiente y Revolucionario
MST	Movimiento de los Trabajadores Rurales Sin Tierra de Brasil
ONG	Organización no gubernamental
Orgindal	Organizaciones indígenas de América Latina
ORPA	Organización Revolucionaria del Pueblo en Armas
PAN	Partido Acción Nacional
PAN	Plan Nacional de Alimentación y Nutrición
PAPIIT	Programa de Apoyo a Proyectos de Investigación e Innovación Tecnológica
PCP	Partido Comunista Peruano
PCP-SL	Partido Comunista del Perú, Sendero Luminoso
PGT	Partido Guatemalteco del Trabajo
PIR	Partido de la Izquierda Revolucionaria
PNR	Partido Nacional Revolucionario
PNUD	Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo
PUCP	Pontificia Universidad Católica del Perú
PUPSOC	Proceso de Unidad Popular del Suroccidente Colombiano
RUV	Registro Único de Víctimas
SEP	Secretaría de Educación Pública
SER	Asociación Servicios Educativos Rurales
SICETNO	Sistema de Consulta de Organizaciones Indígenas y Conflictos Étnicos en las Américas
UAIIN	Universidad Autónoma Indígena Intercultural
UINPI-AW	Universidad Intercultural de las Naciones y Pueblos Indígenas Amawtay Wasi
UNAM	Universidad Nacional Autónoma de México
UNEM	Unión de Maestros de la Nueva Educación para México
UNESCO	Organización de las Naciones Unidas para la Educación, la Ciencia y la Cultura

UNESCO-IESALC	Instituto Internacional de la UNESCO para la Educación Superior en América Latina y el Caribe
Unik	Universidad Indígena Intercultural Kawsay
URNG	Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca
URSS	Unión de Repúblicas Socialistas Soviéticas
ZDE	Zonas de Desarrollo Empresarial
ZRC	Zonas de Reserva Campesina

Indigenismo e indianismo en América Latina: respuestas a la interculturalidad editado por el CIALC-UNAM y Quadrivium editores, se terminó de imprimir en marzo de 2023 en la Ciudad de México. El tiraje consta de 500 ejemplares, Interiores: papel bond de 75 g. Portada: sulfatada de 12 pts. Se usó en la composición el tipo Garamond 12 y 9 pts., Impreso en off-set.