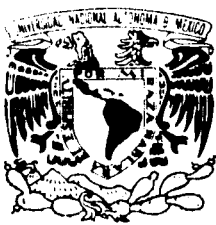


01056

A

3



# UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

PROGRAMA DE POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



Cultura y Democracia en dos movimientos indios:  
ecuatoriano y mexicano

## TESIS

QUE PRESENTA:

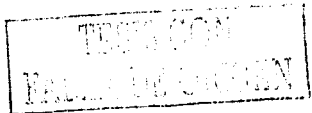
**EZEQUIEL MALDONADO LÓPEZ**

PARA OBTENER EL GRADO DE:

**MAESTRO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS  
(HISTORIA)**



FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS



México, D.F., octubre 2003



Universidad Nacional  
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

**Biblioteca Central**



**UNAM – Dirección General de Bibliotecas**  
**Tesis Digitales**  
**Restricciones de uso**

**DERECHOS RESERVADOS ©**  
**PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL**

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

*Cultura y democracia en dos movimientos indios: ecuatoriano y mexicano.*

Introducción

**1) Etapa actual del capitalismo latinoamericano**

- 1.1 Globalización y crisis
- 1.2 Vicisitudes de la democracia
- 1.3 Cultura popular y expresiones de su diversidad
- 1.4 Caracterización histórico-ideológica del indio

**2) Dos insurrecciones indígenas en el umbral del tercer milenio**

- 2.1 Marco histórico-social del movimiento indio ecuatoriano
- 2.2 Cronica de la sublevación india en la festividad del Inti raymi
- 2.3 La insurrección zapatista del 91: el llamado de la selva indígena
- 2.4 Dos movimientos, dos tiempos, una perspectiva

**3) Prejuicios raciales contra los indios**

- 3.1 Panorama del racismo contemporáneo
- 3.2 Movilizaciones indígenas y exacerbación de prejuicios en Ecuador
- 3.3 Prejuicios racistas y el movimiento zapatista

**4) Cultura y democracia a través de la palabra y la narrativa indígenas**

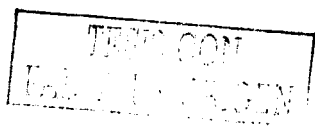
- 4.1 Expresiones del indigenismo literario en Ecuador
- 4.2 La recuperación de la palabra en la sierra andina
- 4.3 Los relatos: puruha, quichas, nostalgia del futuro
- 4.4 Tránsito del indigenismo a la palabra verdadera
- 4.5 Cultura y democracia zapatista

**5) Testimonios andinos y mesoamericanos**

- 5.1 Nima Pacari: una intelectual indígena comprometida con su pueblo
- 5.2 La teología india en los andes ecuatorianos
- 5.3 Cotacachi: primera alcaldía india en 501 años de resistencia
- 5.4 Guadalupe Tepeyac: "las casas quedaron llenas de humo"
- 5.5 Cronica de un dialogo largamente anunciado
- 5.6 Estrategia de baja intensidad en Chiapas

Conclusiones.

Bibliografía



## Introducción

La realidad de América Latina es diversa: países pluriculturales y multiétnicos frente a Estados de hegemonía monoétnica que hoy *diluyen* su poder local ante el avasallamiento del domino transnacional. Pese a ello, se avizoran novedosas perspectivas y problemáticas inéditas que, en el contexto mundial, expresan añejas y nuevas contradicciones. En las décadas de los años setenta y ochenta el perfil político de los movimientos étnicos en América Latina cobra matices cualitativos. Los levantamientos, rebeliones o insurrecciones indias, en otras épocas casi siempre con carácter peticionista o reivindicativo, hoy impulsan congresos y encuentros, declaraciones y manifiestos, donde a la denuncia de atropellos ante una modernidad incumplida y el afianzamiento del proyecto neoliberal, enarbolan programas políticos alternativos y audaces proyectos de nación.

La presencia india no es nueva ni repentina, ha sido y es una imagen empañada y otras veces deformada, cual espejo de feria, por variados estudios sociales en ámbitos de *cientificidad*. Se subvaloraron sus luchas y movilizaciones, son gritos y sombrerazos, se decía, de manera similar a las movilizaciones de mujeres, homosexuales y otros grupos denominados marginales frente a la *vanguardia* revolucionaria, la clase obrera, achicada y fragmentada por el capitalismo y sus propias contradicciones. Hoy no es posible ignorar una presencia india en nivel nacional e internacional que impulsa propuestas, y ofrece opciones de cambio en realidades urgidas de transformaciones.

La historia de los pueblos de América Latina es la historia de los dominados, de las escisiones de sus culturas, de la parcial explotación de sus imaginarios, de la explotación e imposición de modelos externos. La capacidad de decisión sobre sí mismos, sobre sus recursos, modos de vida, ha sido mediada siempre por el efecto de la dominación. La lucha por la

liberación, siendo una constante, proyecta en esta etapa una serie de reivindicaciones democráticas: el reconocimiento de la diferencia, por el derecho a existir, el ocupar un espacio en proyectos que por lo general los han negado.

El pensar el mundo indio no es posible abstraer el significado que, sobre los indios y los no indios en América latina, imprime la conquista y la colonización, entendidas ambas como procesos violentos de destrucción, negación y aculturación en las más diversas dimensiones de la vida de estos pueblos. La racionalidad de la civilización occidental reconstituyó de múltiples formas subjetividades y relaciones intersubjetivas a través de evangelización y formas de sumisión y castigo, al tiempo que intentó reducir e igualar. Sin embargo, permanentemente ha existido un abismo entre la forma en que subsumieron a estos pueblos y la recreación que ellos logran al mantener no sólo la memoria sino la visión de un universo diferente al planteado por la modernidad.

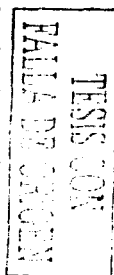
La confrontación entre dos modos de entender la vida, de crear vínculos, de hacer política de conservación y la relación con la naturaleza, la forma de asumir la muerte y vivir el tiempo, han sido y son hoy en día núcleos problemáticos irresueltos en la historia de los pueblos indios. Desde la justificación de la Guerra Santa y la autoproclamación de la iglesia cristiana como poder absoluto y reivindicador, hasta la consolidación del liberalismo como patrón cultural a nivel mundial y el nacimiento de los Estados nacionales independientes, el indio ha sido permanentemente negado en cuanto portador de un mundo propio con costumbres y formas particulares de organizar y reproducir su cultura. Se le ha integrado desde la visión dominante, ha pasado de ser satanizado y después reivindicado por un poder celestial, sin dejar de ser despojado y controlado para ganar el estatus de ciudadano abstracto a través de la homogenización jurídica, cultural y lingüística que la conformación de un Estado nacional suponía como premisa

para lograr una identidad colectiva. Como lo han expresado los movimientos indios, el problema de la identidad es un dilema irresuelto no sólo por formularse desde una visión dominante donde estos pueblos no se reconocen, sino además porque cualquier reformulación transita por la crítica de las permanentes refundiciones modernizadoras y la condición de dominados desde la cual se les ha incorporado a los proyectos de nación.

Aunado a las representaciones políticas y más bien simbólicas del indio como ciudadano ideal y resguardado en su comunidad, el desarrollo del capitalismo y sus múltiples reestructuraciones han ido acortando y destruyendo permanentemente la reproducción material de la vida de estos pueblos, mediante despojo y explotación de fuerza de trabajo, con la confiscación de sus espacios físicos, ámbitos sociales y culturales, y la destrucción ecológica en dimensiones inabarcables. Son condiciones que han recrudecido la dificultad para la sobrevivencia cultural india en la llamada era de la globalización de fin de siglo.

Parece ser, como dijera Darcy Ribeiro, aludiendo a este proceso ancestral de destrucción material, de expolio de las fuerzas naturales, incluidas la fuerza de trabajo o de reproducción humana y la *domesticación de las conciencias*, un permanente resistir a la embestida capitalista que reorganiza no sólo las formas de trabajo y producción material, sino también las más íntimas para las culturas indias, el vínculo con la madre tierra, el trabajo en comunidad. A contrapelo del sentimiento trágico que provoca pensar en el significado de la destrucción prolongada de las formas de vida indias, existe una contraparte que nos permite pensar no sólo en la dramática realidad social, económica y cultural sino en las formas concretas para replantear la existencia de estos pueblos desde su propia visión del mundo.

En este mundo globalizado y bajo la implacable lógica del capital por obtener los lugares más rentables y todavía no ocupados, en la lógica del avance tecnológico al que cada vez le son prescindibles más y más humanos,



en la época de la privatización de lo que algún día fue público (incluyendo hábitats catalogados como ecológicos), en la era globalizada y sus consecuentes marginaciones de los que no se vinculan a través del mercado capitalista, estos pueblos, como tantos otros grupos sociales, se levantan con la convicción de reformular algo que tal vez se piense como utopía: un nuevo proyecto de convivencia humana.

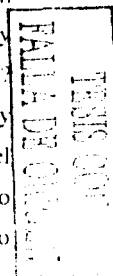
Luis Macas, intelectual indio, formula magistralmente el denso problema de *la cuestión india*. Se refiere primero a la exclusión india tácita y explícitamente, jurídica y políticamente, cultural y económicamente de las *civilizaciones modernas* implantadas en América. La precariedad jurídica e institucional de los Estados latinoamericanos y sus conclusiones apuntaban, reconocimiento del indio como indio, con su forma de ser y de vivir, sus valores, costumbres y su forma de reproducción material. Su crítica rebasa con mucho la defensa de los derechos humanos y civiles formulados por los ilustrados del siglo XVIII y repite que la cuestión india no se podía plantear desde el mundo abstracto del derecho y por encima de las desigualdades sociales y económicas que marcan a los pueblos indios.

El signo del *nuevo orden mundial*, la globalización del capital, muerdo con el descubrimiento del *Nuevo mundo* y la expansión capitalista, se recibe en ese continente desde un horizonte que cuestiona el proyecto de civilización formulado por la modernidad. La resistencia es un fenómeno ancestral lo interesante es su concreción en estrategias políticas y formas de organización, en proyectos culturales y luchas permanentes, es la voz de indios e indias la que formula un nuevo proyecto civilizador, no desde la recuperación simbólica ni la apología del folklor sino con la memoria, la experiencia y la certeza de que aún a estas alturas vale la pena intentar un mundo alternativo de sociedad, seguramente distinto a lo que desde diversos flancos, múltiples sujetos intentan, pero no necesariamente excluyente o irreconciliable.

El análisis de la democracia es un eje central de la investigación en ciencias sociales en concordancia con las luchas que libran diversos grupos oprimidos, los indios entre ellos, por hacer realidad esta demanda permanente. Conocer los aportes que los pueblos indios de Ecuador y México ofrecen al avance de esta lucha es uno de los objetivos centrales de esta tesis. Vincular el problema de la lucha por la democracia con la reivindicación cultural de estos pueblos, ecuatoriano y mexicano es fundamental, así como el conocer como influyeron democracia y cultura étnicas no sólo en la etapa de movilizaciones y alzamientos sino en posteriores negociaciones. Será importante definir los alcances de sus luchas en el ámbito de la cultura *nacional* hegemónica y, en general, valorar similitudes y diferencias en sus proyectos de nación.

Explicar el fenómeno de resistencia y/o sobrevivencia étnicas en el umbral del tercer milenio y, sobre todo, el rechazo o su inserción en el proyecto neoliberal, son referencias obligadas para el futuro indígena. El análisis de su proyecto autonómico étnico, y el complejo caso de las nacionalidades indias ecuatorianas, frente a la centralización de la clase en el poder conlleva, directa o indirectamente, al análisis de estrategias y tácticas enarboladas por los pueblos indios. ¿Cómo explicar a más de 500 años de colonialismo y neocolonaje el fenómeno de la resistencia?

Un problema central que analizo en la presente tesis es la relación entre las culturas indias de México y Ecuador y la dinámica de la lucha por la democracia. ¿Existe un proyecto alternativo de los indios, un programa que confronte al hegemónico? ¿Qué elementos propios y asimilados de las culturas indias conforman estos proyectos alternativos? ¿En la presente etapa neoliberal es posible que coexistan diversidad y pluralismo frente a uniformidad? Hoy, en una etapa de globalización y en el *final de las ideologías* ¿todo movimiento insurreccional, aun enarbolando los más nobles intereses, está condenado al fracaso? ¿Cómo ha sido





valorada la imagen del indio después de estos movimientos, su impacto a nivel nacional e internacional? ¿Con la instauración por decreto del nuevo orden internacional qué formas han cobrado los prejuicios racistas hacia otras culturas?

La tesis abarca un panorama de las relaciones sociales indígenas desde su propia perspectiva, en un modo de producción capitalista específico: un proceso de modernización de las áreas rurales que induce una desmedida acumulación de capital en unas cuantas manos. Conocer la visión indígena de la tierra deriva nociones y prácticas culturales que rechazan la propiedad comercial y reivindican la propiedad vivencial. ¿Son las tecnologías tradicionales apropiadas o impropias para la producción y satisfacción de las necesidades de un pueblo? ¿Es la explotación tradicional de la tierra más racional que las formas modernas? La lucha por la tierra se convierte en el eje central de las reivindicaciones indígenas. La tierra es la cohesión, la seguridad del grupo y elemento fundamental de la vida indígena. El manejo de la categoría tierra evidencia que el alzamiento ecuatoriano y la insurrección zapatista no significaron un *morbo*so apego a la tierra sino una demanda central vinculada a vida e identidad, cosmovisión antropológica, sociopolítica y religiosa que rebasa área geográfica o espacio ecológico. Pachamama para los quechuas y *llm* para chontales y tojolabales, o Madre tierra.

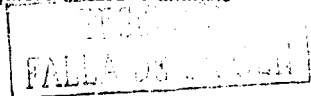
Uno de los vehículos primordiales de la cultura es el idioma y hoy se reivindica la educación bilingüe-bicultural entre las comunidades. Las nacionalidades indias del Ecuador han ido más lejos: una de sus propuestas programáticas plantea la enseñanza del quechua en nivel nacional, en igualdad de condiciones que el español. Resulta fundamental el conocimiento de estrategias de resistencia a través de sus variadas lenguas y el significado de la oralidad indígena, y sus formas propias narrativas, frente al fetichismo occidental de la escritura. Estas formas literarias orales

y hoy escritas son claves en la adecuada comprensión de su cultura. En la investigación, analizo sus expresiones idiomáticas a través de mitos, relatos y narraciones, y establezco nexos con sus expresiones culturales y sus formas de relación democráticas. Es decir, el tránsito de la intersubjetividad lingüística a la social.

La identidad étnica es otra de sus reivindicaciones que, en el caso de las comunidades ecuatorianas, es caracterizada como nacionalidad. La identidad étnica fue negada o minimizada en el pasado por una interpretación limitada de un marxismo ortodoxo que sólo reconocía clases sociales. En ese tiempo verbal y también en el presente rechazada por grupos dominantes con una perspectiva homogeneizada: o son campesinos o mano de obra rural. Se habla de una conciencia étnica como el potencial revolucionario que deriva en conciencia política. En forma esquemática, son las características propias de los indios como su relación con la tierra, la organización interna, sus tradiciones y costumbres: sus culturas

En la tesis utilizo la categoría indio que sirvió para designar a los pueblos aborígenes de América Latina en un proceso colonizador; conlleva connotaciones biológicas y culturales. Un término con una carga ofensiva que los antropólogos pretendieron suavizar y sustituyeron por el de *indígena* pero que, finalmente, los agraviados reivindican y se llaman a sí mismos indios.

Su cosmovisión cultural se plantea desde una semántica peculiar vinculada a la concepción cíclica de tiempo y no continua de espacio, donde pasado y futuro coexisten a través del presente. Comprender su cosmovisión es penetrar a la dimensión de su pensamiento, por ejemplo, el poder y el liderazgo. Se definen en su contexto diversas categorías: indio, pueblo/popular, cultura, democracia; al igual que otras con una fuerte connotación: insurrección, revuelta, alzamiento, rebelión, revolución, movimiento. El problema de la cuestión nacional requiere un breve análisis



desde una perspectiva distinta a la planteada en el pasado. Revisar el lugar que ocupan las culturas indias en la cultura nacional. ¿Quién toma las decisiones sobre los diversos ámbitos de las culturas indias?

El método es fundamental en la estructura del trabajo, en la cohesión íntegra de sus partes, cual hilo conductor, me permitirá eslabonar los distintos segmentos y será fiel a mi visión del mundo. Manejo primordialmente la abstracción científica donde el análisis y la síntesis son aspectos centrales. El análisis parte de lo concreto a lo abstracto, descompone el fenómeno en sus partes integrantes. La síntesis va de lo abstracto a lo concreto, es decir, une los elementos afines, recompone las partes en un todo único, investiga el fenómeno en la conexión recíproca de sus componentes, en su integridad y unidad..

Manejo categorías que me permiten entender medianamente las sociedades ecuatoriana y mexicana: relaciones sociales de producción, el papel de la táctica y la estrategia, globalización, neoliberalismo, diversidad cultural, heterogeneidad, racismo, indigenismo, entre otras. Un aspecto por demás interesante se presenta en una problemática cultural con múltiples dimensiones en el campo social. Aquí, me ubico en la sociología de la cultura que me permite comprender y desarrollar múltiples categorías y conceptos: relaciones de poder, el papel del Estado, las culturas subalternas y culturas populares, la especial significación de tiempo y de espacio, la función de los mitos, las nacionalidades y las regiones autónomas etcétera. A través de los mecanismos de la intersubjetividad social, natural y cultural, es posible detectar causas profundas de movimientos indios en México y Ecuador.

La hipótesis central que recorre la investigación se refiere a los levantamientos y movilizaciones indígenas latinoamericanos en los más de 500 años de opresión. El levantamiento indígena ecuatoriano de 1990 y la insurrección zapatista de 1994 constituyen un salto cualitativo que los

distingue de anteriores procesos insurreccionales y alzamientos. En épocas pasadas, con móviles similares, opresión y sufrimiento sin límite, los levantamientos acabaron bañados en sangre, escañadas varias generaciones ante ejércitos colonial y neocolonial del poder central. El levantamiento e insurrección se manifiestan en una correlación de fuerzas en nivel mundial y la contradicción capitalismo-socialismo aparentemente *diluidas*, cuando la guerra fría cede la estafeta al nuevo orden mundial comandado por el capitalismo. Las insurrecciones parecieran anacronismos ante la opción de subirse al vagón neoliberal.

Mi esfuerzo se encamina a develar aspectos esenciales en dos culturas indígenas, con ello doy cuenta de la presencia de estos sujetos sociales y su aporte a cultura y democracia en el fin del milenio. Esto nos permite comprender y valorar su actual lucha por ocupar un sitio en un mundo más justo y equitativo, a la vez enriquezco mi propia dimensión cultural. La relación que mantuve con líderes, sacerdotes, reporteros de comunidades indígenas de la sierra andina me abrió un campo de conocimiento que ignoraba o sólo *conocía* a través de literatura especializada. Así, como parte integral de mi tesis, presento seis testimonios reportajes, tres de los Andes ecuatorianos y tres de Chiapas, que permitan a los lectores tener un acercamiento más directo de estas realidades. Es pertinente aclarar que en esta tesis no se analiza en general a todos los indios, participantes de estos movimientos, sino en particular a la etnia puruha quichua de la provincia de Chimborazo en Ecuador y las etnias choles y tojolabales de Chiapas, México.

La tesis comprende cinco capítulos: 1) Etapa actual del capitalismo latinoamericano; 2) Dos insurrecciones indígenas en el umbral del tercer milenio; 3) Prejuicios raciales contra los indios; 4) Cultura y democracia a través de la palabra y la narrativa indígenas y 5) Testimonios andinos y chiapanecos



La subvaloración indígena es una constante y, sobre todo, en la confrontación con la cultura occidental; su ausencia es palpable en múltiples análisis, su presencia conlleva deformación. En la investigación avanzo en esta tarea pendiente, el análisis no sólo de su imagen sino como sujeto histórico. Igualmente valoro su aporte en la articulación de un proyecto histórico de nación y, a la vez el rechazo al proyecto hegemónico neoliberal en tanto que estos movimientos son respuestas particulares al proyecto globalizado. Subrayo la importancia fundamental del papel de la cultura en la lucha por la democracia. Enfatizo en una contradicción central en esta etapa, lo particular y lo universal, con interrogantes hacia futuro. Frente a la crisis intermitente y fracaso de las instituciones capitalistas, las culturas indias aportan novedosos proyectos sociales-utópicos.

Pretendo valorar con un amplio criterio la relevancia de dos movimientos que impugnan el proyecto neoliberal y que han alertado/alentado a otras movilizaciones de similar marginalidad pero en perenne resistencia. La investigación compara dos movimientos que por caminos distintos, uno por rutas electorales y la *institucionalidad* de los poderes locales y otro organizando a los no organizados y por vías no institucionales, hoy apuestan por una vida con justicia y dignidad.

Hoy no sólo es necesario defender la diversidad sino comprender y asimilar estos mundos diversos, las culturas indias, a través de la expresión de sus luchas sociales. Espero que el espíritu andino y mesoamericano, cual guía, me permita valorar adecuadamente estas realidades indígenas.

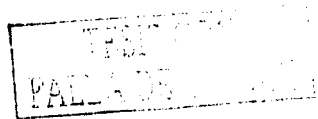
## 1) Etapa actual del capitalismo latinoamericano

### 1.1 Globalización y crisis

El concepto globalización es hoy recurrente en la caracterización de nuestra época. Este término intenta expresar lo novedoso de nuestra historia reciente; su diferencia específica alude a múltiples dimensiones: económica, política, ideológica, cultural. Uno de los mayores problemas es sin duda ofrecer claridad en su contenido: ver con cierta lucidez el telón de fondo en que acontecen los fenómenos estudiados de manera concreta; diferenciar, por ejemplo, entre mundialización y globalización.

La categoría globalización fue utilizada, entre otros, por McLuhan<sup>3</sup> en 1969, mediante el concepto *aldea global*, referido en particular al fenómeno de la comunicación. Sin duda estamos frente a una nueva manifestación de la economía a escala mundial que difiere de la existente de entre guerras mundiales y que declina al final de la década de los sesenta. Manuel Castells señala rasgos fundamentales y distintivos de esta economía con nombre y apellido: informacional y global. "Es informacional, nos dice, porque la productividad y la competitividad de las unidades o agentes de esta economía (ya sean empresas, regiones o naciones) dependen fundamentalmente de su capacidad para generar, procesar y aplicar con eficacia la información basada en el conocimiento. Es global porque la producción, el consumo y la circulación, así como sus componentes (capital, mano de obra, materias primas, gestión, información, tecnología, mercados), están organizados a escala global, bien de forma directa,

<sup>3</sup> M. McLuhan, *El medio es el mensaje*. Bs. As. Paidós, 1969. Sentido similar conlleva la frase de Enzensberger "Sistema universal". Hans-Peter Martin y Harald Schuman cuestionan el abuso de tal metáfora que poco cohesionan el mundo real. "Proximidad mediática y simultaneidad siguen sin producir vinculación cultural, y mucho menos igualdad económica". *La trampa de la globalización*. México, Taurus, 2000. P. 32-33.



bien mediante una red de vínculos entre los agentes económicos”<sup>2</sup> Informacional y global: referentes de una novedosa fase histórica donde productividad y competitividad adquieren rangos cualitativamente distintos al pasado: la primera, se genera en extraordinarias ampliaciones y, la segunda, global, se ejerce o produce influencia determinante a través de una red global de interacción.

Esa nueva economía requería de una base material indispensable que fue proporcionada en la revolución tecnológica informativa de los años setenta. En el origen y consolidación de esa nueva economía se menciona la discontinuidad histórica<sup>3</sup> o ruptura ante el surgimiento de un paradigma tecnológico organizado en torno a tecnologías de la información más potentes y más flexibles que introducen una extraordinaria modalidad: la información se convierte en elemento fundamental del proceso de producción. Estamos frente a una economía “interconectada y profundamente interdependiente que cada vez es más capaz de aplicar su progreso en tecnología, conocimiento y gestión a la tecnología, el conocimiento y la gestión mismos”<sup>4</sup>. Auténtico *circulo virtuoso* que conduce a productividad y eficiencia infinitamente superiores, si existen condiciones adecuadas y cambios organizativos en similar proporción.

Pareciera un lugar común el señalar que la productividad es la fuente del progreso económico. Sin embargo, en la historia reciente será necesario identificar los orígenes de esa productividad que determinan a la economía. Su rasgo diferencial se identifica con el novedoso hallazgo del economista Solow<sup>5</sup> respecto de la categoría residuo: influencia del cambio técnico sobre la

<sup>2</sup> Manuel Castells, “La economía informacional y el proceso de globalización”, *La era de la información. La sociedad red*, Vol I México, Siglo XXI, 1999, p. 93.

<sup>3</sup> *Ibid.*, p. 94. Vid. T.S. Kuhn, *La estructura de las revoluciones científicas*, México, FCFE, 1993.

<sup>4</sup> *Ibid.* cit. Cfr. Beana Cid Capetillo, “Mas sobre el debate acerca de la globalización”, *Política y cultura*, UAM-X Primavera 2001, No. 15.

<sup>5</sup> Robert M. Solow, “Technical change and the aggregate production function”, *Review of Economics and Statistics*, No. 39, agosto de 1959. Cit por Castells. *Op. cit.* p. 95.

productividad, desde una perspectiva estadística. Si bien se le criticó la identificación un tanto esquemática fue punta de lanza para, en el futuro, evidenciar que la innovación tecnológica no va al parejo, en tiempo y espacio, al aumento de la productividad económica y que requería de un extenso intervalo que diese el fruto de estas dos condiciones. Bien lo señala Castells: “Para que los nuevos descubrimientos tecnológicos sean capaces de difundirse en el conjunto de la economía, incrementando así la productividad a una tasa observable, la cultura e instituciones de la sociedad, las firmas comerciales y los factores que intervienen en el proceso de producción necesitan experimentar un cambio considerable”<sup>6</sup>. Esto era precisamente lo que acontecía con una revolución tecnológica centrada en el conocimiento y la información, que condensaba sofisticadas operaciones en el procesamiento de símbolos vinculados a la cultura de la sociedad y a la preparación de cuadros intelectuales.

Si se fecha el origen del paradigma tecnológico en los años setenta y su consolidación en los noventa pareciera un lapso demasiado corto para que la sociedad y sus instituciones financieras, industriales, comerciales, apreciaran la magnitud del cambio y lo encauzaran. En este sentido, ante la interrogante respecto a si la productividad era el elemento primordial que guiaba el cambio tecnológico se señaló que esta, desde la perspectiva de los agentes económicos, no era un fin en sí misma.

El economista R. Nelson<sup>7</sup> señaló la nueva agenda que teorizara formalmente sobre el crecimiento debía incidir en torno a las relaciones entre el cambio técnico, las capacidades de las empresas y las instituciones nacionales. Estas últimas, dice Castells, son los agentes reales del crecimiento económico: la

---

<sup>6</sup> Castells, *Ob. cit.* p. 101



tecnología por sí misma no constituye su inquietud primordial ni la elevación de la productividad en bien de los pueblos. Su comportamiento se adecua a la fase histórica y de acuerdo a las reglas del capitalismo informacional que recompensa o sanciona dicha conducta. *“Así las empresas no son motivadas por la productividad, sino por la rentabilidad, para la cual la productividad y la tecnología pueden ser medios importantes, pero sin duda no los únicos. Y las instituciones políticas, moldeadas por un conjunto más amplio de valores e intereses, se orientarán, en el ámbito económico, hacia la maximización de la competitividad de sus economías constituyentes. La rentabilidad y la competitividad son los determinantes reales de la innovación tecnológica y el crecimiento de la productividad.* Es en su dinámica histórica y concreta donde podemos encontrar las pistas para comprender los caprichos de la productividad”<sup>8</sup>.

En este panorama, será fundamental la expansión, consolidación y protección de un mercado interno en países como los Estados Unidos, Japón y Corea. De ahí, abrir nuevos mercados que vinculen en una red global a los segmentos valiosos de cada país con un capital con extrema movilidad y con empresas altamente sofisticadas en sus tentáculos comunicativos. En estos escenarios, la desregulación o *flexibilidad* de los mercados *nacionales* y las nuevas tecnologías de la información crearán condiciones idóneas, en primer lugar, las empresas de elevada tecnología y las sociedades financieras, benefactoras directas de esta reestructuración.

En la lucha por la sobrevivencia en nivel mundial, los teóricos de la globalización han sellado el destino de los seres humanos. Investigadores del

---

<sup>8</sup> Richard Nelson “An agenda for formal growth theory” N. Y. Universidad de Columbia, 1994. Cit. por Castells, p. 107. Negritas y cursivas de Castells.

Instituto Tecnológico de Massachusetts, MIT, al plantearse el problema de quiénes sobrevivirán, quiénes serán los protagonistas del nuevo milenio, en su cálculo helado señalan:

“A medida que la ventaja comparativa creada por el hombre se vuelve más importante, muchos países se transforman en economías marginales. Lo que estos países hacen simplemente no es importante para el nivel de vida de los que viven en el resto del mundo. En consecuencia, no todos los países que existen sobre la faz del globo son o serán protagonistas de la economía mundial. Para determinar quien es y quien no (...) imaginemos que ciertos países de pronto pueden desaparecer de la faz de la tierra sin que se informe de su eliminación. Los ciudadanos medios del mundo desarrollado podrían decir que sucedió algo a parte de lo que han observado en su vida económica cotidiana? Si pueden, el país representa un papel en la economía mundial. Si no pueden, el país no actúa en la economía mundial (...) Por ejemplo, Arabia Saudita es un protagonista. Sin ella, la escasez de petróleo se expresaría rápidamente en los precios mucho más elevados de la energía que el consumidor medio tendría que afrontar. Bahría es también un protagonista. Si desapareciera, la vida económica en el resto del mundo no sería perceptiblemente distinta.

En este desafío de protagonistas y protagonismos poco interesan los seres humanos y las colectividades, las culturas o la biodiversidad, excepto cuando éstos y estas son capaces *de ganarse el sistema*. La determinación única y máxima es la dimensión económica que conlleva, desde luego, el poder político. ¿Cuándo se dio la subordinación real del planeta? ¿Donde estábamos? Esta acontece cuando el capital extiende sus intereses productivos a todo el planeta,

\* Castells, Op. Cit. p. 108

† Lester Thurow, *La guerra del siglo XXI*. Argentina, Javier Vergara editor, 1992. P. 242-243. Cfr. Robert Heilbroner, *Capitalismo en el siglo XXI*. México, Patria, 1997.

integrándolos en un sistema internacional de división del trabajo. Hoy, con el gran poder del Mercado mundial, se hace evidente que un alto nivel de vida solo es posible para quienes controlan las tecnologías de producción más avanzadas. Los países que producen mercancías de la segunda revolución industrial (coches, acero etc.) pagarán los bajos salarios que privan en México y Corea; los salarios altos serán el resultado, *natural*, de los productos de la tercera revolución industrial: informática y biotecnología, tecnología espacial e ingeniería genética, las nuevas energías y los nuevos materiales. Pareciera que esta realidad determina la suerte de América Latina: su potencial laboral carece de ese saber implícito que representan estas tendencias.

Lester Thurow, investigador del MIT, señala en su ya célebre obra *La guerra del siglo XXI*, en referencia a los poseedores de la riqueza y el poder en el siglo venidero, quienes son los triunfadores, los genuinos *protagonistas*:

"La carrera de la economía no está reservada para los corredores de distancia corta (...) La tarea es muy dura (...) La posibilidad de que una determinada nación se incorpore a la lista de naciones ricas es escasa (...) Una condición paratiza que la mayoría de los países actuales del tercer Mundo serán pobres de aquí a cien años. Es imposible que un país se enriquezca en el contexto de una población que aumenta de prisa. Para convertir a los nuevos seres humanos en trabajadores productivos se requiere mucha inversión. Para que haya muchos de estos seres humanos, los individuos existentes tienen que estar dispuestos a limitar su propio consumo personal con el fin de realizar las inversiones necesarias para estos nuevos seres humanos".<sup>10</sup>

Hasta aquí, podemos establecer que la distinción de esta economía global frente a la mundial no sólo es en cuanto a tiempo y espacio. Por ejemplo, la existencia del comercio, las relaciones mercantiles y la acumulación de capital

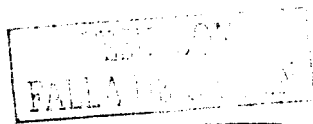
<sup>10</sup> Ibid, p. 245-246

son parte de una economía mundial que ha estado vigente desde el siglo XVI. Sin embargo, **“Una economía global es algo diferente. Es una economía con la capacidad de funcionar como una unidad en tiempo real a escala planetaria.** Aunque el modo capitalista de producción se caracteriza por su expansión incesante, tratando siempre de superar los límites de tiempo y espacio, sólo a finales del siglo XX la economía mundial fue capaz de hacerse verdaderamente global en virtud de la nueva infraestructura proporcionada por las tecnologías de la información y la comunicación. Esta globalidad incumbe a todos los procesos y elementos del sistema económico”<sup>11</sup> En nuestra época, el capital no tiene un segundo de reposo: se multiplica a través de mercados financieros en transacciones de billones de dólares en circuitos electrónicos de todo el universo.

A mediados de la década de los ochenta, los estados de todo el mundo se comprometieron en la desregulación de sus mercados y en la privatización de sus empresas públicas. En América Latina, una privatización sin límites se propaga por el continente y alcanza a sectores estratégicos y rentables como la energía, telecomunicaciones, finanzas. Serán liquidadas, vendidas y rematadas empresas paraestatales consideradas en el pasado patrimonio popular. Carreteras, aeropuertos, telefónicas, bancos, playas, parques públicos se subastan en aras de la eficiencia, productividad y honradez de la llamada iniciativa privada frente al lastre de un Estado que, a los ojos tecnócratas, representaba lo opuesto *despútarro, meficacia y corrupción*

La mayoría de estas empresas laboraban con ganancias y otras fueron *saneadas* por el Estado para fomentar su productividad y ayudar a la empresa privada en la competencia global. En la década de los ochentas, Chile se convirtió

<sup>11</sup> Op. Cit. Castells p. 120. Negritas del autor. Cfr. Mark Neufeld. “Globalización y la redefinición de la gobernabilidad democrática” Política y cultura. Op. Cit. P.9-26



en ejemplo a imitar al acatar recetas de liberalización y privatización que le permitieron oportunidades de inversión y aumento de la productividad al inducir la modernización tecnológica. Brasil, Argentina y Perú en la década siguiente adoptaron medidas similares. Los gobernantes consideraron, en esta fase, que la liberalización y la privatización por sí mismas se constituirían en mecanismos de desarrollo. “Pero los países que se dejan exclusivamente a los impulsos de las fuerzas del mercado en un mundo donde las relaciones de poder establecidas por gobiernos y empresas multinacionales sesgan y condicionan las tendencias del mercado, se vuelven extremadamente vulnerables a los flujos financieros volátiles y la dependencia tecnológica”<sup>12</sup>. Los beneficios de tal liberalización como la afluencia de capitales golondrinos, han sido transitorios y, posterior a esa alborada del mercado, se han disuelto en la economía real de países como México y Argentina que requirieron terapias de choque en 1994 y 1995.

En el arrotamiento del modelo de industrialización basado en la sustitución de importaciones, como estrategia de acumulación, influyó una galopante inflación y la caída de la demanda interna, junto con las crisis petroleras de 1974 y 1979. De las alianzas sociales se transitó a un clima inestable que desembocó en varios regimenes militares con la secuela de represión y desigualdad social, corrupción e ineficacia. En la crisis de ese modelo incidió fundamentalmente la dinámica de la nueva economía global y la ausencia de planes y programas populares. Se manejó de forma irresponsable tanto el endeudamiento de los años setenta como las políticas monetarias diseñadas para mitigar la crisis de la deuda en la siguiente década.

---

<sup>12</sup> *Ibid.*, p. 116-117. Cfr. Juan Antonio Blanco señala “la sociedad capitalista no se define por la existencia del comercio y las relaciones mercantiles, sino por la omnipresencia de la logica del mercado que permea todo el tejido social y costifica toda relacion humana (...) La sociedad capitalista no es aquella en que existen mercados, sino

Con las economías quebradas financieramente los Estados latinoamericanos se enfrentaron a la disyuntiva: romper con la economía global y transitar hacia vías independientes o reestructurar sus economías acorde a las políticas lesivas del FMI y del Banco Mundial. Los gobernantes no dudaron en aliarse a esta última opción que implicó el sometimiento a una estrategia y a dos medidas centrales: "a) el control de la inflación, sobre todo mediante la drástica reducción del gasto gubernamental, la imposición de austeridad fiscal, el endurecimiento de la provisión de moneda y crédito, y la rebaja de los salarios reales; b) la mayor privatización posible del sector público, sobre todo de sus compañías más rentables, ofreciéndolas a la puja del capital extranjero"<sup>13</sup> Con ello, se perseguía homogeneizar las características macroeconómicas y alinearse con la economía global abierta. Veamos un poco nuestra historia

El contexto de América Latina y, en general, del llamado Tercer Mundo evidencia una flagrante contradicción: la mundialización del valor reproduce simultáneamente una tendencia a la homogeneidad y polarización planetarias, norte-sur. Los pueblos tercermundistas muestran una desigualdad social nunca antes vista. A lo largo de los últimos treinta años la participación de América Latina en el comercio mundial disminuyó casi dos tercios; una contracción similar se registró en materia de ingreso relativo por habitante. Un signo característico de la crisis de 1974-76 es la inestabilidad, manifiesta aun en países donde han ocurrido *milagros* económicos, como el brasileño o el mexicano con sus enorme potencial petrolero. Todo parecía viento en popa para nuestras naciones pero...

---

donde la lógica del mercado es el eje de todo el engranaje mundial" Cit. J.R. Fabelo Corzo "Mercado y valores humanos" *Temas*, La Habana, Cuba, julio-septiembre de 1998, No. 15

<sup>13</sup> *Ibid*, p. 147. Vid. J.R. Fabelo Corzo "Mercado y valores humanos" *Op. Cit.* Pp. 28-38

"(...) desde 1974, la situación cambia: disminuye la demanda externa y se vuelven desfavorables los términos de intercambio sobre todo para los países que no son exportadores de petróleo, y aun en aquéllos donde la situación parecía más sólida se irrumpe o decae sensiblemente el crecimiento, se contrae la inversión privada, se agrava el desempleo, se acentúan la inestabilidad monetaria y los desequilibrios financieros internos y de balanza de pagos que, como nunca antes, se acompañan con un aumento desmedido de la deuda exterior y una elevación de los precios que año por año dejan atrás las revisiones gubernamentales, lo que por sí sólo exhibe la verdadera dimensión de la crisis"<sup>4</sup>

Las manifestaciones de esta crisis desbordaron tesis y augurios que economistas latinoamericanos apodaron "crisis cíclica de sobreproducción", similar fenómeno al de 1929, o como ocurría en naciones altamente desarrolladas. No, estas crisis *cíclicas* -después de fases recesivas o depresivas suceden a otras de recuperación y hasta *auge*- rezagadas en el pasado, franquearon el paso a una crisis de largo alcance, ya no coyuntural, en que fenómenos aislados -inflación y desempleo, contracción de la demanda, etcétera-, hoy se manifiestan simultáneos, *en simultaneidad*.

El desenlace de estas crisis derivó en fenómenos de mayor alcance como la expropiación, la concentración y centralización del capital lo que permitió a las clases dominantes-dominadas latinoamericanas, vía el capital monopolístico, intensificar desnacionalizaciones y privatizaciones. En esta reestructuración, el papel del Estado resulta fundamental pues detenta el real poder de disponer de la economía. "Ese poder puede basarse en la persuasión, la coerción y la negociación, esto es, en la hegemonía o en la represión, y en la combinación de una y otra. El Estado dispone de aparatos y sistemas de coerción, persuasión y negociación. Tras él se encuentra una malla inmensa de relaciones entre territorios, naciones y

<sup>4</sup> Alonso Aguilar M. "La crisis del capitalismo en América Latina" *Estrategia* (México DF) mayo 1980, No. 33, p.48

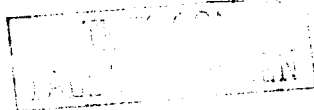
clases<sup>37</sup>. La negociación o represión, siempre latente esta última, es en referencia al poder de las grandes empresas, nacionales y extranjeras, que amplían o reducen aún más los espacios estatales.

En la siguiente década, los ochenta, la situación no solo no mejora sino que se agrava hacia nuestros pueblos. La CEPAL le nombro la década perdida, el ingreso popular y el PIB latinoamericanos no significaron avances sustanciales sino pérdidas. Un relevante ejemplo de lo acontecido en estos países es el caso mexicano. La deuda externa a finales de 1979 era ya de 37 mil millones de dolares. (Brasil andaba por los 50 mil millones de dolares). Con la crisis de 1982 y la nacionalización de la banca se proyectó a ¡80 mil millones de dolares! En la era del salmismo, 1988-1994, los tecnócratas encubrieron la existencia de la deuda y parecía que ‘renovaban el milagro’, ¡una deuda que ya no era deuda! El populismo, dicen, permanecía en el pasado. Y la generación del cambio a la del libre cambio proyectaría a México como el mayor deudor de América Latina, según la CEPAL: con un débito de 184 mil mdd, desbancara a Brasil del sitio que ha ocupado hasta ahora<sup>38</sup>. Es el Costo social, sitio de honor, apreciaron los tecnócratas, ante el desenfreno, corrupción y *crisis*, como el de diciembre de 1994.

Hablar de México es nombrar el país modelo o ejemplo no solo para América Latina sino para el mundo subdesarrollado. Nuestro país ha sido puntual pagador de deuda, suscriptor de cartas de intención y todo tipo de convenios con el FMI, el Banco Mundial y financieras trasnacionales. Si el pueblo está postrado y aún con vida, es su problema, como dice Chomsky cuando se refiere al *milagro* económico mexicano:

<sup>37</sup>Pablo González Casanova. “La crisis del Estado y la lucha por la democracia en América Latina” en La democracia en América Latina, actualidad y perspectivas. México: CUC y H. UNAM y La Jornada, 1995. P. 18.

<sup>38</sup>Elvia Gutiérrez. “En 1995 México será el mayor deudor de América Latina” El Financiero, 31 enero 1995, p. 59. En la secretividad oficial, la deuda en 1999 era de 164,400 millones de Dolares. Marco A. González G. La política neoliberal en México (1982-2000). México, Quinto sol, nov. 2001. P. 116.





"Significa que las estadísticas macroeconómicas deben verse bien aunque el pueblo esté sufriendo cada día más. La noción de salud económica es una noción técnica, que no tiene nada que ver con el pueblo. Es decir, la gente se puede estar muriendo por todos lados y la economía ser declarada saludable... Si no fuera por los apoyos externos que esta recibiendo (México) probablemente habría un colapso. La riqueza mexicana está muy concentrada y va empeorando. La corrupción es enorme, la última elección es otro ejemplo más. Y a México lo quieren como ejemplo para el resto del continente, por eso las enormes inversiones del Banco Mundial y la implantación del TLC. Si lo pueden hacer ver como que está funcionando, sin importar si de hecho es así, se convierte en un punto para vender (el modelo) a otros".

En Ecuador, si bien el proyecto neoliberal toma carta de *naturalización*, como en toda América Latina, encuentra resistencias sociales que frenan medianamente la desmedida campaña privatizadora. Ya desde el gobierno de Osvaldo Hurtado, principios de los ochenta, la nueva derecha ecuatoriana asumía la amarga medicina hecha Estado de Thatcher y Reagan. Con la baja mundial de precios del mercado petrolero y la crisis del capitalismo, Ecuador se entrega al recetario del FMI, León Febres Cordero en 1985, vía un apresivo programa *liberalizador*, elimina el control de precios, estimula la inversión extranjera, pone a flotación la paridad cambiaria, privatiza empresas del sector agropecuario (Ensemillas, Ensilos) y entrega "extensas concesiones" en la hoya amazónica a empresas petroleras, madereras y agroindustriales, y reprime con la mayor violencia las protestas de los grupos indígenas de la zona<sup>18</sup>. La privatización de las empresas estatales ecuatorianas

<sup>17</sup> Chomsky resultó un genuino profeta del apocalipsis. Sus declaraciones fueron en noviembre de 94, y ya en diciembre había establecido una nueva crisis devaluatoria en México. Los de Harvard y Yale ofrecieron explicaciones técnicas y acudieron a los siempre renovados programas de ajuste: reducción del gasto público, saneamiento de las finanzas etc. En suma, más sangre, más sudor y más lágrimas para el pueblo. David Brooks y Jim Cason "El poder mundial, en manos totalitarias" en *La Jornada* (México DF) 6 de nov. de 1994, p. 54.

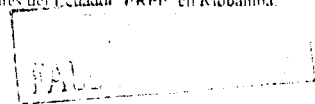
<sup>18</sup> Jorge Nuñez "La democracia en Ecuador: actualidad y perspectivas" en *La democracia en América Latina: actualidad y perspectivas*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y *La Jornada* Ediciones, 1995, p. 302.

tuvo un serio revés pues en noviembre 1994 se manifestó, vía plebiscito, el rechazo popular. Es hasta el triunfo electoral de Abdala Bucaram cuando se debilita y desprestigia al máximo las empresas estatales como sucedió con Ecuatoriana de Aviación. A la planta eléctrica de Paute se le niega mantenimiento y no se construye una segunda planta, debilitado el sindicato, se culpa a los trabajadores de un posible desastre y es cuando la obra privatizadora racionalizara el caos.

Un ejemplo actual es Emetel, telefónica ecuatoriana: la semántica apoya a los tecnócratas: no se *privatiza*, se *capitaliza* esta empresa estatal. En esta subasta de lo que fue propiedad estatal se puso en venta el petróleo ecuatoriano, recurso estratégico de la nación. Sin embargo, con el petróleo y la telefónica, se exacerbaron las protestas y resistencia de los trabajadores y, distinto a México, la voz de los militares frenó la voracidad privatizadora: considerando el petróleo, la energía y las comunicaciones como áreas estratégicas<sup>19</sup>. En Ecuador imperó una extraña mezcla de neoliberalismo y populismo anterior al golpe de Estado a Bucaram en 1996: ante largas filas de menesterosos, el señor Presidente y varios de sus ministros cedían parte de sus salarios en una política social filantrópica.

En este proceso acelerado de transnacionalización de las economías latinoamericanas (venta en remate, cierre y liquidación de empresas paraestatales) y la llamada Iniciativa para las Américas propuesta por el gobierno estadounidense de Bush configuró un crítico panorama para estos pueblos y sus débiles y dependientes economías. Dicha comisión económica para América Latina y El Caribe promueve una zona hemisférica de *libre comercio* donde la entrada ilimitada de productos estadounidenses y canadienses afectaría a pequeñas, medianas y aun a grandes consorcios; impedirá la formación de la capacidad productiva de estas naciones:

<sup>19</sup>Entrevista del autor a Juan Pérez, Director de Escuelas Radiofónicas Populares del Ecuador (ERPE) en Riobamba, Zona de Chimborazo, Ecuador, octubre de 1996.



creará nuevas remesas de desempleados, e induirá un abaratamiento mayor de la mano de obra latinoamericana. Un dato no muy reciente ubica el desequilibrio salarial entre estos pueblos, que el TLC no pretende homologar. En México los salarios, sobre todo en la industria maquiladora, eran apenas de sesenta centavos de dólar por hora, mientras en Canadá los sueldos alcanzan ¡quince dólares por hora!<sup>20</sup> Datos más recientes de la manufactura mundial corroboran esa abismal desigualdad: 31.88 dólares por hora en Alemania, 17.20 en EU y 16.03 en Canadá frente a 1.51 en México<sup>21</sup>. La decisión de los Estados Unidos de considerar a México "prioridad nacional estadounidense" no sólo por la *hermandad* frente al TLC sino ante el *rescate* financiero multimillonario de enero de 1995, abre vías meditas para que Norteamérica decida en cuestiones de legislación laboral mexicana hasta la posesión, refinamiento y venta de petróleo mexicano.

A este lugubre panorama de un destino que ya dio alcance a nuestros pueblos hoy se complementa con el ascenso al poder universal de un puñado de trasnacionales que son las que deciden por la vida de cada ecuatoriano o boliviano. *La soberanía y libre* elección de un presidente como recientemente se dio en México, Brasil y Ecuador ya es obsoleta. Es decir, ya no importa a quien se elige, pues la forma en que el poder del capital ha logrado estructurarse en el ámbito internacional le permite aislar de la contienda a las políticas económicas y sociales. El Banco Mundial tiene un término para describir este fenómeno: se llama aislamiento tecnocrático (.. el papel de las trasnacionales) en su estructura son

<sup>20</sup> Andrea Becerril: "Por la apertura comercial cerraron 77 mil empresas en México" en *La Jornada*, 28 de abril de 1993, pp 1 y 22.

<sup>21</sup> Laura Juárez Sánchez: "Los trabajadores de México: entre los más pobres del mundo" en *Trabajadores*, (México: DE) Universidad Obrera de México, sep-oct. de 1999, No. 14, P. 45. El ingreso per capita resulta más escalofriante mientras los suizos obtienen anualmente en dólares 40,080 y los estadounidenses 29,340 los mexicanos tan solo 3,970.

puramente totalitarias, más totalitarias que cualquier institución en la historia de la humanidad”<sup>22</sup>

En pocas palabras, estos conglomerados monopólicos de las finanzas a nadie rinden cuentas, menos ante los intocables secretos financieros. La apertura y pluralidad parlamentarias son parte de la formalidad impuesta y, en esencia, rimen con la tendencia hacia gobiernos totalitarios. El científico norteamericano Chomsky denuncia dos hechos que hoy padecen nuestros pueblos: una campaña transnacional que revertirá avances que lograron los obreros en un siglo de luchas populares como los contratos colectivos, el derecho a la jubilación, las pensiones, el sindicato independiente, y la explosión del capital especulativo transnacional, como ocurrió en diciembre de 1994 en México. Todavía en 1970, noventa por ciento del capital invertido en transacciones internacionales se empleó en actividades reales, era productivo, y el diez por ciento era especulativo. Para 1990, dice Chomsky, estas cifras se habían revertido: según datos del año pasado, algo así como 95 por ciento (del capital) fue especulativo.

En este proceso dos son los baluartes en que se apoyan las clases dominantes-dominadas latinoamericanas: exaltar el mercado, cual fetiche neoliberal, y la devaluación del Estado, *prostituto* culpable de atraso e ineficacia. En México, ese Estado *benefactor, populista, intermediario, acaparador y defensor* de la soberanía nacional y popular que conocimos a principios de los ochenta, hoy se adecua a los intereses transnacionales. Ese Estado *adelgazado*, sometido a las prerrogativas dominantes, cede grandes espacios de soberanía ante transnacionales empresariales y financieras como el FMI y el BM, a través de cartas de intención, acuerdos, hipotecas -v.g. el petróleo mexicano. El *adelgazamiento* estatal latinoamericano implicó el remate de carreteras, puertos aéreos y navales, ferrocarriles, minas, y

<sup>22</sup> David Brooks y Jim Cason, *Ob. cit.* p.52



agro, a industriales y empresarios nacionales y extranjeros. El neoconservadurismo instrumentó “un discurso ideológico autoincriminatorio que iguala todo lo estatal con la ineficacia, la corrupción y el despilfarro, mientras que la *iniciativa privada* aparece sublimada como la esfera de la eficiencia, la probidad y la austeridad”<sup>21</sup>. La irracionalidad del Estado *populista* cedió ante la *racionalidad* del nuevo Estado neoliberal: cesión del predominio económico y el control público de los recursos nacionales, garantizar el pago de la deuda externa, y la clausura de opciones reformistas. Concretamente, la pérdida de derechos laborales, salud, educación, ahora en vías de privatización. Derechos no concedidos por el Estado *benefactor* sino ganados a través de largas luchas sociales, políticas.

La fiebre privatizadora no tiene frenos de ninguna especie. Aun empresas con números negros y enormes ganancias como teléfonos ecuatorianos y mexicanos se rematan ante *su oferta*. La afamada modernización del aparato productivo hoy apremia en la subasta, remate y el desmantelamiento del patrimonio nacional de nuestros pueblos. Del Estado omnipotente, al interior, que dictaba ciertas condiciones a las burguesías locales, regulaba leyes hacia el capital trasnacional y aun se atrevió a nacionalizar firmas extranjeras, con todo y la férrea dependencia con Washington y Estados metropolitanos, podía mantener resquicios de negociación, autonomía relativa.

Ex presidentes como Bucaram y Zedillo reiteraban cada tercer día sobre la necesidad de revitalizar la macroeconomía para que un posible bienestar se aprecie posteriormente en bolsillos de sus pueblos. Los casos chileno y mexicano, ejemplos de “reformas orientadas al mercado”, son contradictorios: *exitoso* el primero y un fraude el segundo. “...el *catecismo* neoliberal tropieza con algunos serios escollos:

<sup>21</sup> Athlo Boron: “La sociedad civil a la hora del neoliberalismo” en *El mundo actual: situación y alternativas*, México, Siglo XXI-Inst. Invest. Interdisc. en Humanidades, UNAM, 1996. Pp. 367-368.

la historia económica de los últimos doscientos años no ofrece un solo ejemplo de un país que hubiera salido del atraso o el subdesarrollo (y hoy menos) siguiendo el modelo de reformas neoliberales que hoy con tanta envidia recomiendan el BM o el FMI<sup>21</sup>. El *ejemplo* mexicano resulta aun más precario – en la plenitud de la economía realista, acude al anejo expediente utilizado por los viejos Estados: reanima a una banca nacionalizada y luego reprivatizada; de la quiebra privatiza las autopistas nacionales y, posteriormente, las *rescata* de la bancarota y, de forma similar, intervendrá en algunos sectores de la misma quebrados. Mas de lo mismo: privatización de ganancias, socialización de pérdidas. En suma, el *rescate* de bancos privatizados y de 25 carreteras concesionadas costará a la nación la friolera de 35 mil millones de dólares, es decir, del 11 por ciento del PIB mexicano<sup>22</sup>.

Atilio Borón resalta la paradoja manifiesta entre un Adam Smith anunciando un mundo de riquezas equitativamente distribuidas gracias a la *mano invisible* del mercado y hoy sus descendientes viven obsesionados por crear más y más pobreza: “para el dogma neoliberal la generación de pobreza es señal de que se está marchando por el rumbo correcto. La pobreza y los padecimientos de las masas tienen un significado promisorio; en realidad significan que las *leyes del mercado* están moviéndose sin interferencias, y que la reestructuración económica procede, tal cual se esperaba una vez que el estado de *bienestar* se hizo a un lado y el *instinto capitalista* se puso en marcha, libre de las *artificiales* regulaciones

<sup>21</sup>Ibid. P. 382

<sup>22</sup>Antonio Castellanos “SHCP: hasta 11% del PIB, el costo de rescatar bancos y carreteras”. La Jornada (México DF), 18-ix-97. Este anuncio contradice lo que ya había afirmado Goldman Sachs & Co.: “solo el rescate financiero de la banca será equivalente a 13% del PIB (cerca de 42 mil millones de dólares) y con documentos del Banco Santander, según los cuales el salvamento financiero del sector bancario ascendería a 17 millones de dólares. Atendiendo a la cifra de 35 mil millones de dólares, en el curso de tres décadas, los ‘rescates’ financieros costarán al país el equivalente a 24 veces el presupuesto anual de salud, dos veces el presupuesto educativo, 40 veces la inversión pública anual en carreteras, dos años y medio del pago de servicios a la deuda externa o el fruto de nuestras exportaciones petroleras durante un plazo similar”. La Jornada, 18-ix-97.

caprichosamente establecidas durante décadas por gobiernos hostiles...<sup>26</sup>. En esta lógica irracional, si el desempleo, la miseria, el hambre, la violencia, crecen son formidables indicadores: la economía se moderniza, se reestructura y será más competitiva que nunca. Si la bolsa de valores no se muestra nerviosa o fluctuante ante estos avatares será otra señal del avance macroeconómico.

En este panorama, con una globalización que transforma el universo, surgen en el otro polo de la contradicción diversos movimientos sociales antiglobalizadores. Los más representativos provienen de contextos culturales, económicos e institucionales muy distintos y con propuestas ideológicas opuestas. Castells señala a los zapatistas, a grupos que conforman la milicia estadounidense y a la secta japonesa *Aum Shuikyo*. En otro plano, también menciona al movimiento ecologista y al de mujeres que representan un verdadero desafío al orden global.<sup>27</sup>

En el caso del zapatismo, se plantea una oposición doble a la globalización: el enfrentamiento a las consecuencias excluyentes de la modernización del aparato productivo y el desafío al nuevo orden geopolítico, que algunos consideran inevitable. "El éxito de los zapatistas se debió en gran medida a su estrategia de comunicación, hasta el punto de que cabe denominarlos la primera guerrilla informacional (...) su habilidad) para comunicarse con el mundo y con la sociedad mexicana, y para cautivar la imaginación del pueblo y de los intelectuales, impulsó a un grupo insurgente local y débil a la primera fila de la política mundial"<sup>28</sup>. La simbología zapatista, máscaras, pasamontañas, caballos, carrilleras, popularizó la imagen de los insurgentes e impulsó redes solidarias en todo el mundo.

En cuanto a la milicia y el Movimiento patriota en los Estados Unidos, pertenecen a grupos armados extendidos en el territorio norteamericano vinculados

<sup>26</sup>Antonio Borón. Op. Cit. p. 389.

<sup>27</sup> Vid Castells: "El poder de la identidad" Vol II Op. Cit. La era de la información. P. 91-92.

a organizaciones extremistas como la John Birch Society, partidarios de sectores racistas como Supremacía blanca, vía el Ku-klux Klan, y herederos de ideologías nazis y antisemitas. Milicias y Patriotas han señalado al gobierno federal norteamericano blanco principal de sus acciones radicales, bombazo como el de Oklahoma en 1995 a un edificio del gobierno, por ser representante del Nuevo Orden Mundial y tener nexos con la OCDE y el FMI, Fuerzas de Paz o ejército mercenario internacional<sup>28</sup>.

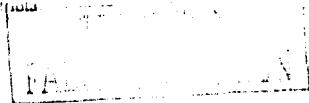
El tercer movimiento contra la globalización es la secta religiosa Aum Shinrikyo; en marzo de 1995 utilizó gas sarin en el metro de Tokio, con 12 muertes y 5000 heridos. El principal blanco es el gobierno japonés y el capitalismo norteamericano que desean instaurar un Nuevo Orden y Gobierno mundiales. Desean salvar al Japón del Apocalipsis y de la inminente guerra de exterminio. "Para vencer en Armagedon, Aum prepararía un nuevo tipo de ser humano, arraigado en la espiritualidad y el perfeccionamiento mediante la meditación y el ejercicio"<sup>29</sup>. Para sus fines combina la tradición del yoga y la tecnología de sofisticadas armas.

En suma, los tres movimientos han detectado el enemigo a vencer, los agentes del nuevo orden global, "designado por los zapatistas como la conjunción del imperialismo estadounidense y el gobierno corrupto e ilegítimo del PRI en el TLC; encarnado por las instituciones internacionales, sobre todo por la ONU y el gobierno federal estadounidense en el planteamiento de la milicia; mientras que para *Aum* la amenaza global proviene de un gobierno mundial unificado que representa los intereses de las empresas multinacionales, el imperialismo

<sup>28</sup> *Ibid.*, p. 102

<sup>29</sup> *Ibid.*, p. 108-109. Castells menciona a millones diseminados en territorio norteamericano. La milicia es el ala más militante y organizada de un movimiento mucho más amplio, autoproclamado Patriota.

<sup>30</sup> *Ibid.* P. 121





estadounidense y la policía japonesa<sup>31</sup>. En cada uno de estos grupos se apela a la autenticidad en su principio de identidad desde posiciones no sólo distintas sino confrontadas.

## 1.2 Vicisitudes de la democracia

La reflexión sobre la democracia tiene una larga vida, acompaña la trayectoria de la tradición liberal-burguesa, antes aún, la particular democracia griega, a través de sabios con sus diversas posturas, indagaba ya en formas para caracterizarla. En este capítulo, desarrollo la noción de democracia en el contexto concreto en que se presenta, no como realidad, sino como aspiración y parte de una utopía.

La democracia es quizá hoy en día el concepto más nombrado dentro del discurso político. Desde diversos frentes y en múltiples programas de lucha se reivindica la idea de la democracia y, al parecer, a su ausencia se le atribuyen los más diversos problemas de los sistemas políticos contemporáneos. Cada época, corriente de pensamiento y situación histórica han generado su propia concepción de democracia. Existen diferencias notables de la forma que en cada momento histórico se le juzgó. Sin embargo, la noción de participación y toma de

---

<sup>31</sup> *Ibid.* P. 128

decisiones mayoritarias es el presupuesto que atraviesa todas estas nociones ( se piense a la democracia cual forma de gobierno, forma de estado o instrumento de organización política)

El referente contemporáneo dominante es la democracia representativa liberal: desde el plano formal presupone una comunidad de ciudadanos en condiciones de libertad e igualdad que podrán elegir a sus gobernantes, a los que crean leyes, las modifican, las actualizan etc., ciertamente en nombre de los ciudadanos. Dentro de este proceso el momento estelar de la ciudadanía es el sufragio, a través de luchas históricas ha ganado el adjetivo de universal.

Un problema se desprende de la democracia representativa, a través de un presupuesto formal se declara la igualdad de una sociedad no sólo diferente sino en condiciones de desigualdad social y vinculada por relaciones de dominación. Marx en *La cuestión Judía* reflexiona acerca de la naturaleza del proceso estatal y reseña la fragmentación o dualidad de individuos que conforman una sociedad burguesa y aparecen cual si tuviesen una doble existencia: son sujetos políticos con derechos y deberes ciudadanos y, son sujetos sociales con determinaciones materiales. Marx se refiere a la división real que existe entre el Estado político, espacio donde todos son iguales y tienen los mismos derechos, y la esfera de la sociedad civil entendida como el ámbito donde los hombres se presentan con todas sus cualidades de la vida material<sup>32</sup>, organizada por los principios individualistas de la sociedad burguesa.

<sup>32</sup> "El estado político perfecto es por esencia la vida del hombre a nivel de especie en oposición a su vida material. Allí donde el estado ha alcanzado su verdadera madurez, el hombre lleva una doble vida no sólo en sus pensamientos, en la conciencia, sino en la realidad, en la vida: una vida celeste y una vida terrena: la vida en la comunidad política, en la que vale como ser comunitario, y la vida en la sociedad burguesa, en la que actúa como hombre privado, considera a los otros hombres como medios: el mismo se degrada a medio y se convierte en juguete de poderes ajenos". Karl Marx, *La Cuestión Judía y Otros Escritos*. España: Planeta-Agostini, p. 33-34

Son evidentes las limitaciones que encierra la acotación de la democracia en el marco de la representación liberal si agregamos además su imposibilidad real de partir de condiciones materiales de equidad, que nos permitiesen hablar de igualdad y libertad ciudadana. También agregamos la ausencia de un sistema de libertades mínimas que presupone dicho modelo de democracia: libertad de expresión, de asociación y un libre desarrollo de las organizaciones políticas: principalmente de partidos políticos pero también de grupos que pertenecen a la comunidad estatal con formas distintas de organización política lejanas de las exigencias de la noción liberal. El debate actual y profundo de la democracia en América latina reivindica esta noción en términos radicalmente diferentes, comenzando por distanciarse de la noción dominante no sólo la esbozada desde la teoría política sino cuestionando la ideologizada y no menos formal idea de democracia adoptada por los gobiernos latinoamericanos.

*La democracia en el Neoliberalismo.* La década de los ochenta en América latina comenzó con un proceso de reorganización política denominado "transiciones a la democracia". Implicó la integración, en el plano formal, de gobiernos civiles<sup>34</sup>. Coincidentemente con esta *transformación política* se agudizó el proceso confiscatorio de los recursos públicos: privatización de las industrias nacionales, derogación de derechos laborales, de educación y salud que se sintetizan en las políticas neoliberales. En suma, se aceleró el desmantelamiento de los derechos sociales medianamente logrados en décadas pasadas a través de una política autocrática diseñada por los grandes capitales

<sup>34</sup> Una reflexión crítica en Raquel Sosa H zigaga "Evolución de las ciencias sociales en América Latina (1973-1992)". *Estudios latinoamericanos* año I, núm. 1, ICPYS UNAM 1994. La autora escribe "el proceso conocido en el Cono Sur como 'transiciones a la democracia' ocurrió paralelo a la intensificación de las guerras centroamericanas". "La negociación entre grupos económicos dominantes y cúpulas militares condujo a Brasil, Argentina, Uruguay y hacia el fin de la década a Chile a la formación de gobiernos civiles que satisficieron las expectativas inmediatas de la mayor parte de las organizaciones políticas y de un no despreciable sector de los científicos sociales de esas naciones" p. 16.

articulados en complejos financieros, industriales, comerciales y aún militares, y aceptada por los gobiernos latinoamericanos. En este panorama, no son los pueblos ni partidos ni los órganos representativos quienes determinan el contenido de esas medidas que socavan las condiciones básicas para una forma democrática de organización política, a saber: la posibilidad material y la libertad de decidir.

La presencia del neoliberalismo implica navegar en un mar de ideas, nociones diversas y aún opuestas: el sentido literal implica un *nuevo* liberalismo, idea que pierde la pista del sentido real vinculado con una nueva versión del *conservadurismo*. Ante la encrucijada de definir y caracterizar dicho concepto, veamos algunas aristas: fenómeno complejo y con múltiples rasgos simultáneos: retorno al mercado como principio casi único, darwinismo social, globalización económica desregulada, confianza sin límites en el progreso tecnológico, reafirmación del individualismo, desconfianza en el Estado e ilimitada credulidad en la *miraculosa* *privatización*.

El neoliberalismo se presenta ya no simple proyecto, sino renuncia a cualquier otro proyecto posible: racionalización de necesidades de fuerzas económicas hegemónicas y tecnológicas que globalmente actúan hoy. Aquello que favorezca el despliegue de estas fuerzas es bueno, aquello que las limite, para conservar el equilibrio ecológico o mejorar la calidad de la vida de todos, es irrelevante. Entre las caracterizaciones del neoliberalismo predominan las económicas: el papel protagónico del mercado o la eufemísticamente llamada *libertad del mercado*. En América Latina, la profundización de las políticas dictadas por el FMI, y asumidas a pie juntillas por los Zedillo, los Menem, los Fujimori, ahora ex presidentes, se definen, por ejemplo, como "una doctrina que



ha sustentado una verdadera guerra económica contra la mayoría de la población que son los asalariados<sup>34</sup>

La mayor parte de los teóricos críticos del neoliberalismo<sup>35</sup> coinciden en la necesidad de estudiar los aspectos concretos y específicos de este sistema signado, sobre todo, por la omnipresencia del mercado, con derivaciones sociales, políticas y culturales. Llaman a no hacer descripciones simplistas y limitadas a un solo ámbito social. Frente a un modelo que propone un Estado mínimo, plena libertad a las fuerzas del mercado y que favorece el desarrollo técnico pero, simultáneamente, que ha impulsado una globalización irracional, una cada vez mayor desigualdad social y la destrucción de todo equilibrio ecológico, oponen otra visión: sociedades con cierto equilibrio social, construyendo espacios de negociación permanente entre las fuerzas sociales donde amplios sectores participen en la toma de decisiones de desarrollo con un carácter flexible.

El neoliberalismo implica, asimismo, la dimensión política, el problema del Estado, de los Estados nacionales. Sin embargo, genera, a la vez, la lucha por la democracia, e impulsa reflexión y debate sobre cómo entender la democracia en el reino neoliberal del autoritarismo, la imposición y represión. En países como Ecuador y México son frecuentes las decisiones autoritarias de los gobernantes en turno: venta de empresas estatales, precios del petróleo que favorecen a transnacionales, *rescate* de bancos, empresarios a cargo del erario público, *horarios de verano* en México y, cualesquier asomo de oposición ante tales

<sup>34</sup> Luis Javier Garrido "La crítica del neoliberalismo realmente existente" La sociedad global. México, Joaquín Morúa, 1997. P. 7

<sup>35</sup> Vid. Samir Amin "¿Posmodernismo o utopía neoliberal distrajada. Crítica de nuestro tiempo. A los ciento cincuenta años del Manifiesto comunista. México, Siglo XXI, 2001. P. 96-126

medidas, el disminuido Estado amenaza y finalmente impone a la población las draconianas medidas.

No está de más hacer énfasis en que este proyecto posee como sustento ideológico la promoción de la democracia como instancia legitimadora; democracia en este discurso no es otra cosa que gobernabilidad, como se refieren estos idearios al control político. No es casual que en la década de los ochenta el gobierno de Reagan lanzara el *proyecto de democracia* con el fin de promover *instituciones democráticas* en otras sociedades, ni tampoco el que rápidamente la democracia haya ocupado la discusión y preocupación central en las altas esferas del poder.

Eduardo Ruiz Contardo, reflexiona sobre el sentido actual de la democracia y comenta: " Lo que está en la base de cualquier concepción de lo democrático es la noción de *participación*. Una participación que permita insertarse en la estructura de decisiones, sea cual sea su nivel. Sin embargo la democracia está siendo asumida y concebida más como una forma de *control político* que como un sistema de participación. Los mecanismos de gobernabilidad, aunque se les califique de democráticos, tienen que ver finalmente con alguna forma de control político para garantizar la supervivencia de la estructura de poder existente(...) Estamos ante la secuela conflictiva del neoliberalismo, que trae como consecuencia una adaptación funcional de la democracia a los intereses dominantes." " Este autor distingue entre la noción de democracia desde el poder y los cambios democráticos realmente existentes (por llamarlos de algún modo) y la noción de democracia que se construye a través de procesos de lucha por un cambio sustantivo desde distintos movimientos políticos.

---

" Eduardo Ruiz Contardo: "Democracia: Participación popular y Neoliberalismo" *La Jerga Social latinoamericana* I IV, p. 159

La política neoliberal determina la posición social de la lucha por la democracia. La principal contradicción: sus avances, en cuanto a desarrollo tecnológico, sobre todo, cobran un elevado costo social. ¿Cómo fundamentar la idea *avance de una nación a la democracia* cuando las sociedades retroceden vertiginosamente en sus condiciones actuales de vida y sus expectativas futuras se cancelan? Es precisamente en este marco en el que cobra significación la lucha por la democracia.

El neoliberalismo como proyecto capitalista reduce al mínimo la participación democrática, mina las bases de la integración social y se apropia de los aparatos de justicia en modalidades como Tolerancia Cero que criminaliza la pobreza; los seres humanos poco importan a las fuerzas *reguladoras* del mercado. La sed de riqueza de las grandes empresas impulsa un acelerado trastocamiento de los valores humanos y, por ende, una sobrevaloración de las fuerzas del mercado, coadyuvantes en la actual degradación humana.

A partir de la fundación de los Estados nacionales en América Latina, es nombrada reiteradamente la categoría **democracia**, suprimida en la realidad. Por eso, en la vida política de los pueblos de América Latina y el Caribe, la democracia se percibe como un ideal<sup>17</sup>. La democracia, a su vez, podría sintetizar el dilema más urgente y permanente de la mayoría de los países de América Latina. Es posible constatarlo si rastreamos la historia de los pueblos que la integran. La cuestión de la democracia valora el problema de la cultura política, así como el de las prácticas e ideales propiamente políticos.

En la dimensión propiamente cultural en donde la política se expresa encontramos el conjunto de ideales, valores, patrones y estilos de pensar y actuar en ella; lo que dominamos como cultura política es amplia y muy compleja. Si

revisamos la cultura política latinoamericana, salta a la vista la no democracia, su ausencia, la carencia de vida democrática. Si bien esta situación se modifica históricamente en cada caso concreto, no podemos dudar que se trata de un rasgo constante en nuestros países. "Las luchas por la democracia abarcan movimientos sociales, partidos políticos, sindicatos y corrientes de opinión pública. No se limitan a las propuestas sobre las estructuras jurídico-políticas que tienen relación con el Estado nacional. Replantean la manera por la cual sociedad y Estado se encuentran y discrepan. Expresan las alianzas, controversias e *impasses* de grupos y clases sociales. Ahí se manifiestan diversidad y desigualdad sociales, culturales, económicas, étnicas o raciales, regionales"<sup>17</sup>.

Es precisamente este amplio abanico de procesos, acciones y sujetos lo que hace rico y complejo el análisis de estas luchas en países como México y Ecuador. No se trata en realidad de una sola lucha, sino de la convergencia de muchas en ideales comunes. De esta manera, la lucha de los pueblos indios es parte de una lucha más amplia que tiene una dimensión nacional y aún mundial. Por igual, la convergencia de movimientos de mujeres y minorías sexuales, campesinos depauperados y colonos en las grandes ciudades, forman parte de similares demandas democráticas: por ejemplo, en su reconocimiento como ciudadanos, sujetos sociales y seres humanos con plenos derechos. Aspectos centrales de esta lucha es el papel del Estado nación, ahogado en una profunda crisis y el juego de las fuerzas económicas, políticas y militares en nivel mundial que ponen en grave peligro las condiciones de independencia y soberanía de países Latinoamericanos. Transnacionales financieras, Banco Mundial y FMI, al lado de los grandes *truts*, moldean las políticas al interior de nuestros países. Es

<sup>17</sup> Vid. Octavio Ianni, *El laberinto latinoamericano*, México, UNAM, 1977, p.96.

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 104.





relativo, en algunos casos nulo, el carácter independiente y soberano de los Estados.

En la actualidad, el peso de las enormes deudas externas latinoamericanas garantiza una poderosa influencia del capital transnacional en la gestión económica y política de los Estados nacionales. Conlleva la imposición de control salarial para las clases trabajadoras, limitando hasta la extinción la seguridad social, imposición de precios de monopolio etc. Ante esta realidad, dice Ianni, está en marcha una fase particularmente aguda de la crisis del Estado-nación en América Latina, que se expresa en una férrea dependencia y pérdida de soberanía. Esto no significa que ese Estado haya tenido alguna vez plena soberanía y que todavía en los setenta se hablase de autonomía relativa. La dinámica del capital en nivel mundial amenaza particularmente este Estado-nación de países subordinados, pobres y crecientemente dependientes. La política impuesta por el capital transnacional guía la idea del carácter obsoleto del Estado-nación<sup>14</sup>.

La crisis de los Estados nacionales es un proceso histórico que hoy posee vital importancia. En este Estado, bajo condiciones de extrema dependencia, se realizan todo tipo de relaciones, procesos económicos, políticos, de apropiación y dominación, al margen de los partidos políticos, los sindicatos y las organizaciones de la sociedad civil. Hay ambivalencia frente a grandes problemas nacionales, contradicción entre las tendencias mayoritarias de la sociedad nacional y los intereses multinacionales de empresas y gobiernos como el norteamericano. Enfrentamos a un Estado-nación instrumento subordinado de la reproducción del capital a escala mundial.

<sup>14</sup> Ibid. p. 119. Vid. Sarah Radcliffe y S. Westwood "Identidades nacionales y modernidad" *Rehaciendo la nación* Quito, Ecuador, Abya-Yala, 1999. Pp. 255-261.

Respecto de este complejo problema, Benedict Anderson explica el nacionalismo, no como ideología o doctrina política sino como construcción imaginaria que imprime unidad y cohesión a las sociedades contemporáneas. El análisis fundamental es cultural, pone el acento en la importancia del lenguaje y de la difusión de la comunicación impresa en el capitalismo y su influencia en la vida cultural, obviando la referencia a estructuras de poder político como determinantes en el origen del nacionalismo<sup>40</sup>.

Este autor plantea tomar en cuenta tres paradojas que cuestionan a los teóricos del nacionalismo: 1) La modernidad objetiva de las naciones a la vista del historiador, frente a su antigüedad subjetiva a la vista de los nacionalistas. 2) La universalidad formal de la nacionalidad como un concepto sociocultural -en el mundo moderno, todos tienen y deben *tener* una nacionalidad así como tienen un sexo-, frente a la particularidad irremediable de sus manifestaciones concretas, de modo que, por definición, la nacionalidad *griega* es sui géneris. 3) El poder político de los nacionalismos, frente a su pobreza e incoherencia filosófica. Al revés de lo que ocurre con la mayoría de los *ismos*, el nacionalismo no ha producido jamás sus propios grandes pensadores: no hay en él un Hobbes, un Tocqueville, ni un Marx o un Weber. Resulta característico el hecho de que incluso un estudioso tan simpatizante del nacionalismo como Tom Nairn pueda escribir que "...el nacionalismo es la patología de la historia moderna del desarrollo, tan inevitable como la neurosis en el individuo, con la misma ambigüedad esencial que ésta, una capacidad semejante intrínseca para llevar a la demencia, arraigada en los dilemas de la impotencia que afecta a la mayor parte

---

<sup>40</sup> Benedict Anderson Las comunidades imaginadas Mexico, FCFE, 1991 P. 19

del mundo (el equivalente del infantilismo para las sociedades), y en gran medida incurable".<sup>11</sup>

La sugerencia de Anderson es pensar el nacionalismo en la misma categoría que el *parentesco* o la *religión*, no en la del "liberalismo" o el "fascismo". Desde esta perspectiva, el autor se sitúa en el ámbito cultural y con un espíritu antropológico propone la siguiente característica de nación: "una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. Es imaginada porque aun los miembros de la nación más pequeña no conocerán jamás a la mayoría de sus compatriotas, no los verán ni oirán siquiera hablar de ellos, pero en la mente de cada uno vive la imagen de su comunión."<sup>12</sup>

La idea de nación, similar a nacionalismo, es un artefacto cultural de una clase particular. Justamente cuando se habla de homogeneidad necesaria y necesidad de olvido para quienes comparten una comunidad sean menos diferentes, supone que la relación resultante es el sometimiento de una visión a otra. La pregunta que el autor no contesta es qué pasa con los pueblos indios, las "minorías" o las contraculturas, existe en ellos una noción o un referente a la nación

La decadencia del latín y el surgimiento de las lenguas vernáculas, reconfiguraron el acceso a la *cultura*; sobre todo, según el autor, el acceso al material escrito: el periódico y la novela, fueron objetos con un poder inmenso en la estructuración del imaginario y de la forma en que se percibía el mundo, y en la capacidad de percibir *el tiempo del mundo* como un proceso simultáneo. "En un sentido bastante especial, el libro fue el primer producto industrial producido en masa, al estilo moderno. (...) el libro es un objeto autónomo, reproducido a

<sup>11</sup> Ibid. P. 23. Cfr. Sarah Radcliffe y Sallie Westwood. *Op. Cit.*, P. 25-29

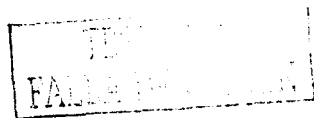
<sup>12</sup> Anderson, *Loc. Cit. Vid.* Radcliffe y Westwood *Op. Cit.* "Las geografías de la identidad" P. 167-204

gran escala y prefigura a los bienes duraderos de nuestra época.”<sup>41</sup> Hegel, observó que los periódicos sirven al hombre moderno como un sustituto de las plegarias matutinas. La ceremonia se realiza en una intimidad silenciosa, en el cubil del cerebro. Pero cada comunicante está consciente de que la ceremonia está siendo repetida simultáneamente por miles o millones de otras personas en cuya existencia confía, aunque no tenga la menor noción de su identidad.

Este autor sostiene que la posibilidad de imaginar a la nación surgió en la historia cuando tres concepciones culturales fundamentales, todas ellas muy antiguas, perdieron su control *verdadero* o lo que se pensaba como genuino en la mente de los humanos. La primera, una lengua escrita particular ofrecía un acceso privilegiado a la verdad ontológica. La segunda idea era la creencia de que la sociedad estaba naturalmente organizada alrededor de centros elevados: monarcas diferentes de los demás seres humanos que gobernaban mediante alguna forma de dispensa divina. La tercera era una concepción de temporalidad: cosmología e historia eran indiferenciadas, mientras que el origen del hombre y de las cosas eran lo mismo. Estas ideas, escribe Anderson, arraigaban firmemente las vidas humanas a la naturaleza misma de las cosas, dando cierto sentido a las fatalidades de la existencia de todos los días (sobre la muerte, la pérdida y la servidumbre).

La declinación lenta y desigual de estas certezas interconectadas, primero en Europa occidental y luego en otros ámbitos, bajo el efecto del cambio económico, los *descubrimientos* (sociales y científicos) y el desarrollo de las comunicaciones cada vez más rápidas, introdujeron una nueva comprensión de la cosmología y la historia. Comerzó entonces la búsqueda por una nueva forma de unión de la comunidad, del poder y el tiempo. El capitalismo impreso fue, según

<sup>41</sup> *Ibid* p. 59. Cf. M. Ilin, Historia del libro, México, Quinto Sol, 1984.



este autor, el que facilitó esta búsqueda, al permitir que un número rápidamente creciente de personas pensarán en sí mismos, y se relacionaran con otros, en formas profundamente nuevas.

El capitalismo impulsó la propagación de las lenguas vernáculos que se convirtieron en instrumentos de poder, centralizadas por administradores y funcionarios, los cuales imponían sistemáticamente una visión política y cultural, en este sentido se habla de lenguas de poder. La conjunción entre el sistema de producción, relaciones de producción, una revolución tecnológica de las comunicaciones (impresión), tuvo un impacto profundo frente a la diversidad lingüística humana y no puede pasarse por alto la influencia en la formación de la conciencia nacional “Nada servía para conjurar lenguas vernáculos relacionadas más que el capitalismo, el que, dentro de los límites impuestos por las gramáticas y las sintaxis, creaba lenguas impresas mecánicamente reproducidas, capaces de diseminarse por medio del mercado”<sup>44</sup>

El capitalismo impuso una nueva fijeza al lenguaje, lo que a largo plazo ayudó a forjar esa imagen de antigüedad tan fundamental para la idea subjetiva de la nación. El ritmo de cambio se frenó definitivamente en el siglo XVI. Algo así como un botton y cuenta nueva, se invento un nuevo origen: a partir de las formas modernas de los lenguajes de poder. El capitalismo inaugura, inventa e impone una nueva forma de imaginar el mundo, ahora interconectado, con un tiempo simultáneo, como si no existiera pasado, y asumiendo que la ruptura con él fuera irreversible.

Las consecuencias de esta crisis de los Estados nacionales son múltiples, afectan esferas político-sociales, amenazan particularmente las culturas. Estamos ante una disociación total: por una lado los movimientos del capitalismo mundial

y de otros amplios sectores de la sociedad. Frente a este panorama se abren nuevas formas de resistencia popular, vía expresiones radicales como levantamientos armados hasta movilización pacífica, de denuncia y lucha por el reconocimiento, la defensa de los derechos humanos, el derecho a la diferencia etc. La contradicción en la mundialización del valor reproduce simultáneamente una tendencia a la homogeneidad del mundo y a su polarización. Los pueblos tercermundistas expresan una desigualdad nunca antes conocida. El capitalismo lo único que ofrece en ese miserable mercado son condiciones ínfimas de existencia. Por esta razón, estos pueblos buscan vías alternativas que den solución a problemas acuciantes. En estos términos se expresa la contradicción más intensa que el capitalismo enfrenta.

En América Latina es difícil hablar de una lucha de clases entre burguesía y proletariado, a la manera que el marxismo clásico la concibe. Se trata aquí de conglomerados heterogéneos, golpeados por el capitalismo: pueblos indios, campesinos, jornaleros agrícolas. Si bien no están organizados en interacción, muestran en sus propias luchas capacidad de resistencia. Las sociedades latinoamericanas han desarrollado a lo largo de sus diversos procesos históricos, formas de resistencia, respuestas originales, diferentes a las occidentales. Hoy existen respuestas novedosas que abren perspectivas inéditas, tal es el caso de los movimientos indios.

Dice Samir Amin que el predominio del caos no debe impedirnos pensar en escenarios alternativos hacia un "nuevo orden mundial", incluso en que haya muchos y diferentes "órdenes mundiales" posibles.<sup>15</sup> En esta dirección caminan los movimientos sociales que luchan contra el enemigo común, el neoliberalismo.

---

<sup>15</sup> Anderson *Ibid* p. 72

en la construcción de una democracia que permita una vida digna y justa para hombres y mujeres de nuestros pueblos. Constructores éstos de “nuevos ordenes mundiales” abren paso a lo inédito posible, al anhelo persistente que es toda utopía.

Una de las concepciones actuales sobre la democracia burguesa concibe a ésta como la creación e institucionalización de un orden político en donde impere el pluripartidismo, elecciones periódicas, libertad empresarial. En pueblos que han sufrido dictaduras o partidos que han monopolizado el poder hasta setenta años, en cuantos y hasta tres partidos políticos convoquen al voto ciudadano, cada cuatro o seis años, disputen el poder alternadamente y concedan ciertas libertades se hablará de *normalización* de las instituciones políticas y/o *normalidad democrática*. Sin embargo, esta visión relega contenidos éticos, antagonismos y desigualdades sociales. Es común en boca de gobernantes latinoamericanos hablar de democracia en general como si la mexicana o la ecuatoriana fuesen comparables a la sueca u holandesa donde la democracia burguesa, por ejemplo en Europa, en medio de complejas contradicciones y una gran irracionalidad, resulta más racional o por lo menos respeta un poco más la voluntad ciudadana.

La democracia en general “es inconcebible al margen de un análisis sobre la estructura y dinámica del capitalismo latinoamericano y, más detalladamente, sobre la naturaleza de los procesos de ajuste estructural y refundación capitalista actualmente en curso en nuestra región”<sup>46</sup>. Esta realidad no subestima los alcances y trascendencia de la democracia como forma de gobierno y en la vida cotidiana de los pueblos que todavía ayer padecían dominios de la bota militar o la dieta blanda de *dictaduras perfectas*. El arribo a la *normalidad democrática* de nuestros pueblos

<sup>46</sup> Samir Amin “El futuro de la polarización global: El mundo actual, situación y alternativas. México: Siglo XXI, 1996. P. 112

cuenta con el aplauso y aval de los EE UU de Norteamérica y de la Unión Europea. La acción de grupos paramilitares, guerras de baja intensidad contra pueblos indios y aparatos militares que controlan al ciudadano de las urbes aparecen como males inevitables que esta *normalidad democrática* requiere, amén de inhibir potencialidad popular y formas de autogobierno de la sociedad civil.

La democracia en América Latina enfrenta inmensos retos. La igualdad que los Estados proclaman y la desigualdad material imperante, la contradicción insalvable entre la democracia política manifiesta en los votos y el dogma económico neoliberal: empresarios y comerciantes, partidos políticos de centro derecha y centro izquierda, principales beneficiarios de esta "normalidad democrática", proclaman atenuar los efectos más destabilizadores de la crisis o, como se ha señalado en México, mellar las aristas más filosas del neoliberalismo.

Antes de la caída del muro de Berlín y mucho antes de la catástrofe en los países de Europa del Este, cuando la correlación de fuerzas en nivel internacional era favorable a la opción socialista, el manejo del concepto democracia, en el seno de una izquierda dogmática mexicana, provocaba sospechas-certezas de quien lo emitía. El militante que profiriese el vocablo omitiendo el apellido *burguesa* corría el riesgo de ser catalogado pequeñoburgués y o reformista. Este tipo de prejuicios y la preocupación principal sobre la caracterización de las clases sociales o los fundamentos de la toma del poder inhibían tal estudio. En general, la izquierda ortodoxa latinoamericana no enarbolo dicha bandera ante dogmas y prejuicios vinculados a la *línea burocrática* moscovita y a que la izquierda crítica fue marginada de este fundamental debate: se le calificó como intransigente y dogmática y señalada como incapaz de entender la realidad latinoamericana. Por omisión o comisión se decretó su antidemocratismo.

---

<sup>46</sup> Ibidem, P. 362





"Así, el marxismo latinoamericano y su intelectualidad fueron y han sido descalificados para entrar a tomar parte de este *democrático* debate dominante. De manera que esta descalificación ha servido a intereses mayores: deslegitimar cualquier alternativa de cambio social donde la democracia apareciese, no solo como expresión política de normas de juego, sino con contenidos sociales y económicos y en relación crítica a la explotación capitalista"<sup>17</sup>.

El debate resultó útil para los pueblos y la izquierda pues mostró los límites de una democracia política enclaustrada en los ritos electorales y su dificultad estructural de avanzar en genuinas opciones democráticas vinculadas a lo económico, social, cultural. Ayer y hoy, las clases en el poder confrontan *su* democracia versus el *totalitarismo* del enemigo. El fracaso socialista abrió la discusión sobre el papel del centralismo democrático. Un principio que devino, por múltiples circunstancias, en una excesiva centralización y un reducido, a veces nulo, espacio para la democracia. ¿Sin el freno burocrático, el centralismo democrático constituye una valiosa opción para los nuevos movimientos?

El atisbo democrático en nuestro continente conlleva riesgos y una contradicción: una apertura y el disfrute de una vida sencilla con justicia y dignidad. "América Latina ha experimentado de una manera sin precedentes tanto la profundización y extensión de la participación democrática popular como la represión estatal más sistemática desde la conquista"<sup>18</sup>. Esta *conexión* entre democracia popular y terror estatal no es gratuita. La presencia y ascenso de la llamada Tercera Fuerza en las Américas delinea un inusitado mapa en las luchas de liberación. Ya no es la clase obrera, por lo menos en esta etapa, el sujeto o palanca revolucionario, son los movimientos feministas y juveniles, pacifistas y ecologistas,

<sup>17</sup>Marcos Roitman R. "Teoría y práctica de la democracia en América Latina." Op. Cit. La democracia en América Latina: actualidad y perspectivas. P. 72.

<sup>18</sup>James Petras. "Movimientos sociales y la clase política en América Latina" en Nuestra América contra el V Centenario Segunda Ed. Bilbao España. Txalaparta Ed. 1989 p. 135.

indígenas y de negros, quienes reivindican derechos plenos y a quienes se les vincula con la filosofía de la liberación. Frente al ascenso de la sociedad civil se presenta una erosión de postulados y prácticas de las clases dominantes-dominadas latinoamericanas que recurren cada vez más al expediente de la represión generalizada o selectiva. La defensa y reivindicación de la ecología, la denuncia a los fraudes electorales, las libertades democráticas, el respeto a los derechos humanos, son verdaderos talones de Aquiles.

La insistencia por arribar a la añorada democracia no es lineal ni mecánica: se ha manifestado de manera organizada y otras en continuas movilizaciones relativamente espontáneas. Aun la fragilidad del arribo a esa incipiente vida democrática no ha sido gratuita ni concesión de los tecnócratas, es producto de la resistencia y el empeño populares, de proyectos audaces y de iniciativas sin límites. Movimientos sociales con profundas raíces en una cultura que traspone tiempo y espacio con capacidad de reconstruir su memoria histórica. Urge un recuento puntual de ese flujo y reflujo, del auge y descenso en las luchas populares latinoamericanas; muchas de ellas conducidas por líderes *informales* o espontáneos y una conciencia colectiva.

James Petras afirma que la democratización de la sociedad civil latinoamericana ha avanzado mucho más que la democratización del Estado. "La construcción de la sociedad civil a través de diversas organizaciones y acciones de movimientos ha creado una tradición de participación, asambleas y elecciones populares sin las limitaciones y restricciones autoritarias y las alianzas elitistas que caracterizan la transición hacia regímenes electorales..."<sup>49</sup> La coyuntura actual preñada del regreso hacia una *tradición* electoral posiblemente sea parcial y temporal ante la aguda crisis económica, la instrumentación de políticas de corte



neoliberal y una creciente polarización social. Los recientes casos de Brasil y México donde los pueblos votaron y perdieron son ejemplos de la parcialidad de esa coyuntural democracia de elecciones.

### 1.3 Cultura popular y expresiones de su diversidad

En la conceptualización de la cultura popular, el pensamiento marxista es fundamental. Gramsci, al revalorar el concepto de praxis, mostró que el marxismo no se le puede considerar "ciencia de la infraestructura", sin comprender la articulación compleja de teoría y práctica en la relación infraestructura-superestructura. Plantea, asimismo, la relación entre objetividad-subjetividad y la imposibilidad de iniciar una revolución socialista si no se traduce en ideología revolucionaria. Destaca la revolución intelectual y moral que el sujeto adhiere a una línea política, es decir, a un comportamiento práctico<sup>6</sup>.

La cultura ocupa un lugar central en su pensamiento. Desarrolla un estudio profundo y pionero sobre el papel de los intelectuales, la teoría "hegemonía y bloques históricos" es piedra fundante de su concepción de la cultura popular. El partido revolucionario que lucha por alcanzar la hegemonía, debe debatir también por un verdadero cambio moral e intelectual. El partido revolucionario, en su vínculo con las masas, superará el nivel de reivindicaciones económicas corporativas: el primero y más elemental momento del proceso más general en virtud del cual una clase toma conciencia de sí misma<sup>7</sup>, clase en sí y para sí.

La comprensión crítica de sí, o su conciencia como clase, nace del enfrentamiento de hegemonías políticas de direcciones contrastantes. Primero en

<sup>6</sup> Op.cit. p. 143

<sup>7</sup> Antonio Gramsci, Obras, Vol. 4, México, Juan Pablos, 1976, P. 126. Vid. María Antonieta Masucho, Gramsci y la revolución de Occidente, México, Siglo XXI, 1987.

el campo ético, luego en el político, para arribar finalmente a la elaboración superior de la propia concepción de la realidad. La conciencia de formar parte de una nueva fuerza hegemónica (conciencia política) es la primera fase de una progresiva autoconciencia donde teoría y práctica se unen. A estos cambios, en planos moral e intelectual, Gramsci los denomina revolución cultural. Estas ideas, de sorprendente vigencia, sitúan en un lugar relevante al bloque histórico que lucha por destruir lo caduco y alcanzar el poder; en su noción de pueblo concibe el conjunto de clases subalternas, disímbricas entre sí pero que comparten condiciones de vida y perspectivas históricas.

La noción de cultura popular se sintetiza en las expresiones de los variados grupos subalternos sociales, aquellos sometidos desde el poder: capas medias, proletariado, lumpen y diversos grupos sociales. Sólo un cambio en la correlación de fuerzas, respecto del poder, puede mostrar cómo en condiciones de dominación no es posible su expresión plena, en palabras de Gramsci: "la presión o negación que pesa sobre la cultura popular se transforma en revolucionaria cuando destruye la negación que le impide crecer, crear, vivir"<sup>51</sup>. El pueblo es el verdadero creador de cultura por eso, a partir de transformaciones revolucionarias y aún en etapas previas, se manifiestan signos de una nueva cultura. Esta cultura confronta a los restos de la antigua cultura, expresión de un poder ajeno al pueblo. La cultura popular se fundamenta en valores que suplantán ganancia e individualismo.

El pueblo, en esta nueva etapa histórica, niega las contradicciones de su origen; del bloque social bajo la dominación transita al bloque histórico revolucionario, y se transforma en sujeto de su historia. El pueblo, explotado,

<sup>51</sup> Gramsci Op. Cit. p. 130. Cfr. A.V. Lunacharsky Sobre la literatura y el arte. Bs. As. Argentina, Axioma, 1974.

<sup>52</sup> *Ibid.*, p. 229. Cfr. Jorge Plejanos El Arte y la vida social. México, Roca, 1973. P. 102-108.



alienado culturalmente y oprimido políticamente, cobra conciencia de su función histórica y el proceso de la revolución cultural es, al mismo tiempo, una etapa esencial de la constitución de su propia subjetividad protagónica<sup>53</sup>.

La cultura popular posee un interés básicamente político en cuanto a su significación ideológica, esta es la vertiente que abordo. En nuestros países pluriculturales y multiétnicos hay una variada gama de pueblos indios, campesinos, mestizos, sectores urbanos, etc. El estudio de la cultura popular es relativamente reciente. En América Latina se intenta desde una visión propia no ver en la cultura popular solamente un conjunto de ricas manifestaciones, sino conocer las relaciones con el poder y la dominación como fenómeno histórico. Geneviève Bollème, al estudiar los significados culturales de lo popular, sostiene que el particular interés que alcanza en nuestros días la dimensión popular parece obedecer a un adelanto de la investigación, a la toma de conciencia de un proceso de exclusión, de separación ligado al proceso de investigación racional: la ciencia, en efecto, afirma la necesidad de reintegrar esta negación, esta represión que en adelante admite y analiza, como culpable, todo aquello de lo cual la experiencia humana se ha encontrado amputada por razones éticas, sociales, políticas y que la ciencia quiere volver a encontrar la integridad, el origen<sup>54</sup>.

La autora intenta romper con las formas ideológicas que han estudiado lo popular, al menos develarlas, no excluir más lo popular de lo razonable. En su opinión, no se trata de rescatar las culturas populares, tan amenazadas, sino la búsqueda de la diversidad de las culturas. "Pensar lo popular sería ya no estudiarlo como elemento histórico de una jerarquía, sino pensarlo también en su

<sup>53</sup> Vid. Antonio Gramsci, La política y el estado moderno, México, Prentice Editora, 1979, P. 138-142. L/U/V I Lenin, "Sobre la cultura proletaria", Estética y marxismo I II, México, Era, 1970.

<sup>54</sup> Geneviève Bollème, El pueblo por escrito, México, Grialbo, 1999. Cit. Alberto Parisi, "Pueblo, cultura y situación de clase", Cultura popular y Filosofía de la liberación, Argentina, E. García Camberto, 1975.

relación con el pueblo del cual procede. De este pueblo utilizado por las ideologías, de este pueblo concepto de todas las utopías... El hombre íntegro que pertenece a un pueblo en vías de reunirse en la asamblea política popular de los ciudadanos de pleno derecho<sup>44</sup>. Es posible despojar la camisa de fuerza que acompaña a la idea de pueblo y considerarla una realidad presente y actuante romper con la intención política que siempre matiza a pueblo y lo popular. Por eso, quienes nos interesamos en lo popular debemos descubrir, entender, dar voz a quienes les ha sido negada. Ser claros si este interés obedece a una decisión de nuestro propósito, vinculado a un acto político, o es una mera imposición del carácter que sea. La cuestión es válida en la perspectiva de intereses intelectuales presentes pero, en la situación de América Latina, conduce a partir de ciertas herramientas teóricas a la acción real y concreta de la cultura de nuestros pueblos.

El análisis de la diversidad cultural presenta hoy suprema vigencia. Tal situación deriva de la propia realidad, traduce la lucha que enfrentan diversos sujetos sociales, considerados tradicionalmente minorías, marginales, subordinados. Este análisis parte, sobre todo, de la reflexión antropológica, en tanto el aspecto práctico-político se vincula con la demanda de la política de reconocimiento, reclamo del derecho a la diferencia, la autodeterminación y la integración justa y equitativa de todos los grupos sociales a la nación. Ambos aspectos tienen una dimensión universal, forman parte de los grandes retos teórico-prácticos que el mundo actual presenta, las realidades concretas de cada país le otorgan características especiales.

Es posible que el doble aspecto teórico-práctico de la diversidad cultural constituya la otra cara del proyecto de globalización que conducen las fuerzas

<sup>44</sup> *Ibid.*, p. 19. Vid. M. Carlos Casalla, "Precisiones en torno al concepto de pueblo", *Cultura popular*, Op. Cit. y Adolfo Colombini, *Sobre la cultura y el arte popular*, Argentina, E.J. del sol, 1987.



hegemónicas y cuya meta es la homogenización de la cultura, con base en modelos euroamericanos. En el otro polo de la contradicción se muestran múltiples y diversos pueblos, visiones de mundo, culturas. Los acontecimientos que han derivado de tales contradicciones y luchas políticas, ofrecen pie a la polémica sobre la fundamentación de la diversidad cultural y la legitimidad o no de ideas o atisbos de uniformarla.

¿De dónde parte la idea de diversidad cultural? A fines del siglo XIX se inicia la crisis de la noción ilustrada de cultura y predomina la idea de la diversidad de culturas<sup>96</sup>. De la misma manera, el concepto ilustrado de cultura como cultura científico-racional, formal y objetiva, cede hacia una noción sustantiva vital y subjetiva. Se oponen así dos visiones de cultura, diversidad o heterogeneidad contra unidad y homogeneidad. Se enfrentan también las nociones de cultura sustantiva o concreta a la cultura formal y abstracta: la cultura pensada como proceso o como resultado.

La cultura como realidad única o plural, y los conceptos universalismo o pluralismo culturales, son parte de un dilema. La posición que valora la idea de una cultura, el uniformismo, contempla a la diversidad cultural en una realidad que tiende a ser superada en algún momento futuro, comparte una visión teleológica, piensa el devenir de la historia como un proceso uniforme y lineal que sacrifica las diversas particularidades culturales o su disolución necesaria. En realidad, más que contemplar la noción de cultura, ésta se refiere a civilización: proceso práctico material y técnico de la evolución social, con metas objetivas y universales. Conocemos variados ejemplos desde la sociología y la antropología donde muestran que el campo del desarrollo económico no es autónomo ni

<sup>96</sup> Vid. Hector Tejera: 'Franz Boas: diversidad, relativismo y particularismo cultural', *La antropología*, México, Conaculta, 1999. Pp. 28-29.

neutral, ni previo a la cultura sino, por lo contrario, la economía es una determinación, un ámbito de la cultura. No es posible una lógica económica autónoma subyacente de la evolución histórico-cultural.

Por otro lado, la cultura tiene diversas dimensiones. Shweder<sup>57</sup> ha propuesto distinguir entre los conceptos de racionalidad, irracionalidad y no racionalidad; el pensamiento iluminista sólo concibe los dos primeros, pero la *no racionalidad* se refiere a una lógica distinta, los cánones de racionalidad, validez, eficacia están fuera de lugar. El pensamiento es más que la razón y lo evidencia la cultura, lo arbitrario, lo simbólico, lo semiótico. Muchas de nuestras prácticas e ideas están más allá de la lógica y de la experiencia. La esfera de lo no racional incluye su vínculo con paradigmas o presupuestos de nuestra experiencia y conocimiento del mundo: conceptos axiológicos y normativos básicos, dimensión arbitraria de los actos comunicativos (definir, ordenar, declarar), esquemas tipológicos y lingüísticos para organizar datos de la realidad. Estos niveles dan razón de la diversidad de culturas y de su problemática.

Con relación a la posición pluralista, no es entender la pluralidad como la suma de unidades, las culturas, tampoco defender en si y para si el valor de las culturas particulares existentes, y menos de una particular (etnocentrismo). Toda cultura concreta es particular y vale porque es la forma de realización del ser concreto real y verdadero de sí. La cultura no es solamente un cierto orden de significaciones, sino, la manera como éstas se tornan formas vivientes, acciones y conductas cotidianas en un espacio histórico-social determinado<sup>58</sup>. Desde esta perspectiva, cada cultura particular, en cuanto manifestación concreta es cultura

<sup>57</sup> Richard A. Shweder "La rebelión romántica de la antropología contra el iluminismo." Barcelona: Gedisa, 1992. Cit. por Mario teodoro Ramirez "Muchas culturas. Sobre el problema filosófico y práctico de la diversidad cultural." Lo propio y lo ajeno. México: Plaza y Valdez, 1996 p.29.

<sup>58</sup> Teodoro Ramirez, Op. Cit. p. 32. Vid. G. Bontif Batalla "Lo propio y lo ajeno: una aproximación al problema del control cultural." La cultura popular. México: Prema, 1982. P. 79-86.



universal. Las culturas, la diversidad cultural, poseen carácter sintético, es decir, no son parte de un todo.

Desde un concepto de cultura como realidad particular concreta, creadora y como modos de vida, es posible criticar modalidades de cultura abstracta y mecanismos de enajenación cultural, instrumentalización y negación del ser cultural; y esta crítica puede extenderse legítimamente a las demás culturas y al modo como se relacionan entre sí<sup>57</sup>. De esta manera, las culturas pueden criticarse unas a otras, complementarse y buscar mejores condiciones para su propio desarrollo. En cada cultura particular existe, más allá del sistema preciso de peculiaridades que la caracterizan, una estructura virtual que la capacite en principio para comprender cualquier elemento, cualquier peculiaridad de otra cultura.

En el caso concreto de América Latina, el mexicano G. Bonfil<sup>60</sup> propone el análisis de la diversidad cultural en el marco de la lógica de colonización, dominación y resistencia culturales. Las culturas deben examinarse como dominantes y dominadas; ésta última debe defenderse: pone en juego elementos esenciales de una genuina cultura, concreta y viviente. La matriz civilizatoria mesoamericana indígena, posee un valor cultural igual o simplemente diferente a la matriz civilizatoria occidental-moderna.

El concepto de resistencia cultural es clave para entender la presencia y acción de las culturas dominadas. Si bien entendemos que la resistencia es a la cultura dominante mucho más que esto, es resistencia a la lógica de la dominación, a la racionalidad instrumental como norma general y única de la vida social, al individualismo como valor incuestionable, a la incultura como destino.

<sup>57</sup> Ibid. p. 35. Cfr. Leonel Durán, "Cultura popular y mentalidades populares" Op. Cit. [La cultura popular](#)

El desafío de las culturas dominadas es la lucha de la cultura viviente contra la incultura letal del poder. Es la cultura como forma de vida social y concreta, como dialogo y esperanza contra la cultura objeto o instrumento de propiedad de poder o prestigio, como simulación<sup>61</sup>.

El combate por la cultura *propria* es la lucha por la *cultura*. Por eso, el planteamiento de la diversidad cultural se relaciona con la cuestión del ser, el sentido y destino de la cultura misma. Es decir, con los grandes problemas que enfrenta el ser humano, entre otros si es posible seguir siendo sujetos de cultura y sujetos culturales. En países como Ecuador y México, con una gran diversidad cultural y pluralidad étnica, estas dificultades son palpables y de orden teórico, pero poseen también dimensión política y vida cotidiana, temas de reflexión con innumerables aristas.

El brasileno De Carvalho<sup>62</sup>, frente a la enorme diversidad cultural acumulada durante cinco siglos por nuestros pueblos – aún con la *traba* de reconocerse en esa cultura y valorarla- señala como mínima la capacidad de un ciudadano, brasileno-mexicano o ecuatoriano, agregamos- de cultivar, ya sea como participante, productor, o espectador activo, más de una tradición cultural ajena a su grupo de origen y distinta de los productos de la industria cultural. Se inclina por una opción popular de pluralidad: en lo popular, es explícita esa diversidad de intereses, en la heterogeneidad de los segmentos que la componen. Su expresión en la práctica, requiere de una disminución drástica del enorme poder de la industria cultural así como una clara denuncia de los prejuicios

<sup>61</sup> Vid. G. Bonfil B. "De culturas populares y política cultural." *Culturas populares y política cultural*, México: Culturas populares SEP, 1982. Pp. 9-22.

<sup>62</sup> Teodoro Ramirez. Op. Cit. P. 40. Cit. James C. Scott. *Los dominados y el arte de la resistencia* (trad. Jorge Aguilar Mora). México, Era, 2000.

<sup>63</sup> José Jorge de Carvalho. "Las dos caras de la tradición: lo clásico y lo popular en la modernidad latinoamericana." *Cultura y pospolítica*. México: Conaculta, 1995. P. 158.

culturales de la clase dominante en relación con las tradiciones vigentes en nuestros países.

El conjunto de utopías que piensan en un nuevo modelo de humanidad se hace presente, se revisa y actualiza. Hoy esta humanidad requiere reformularse en términos del cultivo de la pluralidad cultural, "de una suma de raíces, dada la profunda heterogeneidad de nuestras sociedades"<sup>61</sup>. Es necesaria una actitud dinámica, un aprendizaje constante de las distintas tradiciones, al mismo tiempo confrontar homogeneización y simplificación. Es imprescindible un compromiso con las manifestaciones culturales, al margen del gran circuito comercial y con amplias alternativas de expresión frente a la superficialidad de productos culturales creados por la industria con fines de consumo masivo.

El autor brasileño nos recuerda: no sólo las clases suburbanas que consumen diariamente los productos comerciales de la radio, la televisión, videos, etc. parecerían alienadas del todo en que viven; también aquella parte de clase media e intelectualidad que vive presa casi exclusivamente en un tipo único de patrón cultural, poco dispuesta a una apertura a la cultura tradicional latinoamericana, se encuentra también al margen de referencias colectivas; alienadas de la complejidad simbólica de la nación en que viven. Baste, a manera de ejemplo, un somero análisis de los intereses generales de la investigación en nivel universitario en las humanidades y certificar no sólo su alienación, en el sentido del desconocimiento de la totalidad cultural, sino de un aberrante eurocentrismo<sup>62</sup>.

La reflexión profunda de tal paradoja replantea los conceptos de nación, identidad y pueblo, ejes centrales del debate sobre la diversidad cultural. Esta

<sup>61</sup> Loc. Cit. Cit. S. García Canclini, *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Conaculta-Grijalbo, 1989. Ver especialmente: "La puesta en escena de lo popular".

práctica teórica conlleva la necesaria lucha hacia la convivencia plural, exenta de prejuicios. Dada la desproporción del poder de difusión entre la industria cultural y las tradiciones populares locales y regionales, construir ese pluralismo cultural sería un paso mayor para reforzar el camino utópico, donde el bienestar de la cultura, creativa y plena en todos sus niveles, sería un indicador positivo del bienestar de la sociedad como un todo<sup>64</sup>.

El camino conducente a valorar y vivir genuinamente la diversidad cultural rebasa el nivel de tolerancia que, de manera amplia, las sociedades latinoamericanas reconocen. En las Constituciones se consigna el derecho a la diferencia y los intelectuales se precian de reconocer la validez simbólica de todas las culturas. La realidad difiere del ámbito teórico o meramente declarativo. El verdadero reconocimiento de la cultura del *otro*, su dimensión de mundo, enriquece la visión parcial que poseemos y permite el auténtico respeto a una visión de mundo diferente. La frase zapatista condensa la utopía: la lucha por un mundo en el que quepan muchos mundos, y no un mundo unidimensional, engaño de la supuesta tolerancia de muchas culturas.

Se ha pretendido reducir el problema de la cultura o culturas a la exaltación, sin bases objetivas, de toda expresión popular -siempre en oposición a la cultura de la clase dominante; como si todo lo que el pueblo produce, piensa, practica, automáticamente fuese parte de la cultura progresista. Sin reparar en los elementos fosilizados y en los propios sedimentos que ha adquirido de la cultura burguesa. El pensamiento reaccionario niega por decreto la presencia de las culturas de clase o, en sentido contrario, la ultraizquierda reduce toda cultura a términos clasistas. En el fragor de la lucha de clases se entabla el combate por la abolición de

<sup>64</sup> Carvalho, Op. Cit. p. 160. Vid. Samir Amin, *El eurocentrismo. Crítica de una ideología*, México, S. XXI, 1989.

<sup>65</sup> *Ibid.*, p. 161. Cfr. Adolfo Colombres, "Hacia la diversidad cultural", Op. Cit.

la cultura de clase o, en el otro caso, por la expropiación no clasista de esos elementos culturales<sup>66</sup>.

Cuando se habla específicamente de cultura popular se incluyen en realidad una diversidad de culturas: cultura campesina, de carácter más bien mestizo, cultura urbana etc. Destaca la cultura indígena cuya multiétnicidad se manifiesta, por ejemplo, en Guatemala donde los grupos indígenas son aproximadamente el 62% de la población; en México cincuenta y seis etnias representan más de un 10% de la población. Estos casi diez millones de indígenas son un elemento vital para nuestro desarrollo económico, político y social "... no sólo resaltan por su diversidad lingüística (...) o por sus obras artísticas del pasado y presente, sino por ser pueblos con una dinámica socioeconómica relevante, ya que representan una fuerza importante de trabajo y al mismo tiempo poseen más de 30 millones de hectáreas... Este último hecho refleja la dimensión del territorio bajo su control, el cual contiene gran parte de las reservas estratégicas del país"<sup>67</sup>. El carácter multiétnico, la diversidad lingüística, su fuerza de trabajo, la tierra y la territorialidad -reproductoras directas de su cultura y origen de sus tradiciones y costumbres-: componentes esenciales de una cultura indígena.

En países multiétnicos y multinacionales como Ecuador y México, conviven una diversidad de grupos indígenas que responden a las características geográficas, biológicas y culturales de cada zona. Ante esta diversidad a un extranjero y aún al nacional les debe resultar sumamente complicado considerar ciudadanos de un mismo país tanto a los tarahumaras de Chihuahua como a los zoques del altiplano y la montaña de Chiapas, o a los indios de la sierra y a los de la frontera amazónica

<sup>66</sup>Ibidem. P. 130-132. Cfr. Martín Hopenhavn, *Si apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina*. 2ª Edición (mexicana). México: FCE, 1995.

<sup>67</sup>Salomon Nahmad et al. *Tecnologías indígenas y medio ambiente*. México: Centro de ecodesarrollo. 1988. P. 10. Cfr. Rodolfo Stavenhagen "La cultura popular y la creación intelectual". *La cultura popular*. Op. Cit.

del Ecuador; sin embargo están dentro de un territorio. En nuestros países hasta ahora son *nimios* los problemas de convivencia frente al genocidio en los Balcanes y en la ex URSS, rusos contra chechenos, donde se idealizó la cuestión nacional.

En una época en que por decreto se habían abolido los problemas de las diferentes nacionalidades, en países multinacionales surgen con mayor fuerza explosiones nacionalistas o chovinistas. El mito de la superioridad de la raza junto con una sistemática represión y prohibiciones milenarias han propiciado una nueva etapa de irracionalismo en el mundo, sobre todo en Europa. El caso más patético hoy se manifiesta en la ex URSS donde supuestamente se había arribado a una era de eterna felicidad entre las naciones que la componen, y donde la diversidad no sólo enriquecía sino hermanaba aún más a las diferentes nacionalidades. "Este es un proceso progresista. Responde al espíritu del socialismo y a los intereses de todos los pueblos de nuestro país. Precisamente así se sientan las bases de la nueva cultura comunista que no conoce barreras nacionales y sirve por igual a todos los trabajadores"<sup>65</sup>.

En América Latina los esquemas y los dogmas de toda índole en asuntos tan complejos han generado posiciones extremas: se enaltece o idealiza a extremos enfermizos la pluralidad étnica y, en otros casos, se le culpa de ser causante de subdesarrollo y miseria ancestrales. Todo el fervor tecnócrata por dar el salto a la modernidad es una acta de defunción más para las diversas culturas. No fue gratuita la proclama zapatista de enero de 94 denunciando el acuerdo del TLC como una escuela para las culturas indígenas. La historia contemporánea, en su vínculo entre pueblos y culturas diversos, está plagada de políticas genocidas y etnocidas: los indios en los Estados Unidos, los pobladores del Amazonas, en México donde



políticas racistas han visto en la pluralidad étnica y cultural las causas del subdesarrollo. Un caso extremo es el sudafricano donde el llamado apartheid enaltece el pluralismo basado en la desigualdad.

El discurso oficial de muchos gobiernos latinoamericanos, respecto del pluralismo cultural, no es gratuito ni es una concesión a pueblos indios: son las protestas y movilizaciones, luchas de resistencia y reivindicación que se presentan desde hace quientos años, levantamientos indígenas como el del Inti Raymi en Ecuador o el de los zapatistas el primero de enero de 1994 en México. Hablar de pluralismo cultural es no sólo señalar los enormes contrastes culturales a nivel diacronico y sincronico sino una concepción del mundo, modos de vida, tradiciones y costumbres de nuestros pueblos. Los factores que explican esta diversidad se ubican en una historia marcada por la dominación colonial; estas condiciones concretas de dominación reflejan el punto de partida de la diversidad cultural. En México, por ejemplo, país cruzado por tiempos, espacios y culturas múltiples, la dinámica y la diversidad de las culturas indígenas se les niega por decreto en aras de un proyecto *nacional* impuesto por la clase en el poder.

Frente a este pluralismo cultural, la *integración* del indio es una línea fundamental de proyectos estatales. En nuestro país comprende varias etapas: en la posrevolucion se intenta unificar en un proyecto unico de nacion la diversidad étnica, con una vision de patria y el *adecuado* manejo de los símbolos, con cartillas alfabetizadoras en castellano que, paso a pasito, borrarían extravagantes *lenguas* indígenas y, ¿por que no?, la propia cultura. Con ello *acortariamos* distancias con el primer mundo. Si el primitivismo indígena era la causa del subdesarrollo, un gran mal, pues un gran remedio: unas buenas dosis de cultura occidental o *cultura*

---

<sup>18</sup> A. M. Aslanov, "El desarrollo de la cultura espiritual socialista" en *La estética marxista-leninista*, Moscú: Ed. Progreso, 1980, Pp. 60-61. Citó Vladimir Dobkin "Para que evocamos el pasado" Sputnik, Moscú, Novosti, octubre de

*nacional* para *integrar* y hasta eliminar el problema. La eliminación será la vía indolora para el Estado, la integración implicaría satisfacer mínimas condiciones de trabajo, salud, educación, techo.

El origen de la diversidad cultural así como los problemas que se derivan debe buscarse, como todos los rasgos esenciales de nuestra cultura, en el origen de la historia. Por ello, Enrique Florescano<sup>69</sup> en su búsqueda de construcción de identidades colectivas estudia la génesis de nuestros pueblos a partir del territorio que habitaron; encuentra que esta tierra, Mesoamérica, es una de las más ricas y diversas del planeta. Variados climas favorecieron la diversidad en flora y fauna, al igual que las actividades de las poblaciones. Existe una gran diferencia entre las tierras altas y las bajas. Las primeras fueron modeladas por las sierras Madre Occidental y Madre Oriental, delimitando fronteras de un gran altiplano interior que abarca Aridamérica. Eran tierras inhóspitas para la agricultura, pero en ellas se desarrollaron pueblos cazadores y recolectores. "El fin de la tierra árida definió el límite entre cazadores y recolectores del norte, y los pueblos sedentarios de Mesoamérica"<sup>70</sup>

El paisaje es sumamente variado, de una gran diversidad: montaña, valle, ríos, selva tropical, desierto. "Puede entonces decirse que la extraordinaria biodiversidad de Mesoamérica es una de las causas de la aparición y desarrollo de múltiples culturas en la región. No es un azar que la mayor parte de ellas haya florecido en distintas zonas del centro y el sur, los más privilegiados por una de las más ricas biodiversidades del mundo"<sup>71</sup> La diversidad está en el origen mismo

1968. El texto se refiere a la *estética de caramelo* y a la pretendida anulación de contradicciones en la ex URSS.

<sup>69</sup> Enrique Florescano. *Étnica, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*. México, Aguilar, Col. Nuevo Siglo. 1977. P. 26.

<sup>70</sup> *Ibid.* P. 27. Cfr. Salomón Namad. *Op. Cit.*

<sup>71</sup> *Loc. Cit.* Vid. Roberto Ramos Maza. *Chiapas: geografía de transición*. Chiapas, *una radiografía*. México: FCI. 1994.



de nuestra historia. Al arribo de los europeos, Mesoamérica era un conjunto de innumerables pueblos y culturas. A manera de ejemplo de la diversidad reinante en Mesoamérica, tenemos el caso de las lenguas. "Según algunos estudiosos, alrededor del año 1500, había aproximadamente 200 idiomas, muchos de los cuales se localizaban en zonas marginales y periféricas de Mesoamérica"<sup>72</sup>

Al consumir España la conquista de México y más tarde la de Perú, por primera vez en la historia una nación europea concibió la idea de trasladar la civilización occidental a estas regiones distantes y por completo extrañas. En opinión de Florescano, esta visión etnocéntrica se asentó en la creencia de que la civilización europea era superior a las americanas. "Desde entonces, se instaló en los conquistadores la obsesión de legitimar este argumento, de modo que el asentamiento de la cultura adquirió la forma de una empresa civilizadora. Esta compulsión de transplantar valores justificó el arrasamiento de las tradiciones nativas."<sup>73</sup> La implantación de lo nuevo se buscaba a partir de aniquilar lo existente, lo supuestamente arcaico. El poder extranjero buscó como uno de los objetivos de su dominación una identidad única en los dominados. ¿Se inicia, en este permanente deseo del poder, la negación de la diversidad y la búsqueda de la uniformidad? Historiadores como Florescano y Lopez Austin han estudiado detenidamente el papel trascendente de la religión en el proceso de unificación de los pueblos indios. Los religiosos aprenden las lenguas de los indios para, posteriormente, adoctrinarlos.

<sup>72</sup> Leopoldo Valdeas, 'Las lenguas indígenas mexicanas: entre la comunidad y la nación' *Antropología Breve de México* México: ALC-CRIM, 1993, p.174. Cfr. Laurent Augabe, 'Las estrategias de resistencia de las lenguas precolombinas en México' *Comunicación y cultura*, México, UAJM-X, 1985.

<sup>73</sup> Florescano, Op. Cit. P. 183. Vid. Regina Harrison, *Signos, cantos y memoria en los Andes*, Quito, Ecuador, Aby-Yala, 1994.

Al margen de la realidad, en donde siempre han existido diversos grupos humanos con lenguas también diferentes, amén de importantes variaciones culturales, los proyectos dominantes de nación, de identidad han pretendido siempre justificar la uniformidad. Claudio Lomnitz nos recuerda el concepto de nación: "La idea de nación tiene dos tipos de componentes: uno, ideológico, que se refiere al sentimiento de pertenencia a una comunidad, y otro, organizacional, que hace referencia a un territorio compartido, o una historia, una lengua, una religión o una raza en común, y que tiende a llevar a la construcción de instituciones políticas"<sup>74</sup> Definición pertinente: en el proceso histórico de la construcción de la nación, se expresa ese constante intento de unificación y negación de lo diverso, así como el otro polo de la contradicción: la permanente lucha por el reconocimiento de la diversidad y el derecho a existir como sujetos históricos de los pueblos indios.

Sabemos que el concepto de Estado-nación es una construcción del pensamiento europeo, más concretamente de la Ilustración, por lo que se trata de un trasplante más a una realidad diferente. En el proceso de desarrollo de las ideologías, en la construcción de la nacionalidad mexicana, la antropología ha jugado un papel fundamental en la edificación de este nacionalismo revolucionario. Esta ideología basa su doctrina en la igualdad entre razas y la idea del mexicano descendiente por partes iguales de lo español y lo indígena. En general, así se construyó la idea del mestizo como protagonista de la nacionalidad, como lo plantearon en su tiempo José Vasconcelos y Manuel Gamio<sup>75</sup>.

<sup>74</sup> Claudio Lomnitz "Antropología de la nacionalidad mexicana" *Antropología Breve*\_\_ Op. Cit. P. 344 Cfr. S. Radcliffe v S. Westwood. Op. Cit.

<sup>75</sup> Cfr. Osmar Gonzales "El indio en la mente de los intelectuales crollos" *Ecuador Debate*. Quito Ecuador. No. 38, agosto de 1996. Pp. 100-115

Hoy en día tal pensamiento es inconsistente. En esta etapa la problemática es mucho más compleja, así como la posibilidad de encontrar alternativas. Frente al avance del proyecto globalizador, cuya propuesta radica en homogeneizar vía los mercados mundiales a planos competitivos, la defensa de la diversidad es una amenaza a la que el neoliberalismo se opone por todos los medios. Sin embargo, los siglos de dominación y la resistencia de diversas culturas ha sido una constante, así como sus luchas en varias dimensiones por derecho al reconocimiento de culturas y diversidad. El problema se traduce en la posibilidad de construir un Estado multiétnico que refleje la realidad de nuestros pueblos. Se trata de que exista una voz política de la diversidad, dar lugar a la construcción de entidades autónomas. Por eso autonomía es un concepto clave del futuro Estado multiétnico. En el centro de los movimientos indios está la lucha por la autonomía y la territorialidad.

Héctor Díaz Polanco<sup>76</sup>, señala que territorialidad étnica y modernización social conformen los polos de una contradicción cada vez más aguda en los próximos años. Precisa este autor que hoy día la territorialidad comunal que da sustento a la identidad de la mayoría de los grupos indios está amenazada por el modelo de sociedad y las estrategias económicas de los gobiernos locales éstos actúan en concordancia con los organismos económicos internacionales<sup>77</sup>. Se requiere articular estas propuestas con las demandas enarboladas por los diversos sectores del pueblo a nivel nacional, a fin de encontrar puntos de coincidencia que sin duda permitirán avanzar hacia la democracia.

<sup>76</sup> Héctor Díaz Polanco "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena" Democracia y Estado multiétnico en América Latina, México, La Jornada-CHICH UNAM, 1996. Pp. 147-175. Vid. Ramon Torres Galarza (Comp.) Derechos de los pueblos indígenas. Ecuador Conaire, Abya-Yala s. F.

<sup>77</sup> Ibid., p. 166. Vid. Alicia Bartra Los indígenas y el Estado en Ecuador. Ecuador, Abya-Yala, 1992.

Otro problema reciente, analizar contradicciones que surgen de la relación entre lo universal y lo local, particularmente en el campo de la cultura y sus expresiones. La lucha por la construcción de un Estado multiétnico permitirá retomar la pluralidad viviente en cada sociedad. “El régimen de autonomía aparece como la oportunidad para reconstruir o crear una nueva territorialidad de los pueblos indios. Al mismo tiempo, la lucha por la autonomía es el recurso más efectivo para detener la disolución de la organización comunal. (...) la autonomía es la *demanda madre*: el eje articulador de todo un diseño de sociedad... como proyecto de una constelación de fuerzas y sectores (indios y no indios) que propugnan la pluralidad”<sup>8</sup>

No debemos olvidar que el movimiento indio posee clara conciencia de quién es el enemigo principal y una clara visión del panorama internacional. Por ejemplo, empatar el levantamiento del EZLN con la entrada en vigor en México del TLC es una muestra. De igual manera que el proyecto de globalización y el neoliberalismo avanza a nivel mundial, la lucha del movimiento indio busca articulaciones en esa dimensión, así como las coincidencias en su lucha con amplios sectores hoy llamados *globalitóbicos*. La respuesta requiere presencia mundial.

La fuerza y presencia del movimiento indio ha colocado sus demandas como tema central en la agenda pública de los Estados nacionales. Hoy la autonomía es tema de debate nacional. Esta lucha es el gran aporte de los pueblos indios a la construcción de un mundo democrático, en el que se reconozca el derecho a la diferencia y a la libre determinación y autonomía. “Lo central de la cuestión es la redistribución del poder, para otorgar a los pueblos

<sup>8</sup> Díaz-Polanco Op. Cit. P. 167. Idem. *Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios*, 2<sup>a</sup> Edición. México. Siglo XXI. 1996. Cit. Roberto Santana. “Las autonomías indias, el sistema político y la

indios la *ciudad* que requieren en el marco de un sistema descentralizado y democrático<sup>79</sup> Este es uno de los grandes debates de la actualidad, los movimientos indios han dado la pauta a las sociedades, han mostrado que su lucha rebasa sus condiciones concretas y abre opciones a todos los sectores subordinados. La moneda está en el aire, en un momento de graves conflictos para el proyecto neoliberal, la lucha sin embargo se inicia.

En la dimensión cultural, la lucha por la democracia es igualmente central. Ha sido un largo y tortuoso camino el proceso de reconocimiento de nuestras múltiples raíces y partes que nos conforman. En este sentido, dice Adolfo Colombes que " América está recién llegando a una plena conciencia de sí, a un grado de síntesis, tras superar las trampas y tentaciones de la cultura occidental, y desmontar, en parte los mecanismos de dominación. Más no debemos confundir el ser de un pueblo con la conciencia que éste pueda tener de sí"<sup>80</sup>

La conciencia de la diversidad se relaciona con el conocimiento de la historia remota, el reconocimiento de las fuentes que nos conforman y la diversidad étnica y cultural que nos integra. "Se negaba la historia de América, se abolía su ser, como si hubieran desembarcado en islas pobladas por tortugas gigantes y no un continente con cientos de culturas e incluso grandes civilizaciones. Se les privaba de este modo de su derecho a un futuro...esas culturas se quedaron esperando la hora del exterminio, sin posibilidades de coronar un día sus concepciones de ser humano y del universo, desplegando al

---

democracia" Ciudadanos en la etnicidad, Cayambe, Ecuador, Abya-Yala, 1995. Pp. 247-274

<sup>79</sup> Ibid, p. 173. Vid. Luis Macas "Un proyecto para construir un nuevo país", Por el camino del arco iris. Quito, AIAI, 1996.

<sup>80</sup> Adolfo Colombes. Op. Cit. P. 110.

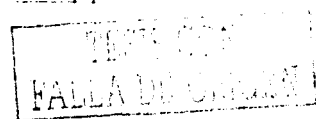
máximo sus fuerzas”<sup>81</sup> El desarrollo de esta conciencia de sí mismos de los pueblos indios, propagada hoy a través de sus luchas nos permite pensar que es posible apoderarse del futuro.

Polémica actual, la tendencia a homogeneizar grupos indígenas *versus* pluralidad de sus manifestaciones. Este debate se ha manifestado entre sociólogos y antropólogos mexicanos<sup>82</sup>, principalmente; plantean unos, la necesidad de que los pueblos indígenas se integren a la cultura occidental y cristiana y se olviden de sus atavismos y costumbres antiguas, propuesta que en su tiempo avalaban sectores radicales de la izquierda. Esta más que propuesta es una práctica que desde hace decenios el Estado mexicano ha venido ejercitando en los pueblos indígenas para impulsar *su ascenso a la modernidad*. La otra tendencia habla de la diversidad o pluralidad cultural de los grupos indígenas, de su rechazo a la cultura occidental y del reencuentro con sus tradiciones y costumbres.

Lo más sorprendente del caso que evidencia la habilidad del Estado mexicano para manejar asunto tan peliagudo es su aceptación de uno u otro proyectos. O más que aceptación, es la adaptación a tales proyectos de acuerdo a los intereses prevalecientes. Por ejemplo, el discurso estatal habla del respeto a las tradiciones, y el rescate de las costumbres indígenas, como elementos fundantes de la unidad nacional. En realidad, la expropiación de las tierras indígenas sigue viento en popa con el aval de quienes *si lo saben hacer*; miles de indígenas son desplazados de sus ancestrales tierras, y habría que preguntarse ¿es posible el desarrollo de una cultura sin el sustento material, es decir, sin la tierra que ha sido elemento esencial para su supervivencia?

<sup>81</sup> Ibid, p. 111. Cit. Augusto Roa Bastos (Comp.) *Las culturas condenadas*. 3ª Ed. Mexico, Siglo XXI, 1987. Ver la Introducción de Roa Bastos, y los textos de Leon Cadogan y Bartomeu Meliá.

<sup>82</sup> Vid. Salomon Nahmad S. "Características del pluralismo cultural" Op. Cit. *Culturas populares*.



La crisis capitalista afecta la vida social y cultural de nuestros pueblos de manera contradictoria y compleja, no en forma mecánica ni lineal. Después de la llamada década perdida en Latinoamérica, la presencia del cólera en Perú, Colombia, Ecuador y en otros pueblos de la zona, la elevación de la delincuencia y la drogadicción, la frustración y la violencia en toda América son resultados *naturales* ante el castigo impuesto a las clases populares por el FMI, el Banco Mundial, la Organización Mundial de Comercio, OCDE, junto con la bendición de los gobiernos locales. Esta política económica ha conducido a los distintos gobiernos, vía cartas de intención, pago de intereses a la deuda, etc., a instrumentar recortes sustanciales al gasto público y que, por ejemplo, sean la educación y la cultura las primeras instituciones en sufrir el embate neoliberal.

En sentido amplio, el Estado-nación asigna un sentido histórico a este proceso que, en su dinámica interna, *induce* la acción permanente de las luchas populares. En la etapa de la globalización capitalista se agudizan las contradicciones entre Estados dominantes y naciones, así como entre instituciones estatales y transestatales de la acumulación capitalista. La oposición entre aldea global y culturas urbanas y rurales es cada vez mayor. Un Estado aspirante a la administración electrónica altamente tecnificada y conectada a las instituciones de la universalidad capitalista, procura imponer su dominio y califica como obsoletas a las culturas rurales y patrocina de manera privilegiada a reproductores institucionales e individuales de la mundialización capitalista. Los Estados intentan, en una perspectiva eurocéntrica, entrar a la modernidad al integrarse a la mundialización capitalista que considera rezagos históricos las culturas tradicionales: indias, campesinas. A través del megaproyecto transnacional Mundo maya modernizan el folklore nativo y licitan el medio ambiente tercermundista como una mercancía más.

La división del trabajo cultural capitalista desintegra el proceso productivo y favorece el control estatal, separa a la vez que obstaculiza la formación del sujeto histórico y social integrado y transformador. Promueve la división entre diversas ramas culturales, exalta el individualismo de creadores y expertos, y reduce la dimensión cultural al terreno artístico, al universo del arte. Se impone la "fatalidad del Estado como garante exclusivo de la creación cultural, reducida la cultura al arte ahora se impone la de éste a las vanguardias europeas y norteamericanas de modo que las culturas rurales y urbanas, con un formal acceso a las instituciones estatales, serán atendidas por organismos de beneficencia: culturas populares, indígenas, experimentales o artesanales"<sup>83</sup>

Se impulsan a gran escala el esteticismo y el arqueologismo, la deformación y el empobrecimiento de la historia en beneficio de exposiciones elefantiásicas acompañadas de Lunas intelectuales de animación y legitimación ideológica<sup>84</sup>. Prevalece el criterio que resalta la cultura del indio muerto, revaloración de los *exploradores de cinco siglos* y *México eterno* frente a la *pobreza* cultural, el atraso y la miseria del indio vivo. La acción de estos Estados es antinacional, prioriza la ganancia frente a todo lo vendible o rematable: el medio ambiente, el patrimonio histórico. Las Cataratas del Iguazu, parque público apenas ayer, hoy se privatiza en versión Disney World del subdesarrollo; el Jet Set globalizado escucha a Pavarotti y Chichen-Itza resulta un glamoroso escenario. En aras de la *reordenación urbana* un intelectual defiende la construcción de una torre comercial en Cuicuilco que transforma el entorno en "centro de comercio, entretenimiento y cultura"<sup>85</sup>. En el Tajín se efectúa el Festival de Verano que promueve diversión y cultura. Todo por un mismo boleto amén de la consigna neoliberal *el patrimonio cultural debe*

<sup>83</sup> Taller de Arte e Ideología. FAI "La cuestión cultural" Documento tres Septiembre de 1994

<sup>84</sup> Vid. Alberto Hujar. *Introducción al neoliberalismo*. Mexico, FAI-Itaca, 1998



*ganarse la vida*. En las ramas culturales las fuerzas de cambio están sometidas históricamente a una división del trabajo administrada por el Estado para dispersar grupos hostiles y, así, imposibilitar la conformación de un sujeto histórico que haga posible la liberación de las fuerzas productivas.

La cultura determina procesos de reproducción de la fuerza de trabajo. La mundialización capitalista impone una cultura de masas favorable a sus intereses, mientras que las fuerzas de liberación nacional buscan significar la noción de patria y de nación. Los mayas recuperan símbolos visuales -el general Zapata, su vestimenta, su caballo- y transforman experiencias históricas en símbolos -el y los Aguascalientes de la selva. Los puruáes-quichuas *rescatam* del olvido la huipala o wipala como emblema, bufanda, chal y cinturón con los siete colores del arcoiris; el concepto Pachakutik que literalmente significa, volver al tiempo, al orden, al mundo, o teoría de la catástrofe, como metáfora<sup>86</sup>.

El proyecto dominante favorece el desconocimiento, en todos los niveles, de las luchas populares, no existe la crítica del presente. La cultura es la lucha por y en la significación. Transformarla exige criticar los significados evidentes y los no evidentes, así como los significantes que integran las estructuras de significación. En esta lucha, a la cultura del individualismo, diversionista y paternalista estatales, se opone la cultura de la integridad, capaz de hacer frente al proyecto globalizador capitalista.

#### 1.4 Caracterización histórico-social del indio

<sup>86</sup>Fernando Benítez "El verdadero Cuicuilco" *La Jornada* (México DF) 14-VIII-97

<sup>87</sup>Vid. Luis Maldonado "Los símbolos del mov. Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País" *Por el camino del arco iris*, Op. Cit. Pp. 83-88. Rajchenberg y Heau-Lambert "Historia y simbolismo en el movimiento zapatista" *Chiapas* No 2, México, III-C UNAM-ERA, 1996. Pp. 41-58

Las poblaciones de origen colonial y neocolonial, apunta González Casanova, están en el centro de un fenómeno complejo de opresión, exclusión, mediatización y liberación así como la lucha mediada de clases y de pueblos bajo el colonialismo internacional e interno<sup>87</sup>. Los cambios del colonialismo y capitalismo son claves en la comprensión de un Estado y una sociedad cuyas características principales resultan *evanescentes* cuando se intenta su explicación sin recurrir de modo simultáneo a la historia y la actualidad del colonialismo y el capitalismo. Este autor propone ubicar históricamente las transformaciones de este sujeto social, los pueblos indios, a fin de conocer las raíces de su situación. Tanto en el plano teórico, como en el práctico, el desconocimiento de esta historia específica no permite conocer las causas ni profundizar en el proyecto democrático.

La historia del indio americano está construida de resistencias y levantamientos: transcurre del siglo XVI al momento actual. La comunidad india es base estratégica en resistencias y levantamientos, su estructura interna contribuye a comprender su fuerza. La organización colonial del trabajo, desde el capitalismo mercantil hasta el transnacional, preserva a la comunidad india como fuente de materia prima a muy bajo precio y mano de obra sumamente barata. Esta doble función nos ayuda a entender medianamente porque la comunidad india no ha sido totalmente aniquilada. La resistencia a través de la comunidad es el origen de la reproducción de la población india bajo condiciones coloniales y neocoloniales. La dialéctica de la resistencia se combina con la dialéctica de la reproducción de la mano de obra colonial y con diferentes formas de acumulación

<sup>87</sup> P. González Casanova, "Las etnias coloniales y el Estado multirracio", en *Democracia y Estado multirracio en América Latina*, México, CIEC y H. UNAM-Desarrollo de Medios, 1996, P. 24. Ricardo e Isabel H. de Pozas, *Los indios en las clases sociales de México Siglo XXI*, 1995, señalan que "El colonialismo como fenómeno internacional, es una categoría histórica que se presenta como etapa del capitalismo mercantilista, irreversible para los países que logran salir de él" P. 30.

de capital. Cuando los indios no han suministrado mano de obra o bienes baratos, sus comunidades han sido exterminadas y la población erradicada o desterrada a regiones distantes, aislada y en miseria extrema. No sólo la antropología ni la sociología sino también la literatura<sup>88</sup> documentan el drama de las poblaciones indias latinoamericanas

Para este autor existe una continuidad histórica<sup>89</sup> en los procesos de subordinación y sometimiento de los pueblos indios. En cada momento histórico se han dado cambios, pero la situación persiste. Así por ejemplo, el ocultamiento del indio aumenta cuando se logra la independencia política. Los nuevos empresarios capitalistas rurales, frecuentemente asociados a empresas comerciales, a bancos o compañías trasnacionales, siguen jugando las mismas funciones coloniales de sus antepasados. La historia de larga duración será el marco de innegables cambios, como telón de fondo no es posible ignorarla.

Se han desarrollado categorías sociales de transición, grupos y estratos sociales intermedios. Estos grupos expresan cambios significativos en las relaciones coloniales puras, representan un cambio en el colonialismo, pero este sigue ahí. Los sectores medios desempeñan varios papeles que reproducen y remodelan las desigualdades coloniales, desempeñan el papel de mediadores y aún de opresores. Así, si las nacionalidades y las igualdades formales tratan de ocultar la situación colonial interna, los estratos sociales y la movilidad social suprimen de la conciencia colectiva las desigualdades crecientes. Los proyectos hegemónicos de nación pretendieron siempre alcanzar la unidad y homogeneidad,

<sup>88</sup>Vid. Augusto Roa Bastos. *Las culturas condenadas*, Op. Cit. Saul Sosnowski (Comp.) *Augusto Roa Bastos y la producción americana*. Bs. As. Argentina, Ediciones de la Flor, 1986. 262 pp. Un particular las obras *Huaspungo* y *El Indio*, que se comentan

<sup>89</sup>González Casanova Op. Cit. P. 25. Vid. Moreno Yañez y José Figueroa. *El levantamiento indígena del Iniraymí de 1990*. Ecuador. Abya-Yala, 1992. "El proceso de formación del Estado nacional estuvo vinculado al encubrimiento de la dominación étnica"

negando siempre la diversidad. Así, está presente la contradicción presencia de sociedades latinoamericanas multiétnicas ejercicio de dominación de clase y étnica propiciada por los Estados. “El etnocentrismo y el mito de la superioridad racial configuran las bases de una peculiar hegemonía monoétnica (...) Como orden étnico-clasista, el pacto social de hegemonía monoétnica pervive gracias a que su origen se presenta en forma de mito político. En su aspecto propositivo, cumple la función de organizar la realidad social con el fin de perpetuar la dominación política, partiendo de un principio aceptado como causa originaria del poder existente. Una vez sancionado su uso, la racionalidad política se legitima en su razón mítica”<sup>90</sup>.

La categoría **indio** es una categoría colonial y no ha desaparecido en siglos. La lucha de clases interna y la estratificación social generan entre los indios condiciones de subordinación. González Casanova enumera una serie de profundas contradicciones que se presentan en el seno de las comunidades indias; por ejemplo, una burguesía que él llama destigurada, indios caciques, continúa hablando la lengua nativa y preserva rasgos de la cultura autóctona, explota a quienes trabajan bajo su mando en beneficio de los ladinos y para mantener sus propios privilegios; así, las relaciones capitalistas de producción y las formas rudimentarias de estratificación y de movilidad social dividen a los miembros de la misma cultura y comunidad<sup>91</sup>.

Al mostrar esta contradicción que, por otra parte, es la continuación de una acción represiva -indio contra indio- que se vive desde la conquista, González Casanova replantea la conceptualización del indio centrada en la pertenencia a una lengua y una cultura, de enorme utilidad a la antropología. No

<sup>90</sup> Marcos Rostman. “Formas de Estado y democracia multiétnica en A.L. Democracia... Op. Cit.

<sup>91</sup> González Casanova. Ob. Cit. P. 27. Cfr. Ricardo Pozas. Op. Cit. P. 11.

se puede ignorar el papel del indio en las relaciones de poder y control económico político y social. G. Casanova llama nuestra atención para ubicar este sujeto en el contexto social. Se critica a antropólogos que han aislado siempre sus estudios de la cultura y problemática india del resto del mundo social. El sistema colonial y neocolonial, concluye González Casanova en realidad se ha consolidado a través de yuxtaposiciones de la desigualdad colonial. De manera que la definición de indio tiene dos significados, uno relacionado con el sistema global en que los indios viven y trabajan y otro con las diversas culturas, lenguas y organizaciones políticas de las comunidades indias<sup>91</sup>.

La pérdida de identidad de los indios que se convierten en campesinos tiene consecuencias no sólo para la comunidad india, sino para campesinos y trabajadores aladinos y ladinos. En la medida en que unos y otros no son capaces de reconocer sus relaciones íntimas y sus intereses comunes, en tanto las organizaciones campesinas y obreras olvidan los problemas específicos de las comunidades indias, que requieren apoyo del pueblo-trabajador, los indios se reproducen como parte del sistema neocolonial. La investigación sobre la forma y circunstancias bajo las cuales el indio se convierte en campesino o en trabajador agrícola<sup>92</sup>, ha sido sumamente rudimentaria. Vista desde la izquierda de manera superficial, únicamente considera el avance del capitalismo y como, desde el poder, se impulsa la erradicación/integración como mestizo.

Los indios son la categoría social remanente y renovada de las relaciones de producción y dominación coloniales, es decir, son los sobrevivientes de los pueblos conquistados del Nuevo Mundo que preservan, una porción significativa, sus culturas aborígenes y que continúan desempeñando en

<sup>91</sup> Loc. Cit. Vid. Claudio Malo Pensamiento indigenista Ecuador, Abya-Yala, 1986

la América Latina contemporánea, los papeles de la época clásica colonial, mientras desempeñan nuevos papeles propios del neocapitalismo periférico y estratificado que no ha perdido el carácter colonial.

Los indios poseen formas específicas de resistencia y sobrevivencia por lo que su especificidad debe ser tomada en cuenta, pero también se les debe considerar parte de una categoría más amplia que incluya a otras minorías coloniales. La insistencia de G. Casanova<sup>74</sup> de ubicar al indio siempre en el contexto interno y mundial, sin que por esto pueda y deba conservar su especificidad, no es gratuita, encuentra implicaciones teóricas y políticas profundas. Estos pueblos son una parte de una amplia, versátil, y completa situación colonial que cambia del capitalismo mercantil al capitalismo monopólico y transnacional, del trabajo obligado al trabajo asalariado, del gobierno colonial al gobierno del Estado-nación de la periferia. Si el colonialismo, el imperialismo y la globalización, en sus variadas formas, son las últimas fuentes de la sociedad dependiente internacional y transnacional, las comunidades y poblaciones indias son la principal expresión de la sociedad colonial y neocolonial intranacional. Hoy día, la categoría indio tiene que ver no sólo con el capitalismo periférico, sino con las nuevas condiciones mundiales que no han logrado desintegrar la noción de comunidad y cultura de estos pueblos<sup>75</sup>.

Hay varias características que G. Casanova señala como errores que desvían la lucha política: 1) Pensar que la lucha de clases y el capitalismo explican todos los problemas sociales y del Estado 2) Considerar los problemas de las poblaciones colonizadas separadas del resto de los trabajadores y

---

<sup>74</sup> Ibid. p. 29. Cfr. Ricardo e Isabel Pozas Op. Cit. Los autores caracterizan como asalariados y agentes de cambio a indios que engrosan "filas del semiproletariado y proletariado" P. 68-72.

<sup>75</sup> Ibidem p. 30.

<sup>76</sup> Loc. Cit. Cfr. M. de Barros y J. L. Caravias *Etológica de la tierra*. España. E.J. Paulinas. 1987. P. 72.

separarlos de los pueblos 3) Creer que el colonialismo es una rémora del pasado<sup>96</sup> La lucha debe ser por el reconocimiento de la autonomía dentro del pueblo, con el poder de todo el pueblo, en sí y para sí, en el marco de un proyecto humanista y universalista.

La tesis de una lucha india aislada ha sido defendida por antropólogos en la etapa en que el neoliberalismo usó las diferencias étnicas para debilitar a los grandes movimientos de liberación nacional y continental. G. Casanova denuncia el papel contrarrevolucionario que éstos han desempeñado, así como una posición neoconservadora: directa o indirectamente, apuntalan posiciones antipopulares que aumentan las diferencias entre los indios y los otros sectores subordinados de la sociedad: divisiones que, directísimamente, benefician al poder establecido y debilitan las luchas democráticas.

Recuerda este autor cómo las luchas étnicas mal encauzadas han dado lugar a fundamentalismos fraticidas<sup>97</sup>. Se debe respetar la relativa autonomía de cada grupo: indios, campesinos, trabajadores, su poder popular democrático y los problemas culturales específicos, mientras se hacen todos los esfuerzos para que sus integrantes se unan conscientemente en un frente común opuesto al Estado colonial, neocolonial y transnacional en un proyecto democrático de organización regional, nacional y universal. El ensayo de G. Casanova ofrece una perspectiva amplia del problema étnico, lo contextualiza en el marco internacional y en el interno. Un aporte fundamental es la integración del sujeto social, los pueblos indios, a la lucha global por la democracia.

Ni el Estado en América Latina se puede comprender sin una sociedad multiétnica, ni la construcción democrática, popular y nacional podrá

<sup>96</sup> *Ibid* P. 33

<sup>97</sup> *Loc. Cit.* Como ejemplo la intolerancia indígena católicos *versus* sectas protestantes en Chiapas

dejar de expresar y representar a esa sociedad. La democracia participativa, la representativa, para serlo realmente, debe incluir y representar a las antiguas poblaciones de origen colonial y neocolonial como autónomas y ciudadanas. El surgimiento de un proyecto democrático de carácter multiétnico comprueba la existencia de una fuerza social que manifiesta su peso específico en la lucha por la democracia, reivindicando el derecho a la diferencia y la pluralidad étnicas en la construcción de un poder verdaderamente democrático en América Latina. La presencia del movimiento indio en Ecuador y del EZLN confirma esta opinión. Para el autor, el éxito programático, en el caso particular del EZLN, estriba en ser un movimiento político-social aglutinador y representativo de las mejores tradiciones de la Revolución mexicana. Lo sucedido en Chiapas avizora el comienzo de una nueva manera de articular la acción colectiva y democrática de las luchas del pueblo en su reivindicación por transformar el Estado actual de hegemonía monoétnica<sup>98</sup>.

En sentido similar, el citado trabajo de Florescano, avanza desde la perspectiva del análisis histórico en el conocimiento de los pueblos indios. Señala a su obra detonante de perplejidad. "Cuando el movimiento zapatista conmocionó al país en enero de 1994, la pregunta que se me vino encima fue esta: *¿Por qué después de nuestro largo conocimiento del problema indígena otra vez estalla la rebelión en la tierra poblada por los campesinos mayas?* Advertí que los antropólogos e historiadores, salvo notables excepciones, incurrieran en interpretaciones desafortunadas del proceso que condujo a la situación actual. Decidí entonces revisar las relaciones que desde los orígenes de nuestra historia ligaron el destino del país con las poblaciones autóctonas"<sup>99</sup>. Dicha perplejidad,

<sup>98</sup> Ibid, p 35

<sup>99</sup> Enrique Florescano *Etnia, Estado y nación* ... Op Cit P 15



verdadera conmoción, fue compartida por artistas e intelectuales, por sectores populares que nunca creyeron en la entrada al primer mundo proclamada por Salinas.

Estudia, este autor, el desenvolvimiento histórico de las organizaciones políticas de las etnias, del Estado y de la nación. El seguimiento y análisis puntual de las relaciones entre estos tres actores sociales es la base de su investigación. “La perspectiva histórica muestra que la tensión entre las etnias, el Estado y la nación es antigua y ha sido persistente en México. Cada una de estas entidades reclamó autonomía e identidades propias y así generó una antagonica con las otras”<sup>100</sup> Inquirir por qué, después de siglos de coexistencia con las comunidades indígenas, no se les ha reconocido como parte integral de la nación, es tocar una de las fibras más sensibles de la memoria mexicana. Florescano propone a través de un detallado estudio histórico analizar la situación de las etnias, su problemática, en estrecho vínculo con la construcción de la nación: proyecto cambiante en cada etapa histórica, así como en la configuración de un Estado-nación. Sigue la línea de larga duración a la vez que analiza las transformaciones y quiebres históricos en cada etapa de nuestra historia.

---

<sup>100</sup> *Ibid.*, p. 18. Vid. Roberto Santana Ciudadanos en etnicidad Op. Cit.

## 2) Dos insurrecciones indígenas en el umbral del tercer milenio

**"Parece que dices palabras de  
todas clases. Pues bien, no son  
del gusto de las autoridades, son  
palabras de rebelión"**

**Jacques Roumain**

La clase en el poder, los partidos tradicionales, las izquierdas, la sociedad civil, expresan estupor ante la irrupción indígena en sociedades amodorradas por el vaivén neoliberal. El socialismo ha fracasado. El presidente norteamericano George Bush, padre, proclama la buena nueva del Nuevo Orden Mundial. El FMI y el BM deciden el destino de los pueblos. ¿Que buscan los indios en una etapa donde se ha decretado el fin de las ideologías, quiebre de los paradigmas tradicionales y cancelación de utopías? Seguramente no se han enterado de tan reconfortantes noticias

La irrupción de este humillado y siempre sometido personaje, ahora transformado en actor social, obliga a repensar viejos conceptos, análisis preñados de verdades a medias y proyectos siempre relegados. Varias fisuras agrietan el otrora sólido Estado-nación. ¿El centro se desplaza a la periferia o es la periferia la que irrumpe en el espacio de privilegio? Los indios muestran una novedosa organización y una extraña fuerza que parece emerger de los ríos subterráneos.

¿Qué quieren los indios? ¿Acaso poseen un proyecto alternativo al de la clase en el poder o su capacidad no va más allá de un listado de peticiones? ¿El proyecto neoliberal es el detonante de estos movimientos o es la coyuntura cíclica y tradicional de alzamientos que añoran la utopía? Con el desafío del Inti Raymi y el ¡Ya basta! zapatista se fortalecen viejas y nuevas simpatías pero también se acentúan prejuicios y discriminaciones raciales en diversos sectores sociales. Las viejas y

renovadas demandas respecto a la tenencia de la tierra, el respeto a la ancestral cultura, las ideas de autonomía y nacionalidad indias alertan a clases dominantes-dominadas sobre rupturas y continuidad con el pasado. Rebeliones, motines, y *peticionismo* reiterados dan paso a sólidas organizaciones, a un ejército que desafía al supremo gobierno. Con una política de alianzas, una novedosa idea respecto del poder con demandas puntuales y la férrea convicción de defender cultura, lengua y relaciones colectivas refrendan las consignas "aquí estamos" y "nada será igual". En este escenario, la iglesia de los pobres desempeña un papel primordial que provoca la ira de las clases en el poder.

### **2.1 Marco histórico-social del alzamiento indio ecuatoriano**

La república ecuatoriana está ubicada en el noroeste de América del Sur. Sus límites son: al norte y noroeste con la república de Colombia, a la cual perteneció cuando esta se constituyó como la Gran Colombia, a principios del siglo XIX y de efímera duración; al este y sur con la república de Perú, con quien ha tenido guerras y diferendos fronterizos al grado de perder 174, 565 Km.2 que le fueron adjudicados a Perú al través del protocolo de Río de Janeiro en la aciaga fecha de 1942. La superficie de Ecuador, según la ONU, es de 270, 670 Km.2. Finalmente, al oeste limita con el océano Pacífico, donde se encuentra el célebre Archipiélago de Colón, que ecuatorianos y latinoamericanos conocemos como Islas Galápagos. Las Galápagos se encuentran a 1000 Km. de la costa ecuatoriana y los ecuatorianos las consideran una prolongación de las famosos 200 millas marinas y parte integral de su soberanía.

Los paisajes y climas más diversos se encuentran en Ecuador. Desde la selva tropical en el oriente o región amazónica ecuatoriana, el árido desierto y playas de arena en zonas costeras del Pacífico, cumbres heladas en el altiplano

como el Chimborazo con sus 6, 267 mts., y una variedad de lagos en la región andina. Existen tres regiones naturales bastante delimitadas: la costa, la sierra y la región Amazónica. La sierra y la costa son las regiones más pobladas del Ecuador, y tienen como asiento a Quito y a Guayaquil. Junto con la población india y mestiza conviven pueblos afroecuatorianos, un núcleo negro integrado por 550,000 a 750.000 habitantes.

Al igual que en México, y en países latinoamericanos con población indígena, un auténtico misterio lo constituye el porcentaje de la población india en Ecuador. Las estadísticas han sido incapaces de definir quiénes son indios y quiénes no o han sido manipuladas en coyunturas específicas. Mientras algunos analistas hablan de hasta un 40% de indios en Ecuador otros se refieren a un 30 o un 20% y de estos porcentajes se relacionan con indios *puros* o "indios de campo" e "indios de ciudad". En la Agenda Ecuatoriana del Desarrollo de Base<sup>1</sup> se menciona un continuum étnico entre la población indígena y la mestiza y, de ahí, la dificultad al definir estas fronteras étnicas. Se habla de una "frontera membranosa" que se expande o contrae de acuerdo a retrocesos o avances del movimiento indio. En esta Agenda se identifica a un núcleo indígena duro con rasgos primordiales de su cultura (lengua, organización, vestido) y con elementos conscientes de autoidentidad y a otro núcleo periférico que ha relegado cultura e identidad y se aproxima al universo mestizo. Unos y otros se acercan a un 22, 24% de una población de unos 10 millones y que para el año 2000 se calcula en 12, 646, 095 habitantes, la mitad de quienes vivimos en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México.

<sup>1</sup> Galo Ramon Malareca, *Agenda ecuatoriana del desarrollo de Base*, Quito, Comandante, 1980, Ep. 81.

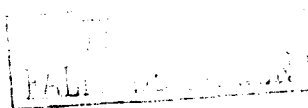
Los indígenas ecuatorianos están constituidos en nacionalidades - comunidades con historia, idioma y cultura similares, con o sin territorio, y bajo la opresión del Estado-nación-, y hoy se reconocen de diez a once nacionalidades: en la costa los huancavilcas, manteos, chachis, epera, tzáchilas y awa; en la sierra los quichuas, en la Amazonia: quichuas, shuar-achuar-shíwiar-záparo, huorani, siona-secoya, cofán, y en la zona sur los cañaris. Si hubiese dudas sobre la vigencia de prejuicios raciales hacia estos pueblos, en libros de texto, guías turísticas y diccionarios a los cofán se les identifica como jíbaros: "cazadores de cabezas humanas, a las que reducen de tamaño" o la acepción *menos* ofensiva: "dicese de la gente rústica"<sup>2</sup>. En la región andina se concentra la mayoría de la población indígena, los quichuas. Los indígenas ecuatorianos están organizados en comunas, centros, federaciones, nacionalidades. Actualmente la mayor parte de estas nacionalidades están representadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE, con un gran poder de convocatoria y que agrupa a la regional de la sierra ECUARUNARI, a la regional de la Amazonia, CONFENAIÉ, y al nivel de la costa, la COICE. En su breve mandato, Abdalá Bucaram en 1996 impulsó un "Ministerio Étnico" y logró fracturar coyunturalmente a la CONAIE al otorgar a algunos representantes indios de la Amazonia la conducción del Ministerio con dudosa representatividad..

El concepto de autonomía es fundamental para explicar la independencia de estos pueblos respecto del mundo mestizo y *blanco*, de los partidos políticos y las ONGs, del Estado y la Iglesia. Pero también la

<sup>2</sup> Carlos Gussert, "El término *grano*", *Gran Colección Enciclopedia Enciclopedia*, Barcelona, Espasa, 1996, pp. 634

capacidad política al canalizar alianzas coyunturales en demandas propias de la sociedad civil. Dicha autonomía se basa en una sólida identidad colectiva que les ha permitido proyectar originales planes y programas que rebasan lo regional y se insertan en lo nacional. reforma de la Constitución ecuatoriana, descentralización con reconocimiento de las autonomías étnicas y acciones para consolidar las nacionalidades indígenas. Frente a propuestas de tal magnitud, la lucha de los indios mayas, por ejemplo su reconocimiento como ciudadanos, es una demanda *trivial*. Como ejemplo de la Reforma constitucional plantean Estado plurinacional, pluricultural y plurilingüe; reconocimiento oficial de lenguas indias; reconocimiento de territorios de cada pueblo indio, derecho a definir sus modalidades de desarrollo económico, político, científico, social a nivel nacional, etcétera.

En Ecuador la demanda primordial de los indígenas es por la convivencia con la madre tierra -o Pachamama, deidad andina-, la búsqueda de un "modo de vivir", de un "ambiente de vida", y de ahí la reconstitución de un territorio étnico que reivindique no sólo el espacio físico sino el control de un espacio cultural autónomo para la reproducción de su vida social. En un proceso que les lleva decenios y al través de la organización y solidaridad étnicas empiezan a recuperar tierras y ampliar sus espacios territoriales. Por ejemplo, en 1992 comunidades indígenas en el oriente ecuatoriano, mediante luchas inmemoriales, obtienen sus escrituras: el caso Mercedes-Cadena, en Guamote, provincia de Chimborazo, vía la mediación eclesiástica, se reintegran tierras a los indios con la condición de no parcelar y sí comunizar estos espacios. Hoy, en una revaloración de municipios y de poderes locales, se contempla la posibilidad de la administración de sus territorios en forma autónoma, sus recursos naturales y la puesta en marcha de un estatuto étnico territorial. O sin



la necesidad de estatutos, como señala Roberto Santana, si con un hábil manejo de táctica y estrategia indígenas donde "con sus propias ideas y sus propias leyes van dominando ese ambiente, ese espacio, a pesar de que sus leyes o estatutos no sean los del Estado"<sup>1</sup>.

El Ecuador, en la década de los setenta vivió un auténtico *boom* petrolero que transformó y complejizó una economía sustentada, principalmente, en la agroexportación. A principios de esta década, la población era de 6 millones de personas con un 61% rural y un 39% urbano. Destaca el aumento poblacional de la Costa que ya representa un 50% ante el descenso de la Sierra, un 48%<sup>2</sup>. Este aumento refleja el ascendente flujo migratorio ante el elevado desarrollo de la economía costeña. El impacto petrolero rebasó expectativas con exportaciones que acrecentaron los ingresos ecuatorianos debido en buena medida al conflicto de Medio Oriente y el incremento del precio del petróleo en planos internacionales. Las siguientes cifras revelan la transformación económica que acontecía en Ecuador:

En 1973, el ingreso por petróleo fue superior al total de las exportaciones no petroleras de 1972, y en ocho años de exportaciones (1972-79), el petróleo suministró más de 4.700 millones de dólares, cifra 25 veces superior al total de exportaciones de 1970 (...). Uno de los sectores que experimentó extraordinarios ritmos de expansión y modificó profundamente su composición, fue la industria manufacturera, que en los primeros años del *boom petrolero* creció a tasas del 14% anual (...). De 1972 a 1980 el capital y reservas del sistema financiero aumentó diez veces, siendo mayor la expansión en las entidades públicas que en las privadas (... un aspecto singular) fue el aumento extraordinario de las

<sup>1</sup> Roberto Santana, *Guárdianos en la etnicidad*, Cayambe, Ecuador, Abya-Yala, 1996, P. 27.

<sup>2</sup> Vid Esteban Vega Ogalde, "El desarrollo económico del Ecuador en las últimas décadas" en *Ecuador contemporáneo*, México, UNAM, 1991, P. 60.

operaciones en moneda extranjera como consecuencia de la estabilidad cambiaria, la revalorización del sucre y la abundancia de divisas”<sup>5</sup>

El impacto que produjo esta novedosa riqueza, en el tránsito de una economía agroexportadora a una petrolera, repercutió no sólo en ingresos que fluían a ¿las arcas nacionales? si no en la transformación del aparato productivo, en políticas públicas y en el ciudadano común, no acostumbrado a bonanzas nacionales: “El valor de las exportaciones se incrementó 13 veces y el de las importaciones 8 veces; la población aumentó de 6 millones de habitantes, a más de 8 millones y el porcentaje de urbanización pasó del 39 al 45%; la generación de electricidad creció en más de 3,5 veces, la producción de cemento se duplicó y la producción de hierro se cuadruplicó”<sup>6</sup>. Cual teoría del dominó, se inicia el ensamblaje de automotores y se expande el armazon de múltiples artefactos para el hogar. Igualmente se inicia la exportación de productos manufacturados y se amplía la capacidad instalada de productos elaborados de cacao, marítimos, madereros, químicos, minerales, etcétera.

Sin embargo, en medio del frenesí, incipientes y reveladores signos de desajustes y fracturas preludian la conversión de veneros benditos en veneros diabólicos: “la inflación anual promedio se incrementó al 12%, más del doble que al término de la década pasada; la deuda externa aumentó 19 veces pasando de 241 millones a 4.652 millones; la producción agropecuaria de alimentos básicos se redujo en términos absolutos para productos como el maíz suave y la papa chola, y apenas progresó en términos per-cápita en arroz, azúcar y carne de ganado bovino”<sup>7</sup>. Es importante destacar la autonomía relativa que adquirió el Estado ecuatoriano en la toma de decisiones y en la

<sup>5</sup> *Ibid.*, pp. 63-65

<sup>6</sup> *Ibid.*, p. 63

<sup>7</sup> *Loc. Cit.*



aplicación de políticas económicas y sociales, a través precisamente de Fuerzas Armadas que perciben el petróleo como factor estratégico y dinamizador de la industria militar. Así, "se desprende su interés efectivo no sólo por custodiarlo y defenderlo sino también por participar en forma efectiva, aun directa, tanto en un porcentaje de las regalías como en la administración y dirección de los recursos petroleros"<sup>8</sup>. En esta etapa, precisamente, los militares están a punto de entregar la estafeta estatal a regímenes civilistas.

El impacto del oro negro poca mella hizo en clases populares que percibieron a este recurso como fuente que desencadena concentración de riqueza, despilfarro, corrupción en clases dominantes, amén de irracional aumento burocrático y que desvirtuó reforma agraria y una incipiente industrialización. Las compañías petroleras se despacharon en grande controlando áreas de exploración en costa y región amazónica "mientras la puja por las concesiones petroleras llenaba de brookers los hoteles caros de Quito y de dólares las cuentas de los altos funcionarios (... ministros y el presidente Arosemena) se autootorgaron a través de testaferros una gran concesión petrolera en el golfo de Guayaquil, que luego fue traspasada a un consorcio norteamericano"<sup>9</sup>. Voces sensatas alertan sobre la necesidad de despétrolizar la economía e imponer el acento en la diversificación. Dice Esteban Vega: "Solo a comienzos de los años 80, el país volvería a la realidad e iniciaría un proceso de reflexión, retomando un sentido de austeridad, reajustando los proyectos de inversión privada y pública y adoptando las

<sup>8</sup> Francisco E. Añón, "Las luchas por la hegemonía y la consolidación política de la burguesía en el Ecuador, México, UNAM, 1984, p. 150

<sup>9</sup> Jorge Buñed, "La democracia en Ecuador: actualidad y perspectivas" *La Democracia en América Latina*, México, UNAM-La Jornada, 1995, p. 287

llamadas políticas de ajuste, una novedad que para los ecuatorianos había pasado desapercibida”<sup>10</sup>

La crisis internacional de los años ochenta, y la propia de un país subdesarrollado junto con la contracción económica, impactaron fuertemente el ingreso per cápita que disminuyó de 1449 dólares en 1980 a 933 en 1989. En sentido inverso, “la deuda externa por habitante se incrementó de menos de 600 dólares en 1980 a más de 1.100 dólares en 1989, constituyéndose en una de las deudas per cápita más altas de América Latina”. Las exportaciones se estancaron, las importaciones disminuyeron y la productividad siguió una tendencia a la baja. Las políticas de ajuste generaron una gran concentración del ingreso, con menor participación de los asalariados en el PIB. “El desempleo urbano pasó de una tasa media anual de 5,7 en 1980 a 14,3 en 1989. El poder adquisitivo de los salarios mínimos sufrió una caída dramática, pasando de un índice de 100 en 1980 a un índice estimado de 42,3 en 1989, lo que sitúa a los asalariados ecuatorianos como los más afectados de América del Sur luego del Perú”.<sup>11</sup>

Con una crisis económica sin freno, las recetas ante enfermedad crónica no se hicieron esperar y se habló de instrumentar políticas de *shock* o políticas de ajuste basadas en un *gradualismo sostenido*. En 1982 se optó por estas últimas. En 1983, con el inclemente invierno, la infraestructura de transporte y las actividades agrícolas, sufrieron daños irreversibles. En 1986, los precios del petróleo disminuyeron a 10 dólares el barril y, en 1987, se redujeron en un 40% estas exportaciones por el terremoto que dañó el oleoducto. La industrialización por sustitución de importaciones se frenó

<sup>10</sup> Esteban Vega Op. Cit. p. 62

<sup>11</sup> Ibid. p. 66.



bruscamente y, dicha *certeza*, propició el pisar a fondo el acelerador y consolidar la cultura empresarial moderna, o sea, el proyecto neoliberal: encogimiento del Estado y obesidad empresarial ante privatizaciones de toda laya, feroz desempleo y miseria creciente; es decir, daños colaterales del llamado libre mercado.

Con el breve mandato de Jaime Roldós, presidente ecuatoriano desde agosto de 1979, se iniciaba una etapa civilista en el país ecuatorial luego de larga noche de dictaduras militares, o militarismo institucionalizado (1963-1979). Uno más de los conflictos fronterizos con Perú en 1980, agudizó variados problemas económicos: deterioro financiero y monetario, recortes presupuestales, junto con lesivas recetas impuestas por el FMI, elevación, por decreto, de derivados petroleros y el costo de pasaje urbano y provincial, incidieron directamente en bolsillos populares. Roldós falleció en mayo de 1981, en un desastre aéreo, y el demócrata cristiano Osvaldo Hurtado, su vicepresidente, asumió el poder. Hurtado intentó conservar y consolidar la frágil democracia y disminuir las tensiones de la crisis económica, financiera y fiscal además de distender el conflicto con Perú. Sin embargo, poco pudo hacer con una crisis galopante en plano mundial y que afectaba directamente a su país:

“... grave desequilibrio de las finanzas públicas, cuentas en la balanza de pagos y creciente deuda externa entre otros aspectos, se agravó primero por la inestabilidad de los precios del petróleo seguida de una posterior tendencia a la baja (de 35 a 20 dólares por barril); y después por la grave sequía abruptamente transformada en los crudelísimos inviernos de 1982 y 1983, causados por la complejidad del fenómeno El Niño (... además) aumento de la cotización del dólar y escalada galopante de la inflación, que del 10% en los años 70 llegó al 63% en 1983. El dólar subió de 25 a 66 sucres... A pesar de la suspensión del

financiamiento internacional, en ningún momento se suspendió el pago de los intereses de la deuda.<sup>11</sup>

Tomó la estafeta el socialcristiano León Febres Cordero, enemigo acérrimo de Hurtado, mediante una genuina empresa electorera, con gastos altísimos, promovida por sectores oligarcas que seguramente le pasaron la cuenta. Febres Cordero prometió "pan, techo y empleo" a un pueblo que encarriló en la llamada "libre empresa". Su gobierno se caracterizó por un arraigado autoritarismo en esferas políticas, económicas, financieras, sociales, propio del proyecto neoliberal en boga bendecido por Walter Friedman y la escuela de Chicago. En esa especie de dictadura civilista desencadenó la tolerancia cero, guerra sin cuartel al "terrorismo", principalmente contra opositores y jóvenes agrupados en "Alfaro vive" varapú. Este grupo secuestró al banquero Nahir Ismael Barquet pero, descubierto y asediado, a ordo su rendición y la entrega del secuestrado, a través de la mediación arzobispal Febres Cordero, a la cabeza de soldados y policías, arremetió a sangre y fuego a guerrilla y al banquero. Después de hecho sangriento, reprobado por Amnistía Internacional, la presencia de Juan Pablo II a Ecuador, en enero de 1984, y su recibimiento multitudinario, ammoró tensiones sociales. Sin embargo, el colapso económico avanzó de manera irreversible.

"La grave caída de los precios del petróleo en el mercado internacional determinó medidas económicas de discutida eficacia (como alza, primero, y luego flotación de las tasas de interés). La cotización del dólar se triplicó al subir a casi 200 sucres; la reserva monetaria bajó a cifras sin precedentes, no solo relativas sino también absolutas; el Ecuador se vio obligado a suspender el pago de la deuda externa, que en este periodo creció de forma incontenible" (La política económica gubernamental favoreció a reducidos grupos

<sup>11</sup> Jorge Salvador Lara, *Breve Historia e Interpretación del Ecuador, México, FCE, 1995, P. 551-553*



oligárquicos guayaquileños, en especial agroexportadores, con desmedro alarmante de las clases populares”<sup>11</sup>

En una etapa de deterioro económico, político y social, dos sublevaciones de la Fuerza Aérea Ecuatoriana y el secuestro y humillación del propio Febres Cordero, evidenciaron desacuerdos de la clase en el poder que erosionaron, aún más, la autoridad moral presidencial. Posteriormente, el terremoto del 5 de marzo de 1987 destruyó 40 km. del oleoducto ecuatorial transandino, la carretera paralela y la estación de bombeo de El Salado con pérdidas de más de 2 790 millones de dólares. El sismo también destruyó parcialmente arquitectura colonial quiteña. En un ámbito plagado de demagogia publicitaria ante la *obra* gubernamental febrescorderista se avanzó en construcción de obra carretera, en puentes, ampliaciones en la carretera Panamericana, la capacidad del oleoducto transandino y la refinería de Esmeraldas. Fueron importantes las campañas de vacunación y el apoyo a la educación técnica y la educación a distancia a través de radiodifusoras de la ciudad y del campo. Varios Ministros de Estado y Secretarios de gobierno se les acusó, en medio de escándalos, por corrupción administrativa y el mismo Presidente no se salvó. Se dijo que su periodo era el más corrompido de la historia ecuatoriana. Al final las arcas vacías, pagos pendientes al FMI, al Banco Mundial y una deuda externa que se había duplicado y ascendía a 10 452 millones de dólares en 1988<sup>12</sup>.

Rodrigo Borja, socialdemócrata, llegó a la presidencia en 1988 y Ecuador volvió a sendas de tolerancia y respeto a los derechos humanos, gravemente deteriorados en la anterior presidencia. Negoció con los guerrilleros de ¡Alfaro Vive, Carajo!, participó en reuniones internacionales e

---

<sup>11</sup> Tzuc, p. 559.

invitó a Fujimori en visita oficial a Quito. La deuda externa siguió en ascenso junto con el dólar y los subsecuentes deterioro del sucre y la economía popular. Es importante destacar la campaña de alfabetización y el desarrollo de un sistema permanente de educación popular y promoción cultural, la lucha contra la marginalidad y la pobreza y el que Ecuador recuperase foros internacionales.<sup>14</sup> En junio de 1990 el levantamiento indígena paralizó al Ecuador y en 1992, con otra movilización, los indígenas del oriente ecuatoriano lograron títulos de propiedad de sus tierras. El V Censo Nacional de Población señaló:

“9 622 696 habitantes en Ecuador. La población urbana (55,1%), esta vez sobrepasó ya a la rural (44,9%). Las mujeres (4 834 498) comenzaron a sobrepasar a los hombres (4 788 188). La población menor de 25 años fue más o menos el 50% de la población. La tasa anual de crecimiento disminuyó notoriamente a 2,18%. Guayaquil continuó como la primera ciudad con 1 723 318 habitantes y Quito la segunda con 1 409 845.”<sup>15</sup>

En 1992 asumió la presidencia de Ecuador Sixto Durán Ballén. En este momento la deuda externa era ya de 11 500 millones de dólares y con problemas ante el FMI por la moratoria ante el no pago de los servicios. En este reinemiento se agravó el ascenso a pobreza, el desempleo y, en general, el deterioro de las condiciones de vida de los sectores populares reflejado, en gran parte, en el ascenso del sector informal, actividades de comercio, servicios y pequeña producción. Este gobierno, recurrió a la ley del menor esfuerzo de la economía: incrementar el número de barriles de exportación petrolera y

<sup>14</sup> Ibid., p. 566.

<sup>15</sup> Vid. Jorge Nahuel, op. cit., p. 394.

<sup>16</sup> Ibidem, p.

<sup>17</sup> Vid. Marco Romero, “Incertidumbre y estancamiento en política económica política” en Ecuador Debate, (Quito, Ecuador), marzo de 1989, p. 8.



elevant, de manera desmesurada, los precios internos de los combustibles. "El fracaso del régimen en los procesos de modernización y privatización del aparato estatal, rodeado de una estela de ineficacia, falta total de transparencia y lentitud, se completa con los escasos resultados de su programa de reducción del tamaño del Estado"<sup>18</sup>. En el mes de junio de 1994, este gobierno impulsa un genuino *madruguet* al aprobar una Ley agraria que eliminaba la Reforma Agraria ecuatoriana, violando la Constitución, y poniendo en riesgo la sobrevivencia de las comunidades indias al permitir, con el artículo 22, la parcelación y venta de tierras comunales, la privatización del agua: una Ley pensada por empresarios y para beneficio de empresarios. Una vez más, los indígenas a través de "La Movilización por la Vida Contra la Ley agraria de Sixto y Nebot"<sup>19</sup> logró frenar una Ley acorde al proyecto neoliberal en boga. El partido socialcristiano sufrió un grave revés con propuesta anticristiana y antipopular

En esta síntesis, el ascenso de Abdalá Bucaram en 1996 y su posterior debate hundieron al país en una crisis interminable que provocará igualmente la caída del presidente Mahuad a finales de 1999 y cuando la economía ecuatoriana registra la situación más dramática que ha enfrentado en el presente siglo, con el hundimiento de su moneda, la dolarización de la economía<sup>20</sup>, y el consiguiente castigo a las clases populares

## 2.2 Crónica de la sublevación india en la festividad del inti raymi

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 16

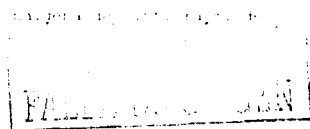
<sup>19</sup> Vid. "Movilización por la vida" *Boletín Andino. Experiencias del mundo indígena*, Quito, Ecuador, junio de 1994, No. 7

<sup>20</sup> Marco Romero "Crisis profunda e inoperancia gubernamental" *Ecuador Debate*, Quito, Ecuador, CAAP, abril de 1999

El movimiento indio de junio de 1990 conmovió a la sociedad ecuatoriana por la forma organizada en que las diversas comunidades indias acudieron sincrónicamente a la convocatoria de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, CONAIE. El día 4 de junio de 1990 los Secoya y los Shina, los Chachi y los Tsafiki, los Quichua y los Awa, desarticularon el ritmo de la vida nacional en Imbabura los indios clausuran la vía Tabacundo-Otavalo y paralizan el transporte en el norte de Ecuador; en la provincia de Chimborazo cierran carreteras y dejan a esta zona incomunicada. Ante la presencia del ejército y policías de varias corporaciones ceden, por ejemplo, una carretera y obstaculizan otra con palos y enormes piedras. Ocupan haciendas y marchan pacíficamente en varias provincias. "El movimiento tomó gran fuerza en las provincias de Cotacachi, Tungurahua, Bolívar y Chimborazo; con menor intensidad se extendió en Imbabura y Pichincha; y fue acompañado por movimientos esporádicos en Azuay, Cañar y en algunas regiones amazónicas"<sup>11</sup>.

Con el alzamiento de los indios ecuatorianos, de la sierra y la amazonia, principalmente, hubo un salto cualitativo en las luchas sociales latinoamericanas. No era la clase obrera, predestinada como vanguardia del proletariado, no eran las *clases medias* sino un sector con mínimas o nulas opciones en la arena revolucionaria: los indios. Sin la disciplina que el trabajo en la empresa les ofrecía, ni la relación directa con el capital que los enfrentaría a la contradicción explotados explotadores, ni la fórmula conciencia de clase en sí y para sí a partir de la superación del trabajo enajenado. El indio se le concibe como un sujeto que **había introyectado** la dominación de tal manera que lo torna un sujeto pasivo y sin **posibilidad de actuar** o cobrar conciencia respecto de un proyecto de cambio;

<sup>11</sup>Segundo Moreno y José Rivera, El levantamiento indio en Ecuador, 1990, Quito, Abya-Yala, 1997, pp. 11.





desahuciados en el proyecto revolucionario y en el neoliberal. No, este era uno de los llamados *nuevos sujetos* que cobraba una dimensión inusitada en la novedosa era de la globalización. En este marco, muestro un fragmento del levantamiento indio ecuatoriano de 1990:

28 de marzo de 1990. Quito. Un indio toca una larga trompeta, se inicia una gran marcha india. los participantes corean: "¡ni una hacienda más en el Ecuador!" "¡tierra, vida y libertad!"; "Por nuestros pueblos, aquí estamos ¡Carajo! ¡Ni un sólo grano a los mercados, los ricos que se mueran de hambre!"<sup>22</sup>. Un indio habla por un magnavoz denuncia el despojo de tierras; pide la legalización de escrituras. Exige respeto al pueblo marginado. En la iglesia de Santo Domingo: cantos y palmas de feligreses y, un coro que repite: ¡solución! Otro indio resalta la labor de la Confederación de Nacionalidades Indias del Ecuador, CONAIE, y exige al gobierno solucionar conflictos de tierra en la sierra andina. En el púlpito, una mujer india habla en quichua con sus iguales; los vocablos democracia, pueblo, barrio y taita Dios, son reiterados en español.

4 de Junio de 1990. Sierra del Ecuador. Lucha por recuperar tierras y cultura. Baile en torno de una bandera con los colores del arco iris. 500 años de saqueo, racismo y cotidiano despojo de la tierra. Marcha india. Policía. Dieciséis puntos del mandato por la vida: declaración de Ecuador como Estado plurinacional, entrega de tierras y legalización de territorios; precios justos a los productos campesinos y autonomía en el mercadeo, etc. Militares y funcionarios del Estado se desplazan nerviosamente

5 de Junio. Tungurahua, Latacunga, Ambato. Carreteras obstaculizadas con gigantescas piedras, árboles arrancados de cuajo, troncos y ramas. Marcha

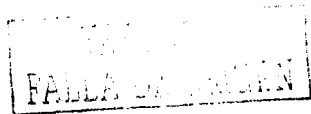
<sup>22</sup> Rafael Varona, *El levantamiento indígena de 1990* (Quito: Cuzco, CONAIE, 1991), 67-68.

indígena con cantos y consignas: ¡el indio unido, jamás será vencido!; ¡Vivan los derechos de los indios! Fuerza militar tensa y a la expectativa. Otro escenario, la ciudad de Quito y su plaza pública, con cientos de indios expectantes y hombres de traje y corbata sentados. Un orador indio subido en un estrado les dice: "disculpen compañeros que hable en castellano; pero lo hago para que los funcionarios, que aquí están, entiendan. Señor gobernador, firme este papelito (lleva un documento a la mesa de los funcionarios); señor intendente de policía, ¡perdone pero a los importantes no se les ve por acá! (risas del público) El Sr. que va a firmar, siempre ha dicho la verdad, que siga diciendo verdades. ¡Que no encarcelen, que no nos tomen presos! Si quieren pelea, tendrán pelea. ¡Carajo!"<sup>23</sup>

Carretera Panamericana, cerca de Gatazo Grande, provincia de Chimborazo. Helicóptero militar sobrevuela en una carretera obstruida con ramas, palos y piedras. Policías pretenden llevarse a indios, efectivos del ejército quitan piedras, indios colocan troncos. Un herido ¿muerto? en el camellón. Militares resguardados por indios, principalmente mujeres. Otra escena, mujeres luchando contra 300 militares, empujando a soldados que portan metralletas. "Aquí están los borregos del Sr. Rodrigo Borja (presidente de Ecuador en esa época) y aquí está nuestro muerto". Indios y mestizos se confunden en una gran procesión. Féretro en hombros de un grupo de indios y voces arengando: ¡viva el pueblo organizado!; ¡viva la fuerza de los indios!

Televisión de Ecuador en nivel nacional. Rodrigo Borja habla al pueblo: "Agitadores irresponsables, sin conciencia de patria y sin sentimientos de nacionalidad, están manipulando a indígenas de la serranía. Pretenden dividir al

<sup>23</sup> M. S. 1979.



país sembrando odios. Conspiran y son violentos. Han logrado desabastecer a la ciudad..."<sup>24</sup>

Cantón Guamate, provincia de Chimborazo. Arenga indígena en quichua y luego en castellano. "Señores autoridades, piensen tres veces en el pueblo indígena. Piensen desde la sangre hasta el hueso de su propia carne. Ustedes son descendientes de españoles que violaron, explotaron a nuestros antepasados. Fueron 500 años de sometimiento. Nuestra lucha no es de locos, ni de rebeldes. Es el derecho del pueblo indígena. Nuestros antepasados cuentan: nadie era derecho de nadie. Señores autoridades, estos son nuestros dirigentes, los principales conspiradores: Tupac Amaru, Fernando Daquilema, Manuela. Los héroes han dado su sangre..."<sup>25</sup>

Un locutor de TV denuncia bloqueos en las carreteras, escasez de alimentos, saqueos. Una escena muestra la desolación de un mercado público: sin la habitual presencia de los indios comerciantes. Soldados en la carretera Panamericana lanzan bombas lacrimógenas a indios que resisten. La Conferencia Episcopal mediará en el conflicto. Lucho Macas y Nina Pacari, dirigentes indios, en el Parlamento ecuatoriano. Negociación. Funcionarios. Militares. Funcionarios. Negociación.

Estas son algunas de las escenas del movimiento indígena que en junio de 1990 logró paralizar durante diez días a la República del Ecuador. Un movimiento organizado durante largos años y que interrumpió el amodorre de una opinión pública enclaustrada en unas elecciones parlamentarias. Expertos en foros económicos internacionales opinaron sobre la década perdida, la de los ochenta; los indios ecuatorianos refutan, es la *década ganada* en paciente organización.

---

<sup>24</sup>Quichua, 1990.  
<sup>25</sup>Quichua, 1990.

Partidos políticos tradicionales, analistas y politólogos, organizaciones diversas y aún la izquierda ecuatoriana se les toma auténticamente por sorpresa. Julio Gortaire, sacerdote católico, señala el caso de las comunidades de Chimborazo donde los indios, sin que obedeciesen una orden central sino un consenso en las comunidades, miden su fuerza, sus posibilidades: "puestos de acuerdo en una fecha vinieron desde Quito reúnen mucha gente y dijeron: para tal día cortamos carreteras y ya veremos la respuesta. Al otro día se lanzan, cortan carreteras y paralizan la ciudad, Ecuador entero; y ven que es un éxito grande y deciden: vamos a un segundo día y acabado el segundo día, no pues si estamos con más fuerza vamos al tercer, al cuarto y al séptimo y ya estamos en el décimo"<sup>21</sup>. En otros términos, fue una articulación entre la organización y lo espontáneo en donde a unas condiciones objetivas -discrimen, miseria, hambre- se vincularon las subjetivas -vigoroso estado de ánimo, temple alerta ante la adversidad-. ¿Qué quieren estos runas?, preguntan empresarios, funcionarios y hasta el Presidente de la República.

Este primer movimiento indígena en nivel nacional en Ecuador desarticuló a Estado-gobierno, seguridad nacional- a diputados de todas las tendencias, empresarios y hacendados, iglesia tradicional, y aún a analistas sociales. La toma de la iglesia de Santo Domingo, el 28 de mayo, y la Asamblea de la Confederación, el 25 de abril en Cotopaxi, habían sido los antecedentes más inmediatos o los detonadores de la bomba indígena que les estalló los días 4, 5 y 6 de junio. Una Asamblea india y la toma de una iglesia por los runas no eran hechos que pudiesen inquietar a una nación embarcada en unas elecciones en que se disputaba la mayoría parlamentaria.

<sup>21</sup>Entrevista del autor a Julio Gortaire en la ciudad de El Cajas, provincia de Chimborazo, Ecuador, el 6 de mayo de 1996.

¿Qué querían ahora estos indios que trastocaban la apacible vida republicana? Contra la opinión generalizada o más bien inducida por los medios masivos de información, las demandas de los indios rebasaron los gritos y sombrerazos *tradicionales* de peticiones inmediatistas y ligadas solamente a la propiedad de la tierra, como los indios de Icaza que "se aferran con amor ciego y morbosos a ese pedazo de tierra..."<sup>27</sup> según expresa un personaje en *Huasiungo*. No, ahora volvían a sorprender a la burocracia criolla y mestiza con un listado de dieciséis propuestas jurídico-políticas, agrarias, económicas y culturales. Un documento de la Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos, CDDH, señala:

"El levantamiento indígena dio un tremendo remozón al ambiente de letargo y reflujos de los movimientos sociales, rompiendo incluso con el marasmo de una izquierda parlamentaria embelesada en las elecciones legislativas (...) La movilización en el campo demostró que es posible vencer a la inercia y al desencanto. Incluso aquellos que habían sucumbido a 'la crisis de paradigmas socialistas', a 'la falta de referentes estratégicos', hicieron un paréntesis en su desencanto para atreverse a pensar en aquellos indios convencidos en la lucha por sus derechos, en aquellas masas protagonizando en la práctica la construcción del proyecto alternativo popular"<sup>28</sup>.

La movilización indígena es puntual con la festividad del inti raymi, fiesta sagrada en honor al sol, ritual de la cosecha del maíz. En Yanayacu, cantón Cotacachi, provincia de Imbabura, los indios de la región realizan el baño ritual a la media noche: fuente natural de agua mineralizada ferrosa donde se purifican los cotacachis, adquieren energía positiva y desechan la negativa. El grave sonido del churo o caracol alerta a los bañantes. Al salir, afinan sus instrumentos musicales y bailan al son de guitarra y zampoña, rondador y quena, charango y

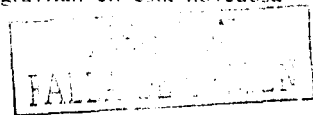
<sup>27</sup> Jorge Icaza, *Huasiungo*, 1961, Ed. BN, As., Argentina, Cuzaco, 1970, p. 10.

<sup>28</sup>Equipo Comisión por la Defensa de los Derechos Humanos, CDDH, *El levantamiento indígena y la Organización Nacional*, Cayambe, Ecuador, CDDH- Aboya Yaku, 1990, FDDH.

bombo. El cronómetro indígena de los cotacachis se articula con el de saraguros y cañaris. quichuas todos.

La verdadera sorpresa de la clase dominante ecuatoriana: este movimiento rompe con anteriores levantamientos, con pasadas movilizaciones, la mayoría espontaneas, que incluyen múltiples peticiones, casi siempre vinculadas con la posesión de la tierra. Las rebeliones de Daquilema y de la guerrillera Manuela terminaron a sangre y fuego. Nadie se rindió y la masacre fue metódica. Asonadas, rebeliones, revueltas, subversiones, eran el pan de cada día; los actuales indios enarbolan planteamientos programáticos y diseñan un proyecto de nación distinto al de las clases privilegiadas. La convocatoria a la movilización establece demandas de caracter jurídico-políticas, agrarias, económicas y culturales. Por ejemplo, exige desde la condonación de sus deudas, o la congelación de precios en artículos de primera necesidad, hasta peticiones del orden cultural que escandalizan a la burocracia ecuatoriana: control, protección y desarrollo de los sitios arqueológicos, recursos permanentes a la educación bilingüe, oficialización y financiamiento a la medicina indígena, expulsión del Instituto Lingüístico de Verano. La *opinión pública* señaló que eran *reclamos de sorprendente exigencia e inmediatez*, y utilizó los calificativos: milenaristas, utópicos, románticos.

Esta nueva generación, licho con la misma herencia de sus antepasados pero con estrategia y tácticas que impulsan la *resistencia* pasiva o mas bien sin anteponer la violencia. La iglesia progresista, en ferrea labor, promovio entre los indios la valoración de su dignidad mediante una peculiar interpretación del **evangelio**. Escuelas religiosas de formación indígena, centros de capacitación pastoral, estaciones de radio católicas y protestantes, una intelectualidad india vinculada a las mejores tradiciones de su pueblo, gravitan en esta novedosa



actuación. En este ámbito, la Pacha Mama o la Madre Tierra sigue siendo la fuente nutricia de los indios y elemento vital en sus demandas. "...las numerosas luchas llevadas adelante para recuperar las tierras que un día les pertenecieron, los interminables trámites burocráticos en las oficinas del IERAC -Reforma Agraria-, de las gobernaciones, de los juzgados, etc., han sido la mejor escuela para conocer al adversario, afinar métodos de respuesta y, desde luego, acumular indignación ante tanta desidia y menosprecios racistas de las autoridades de todo nivel"<sup>99</sup>.

En torno a las negociaciones, siempre eternas y cargadas de promesas, se desarrolló la posterior vida política en el Ecuador. Las aguas volvieron a su nivel y el Estado, ya repuesto del relámpago indio, y en el ritmo de lo cotidiano, tomó su papel como guía de la nación. La inicial simpatía de sectores mestizos fue cambiando en la medida en que el orfeón de los medios masivos denunció las *reales* pretensiones separatistas de unos indios que atentaban contra la soberanía del Estado ecuatoriano. "La posición del gobierno se volvió más inflexible, e incluso se tornó prepotente y arrogante. Como mediador oficial fue designado un funcionario que desde hace algunos años atrás había venido deformando la verdad histórica de los pueblos indios, y negando su particularidad nacional"<sup>100</sup>. La correlación de fuerzas adversa a los indios sigue su curso y ahora se instrumenta una guerra de baja intensidad contra las comunidades indígenas: presencia de militares en los pueblos, hostigamiento cotidiano a los moradores, creación de conflictos artificiales de carácter religioso etc. Los prejuicios racistas, en chistes, cuentos, maldiciones, cobran fuerza y se proyectan en autobuses, mercados, cines

<sup>99</sup> José A. Álvarez, *et al.*, *Indígenas Quito, Ecuador*, ILO - El Financiero - España, 1991, p. 273.

<sup>100</sup> Equipo de trabajo por la Defensa de los Derechos Humanos, "El levantamiento indígena y la cuestión nacional", 1993, Ecuador - Abya-Yala, 1993, p. 13.

El *alzamiento* mostró a unos indios como factores políticos de importancia estratégica en Ecuador. "Su peso político se debe a que forman, quizá, el sector poblacional mejor organizado de todo el país"<sup>11</sup>. Certezas de esta índole son las que desataron diversas formas represivas de un Estado ecuatoriano en proceso de asimilación del impacto del movimiento y donde los indios veían disminuido su capital de simpatía en los medios de información. En esa etapa "el Ecuador vivió una resaca del levantamiento, caracterizada por el recrudecimiento de la violencia en el campo y el avivamiento de atávicas pasiones segregacionistas y racistas en los mestizos y ciudadanos"<sup>12</sup>. La presencia estatal se manifestó al través de atentados a sacerdotes progresistas, persecución a dirigentes indios, presencia de bandas paramilitares en haciendas, y de *guardias de seguridad* en las zonas rurales. Una epidemia de cólera en la sierra acentuó el rechazo de los ciudadanos hacia los indios. "Los comuneros ahora son mal vistos en Riobamba. No se les permite el ingreso a ciertas tiendas o supermercados. Se les segrega de las reuniones masivas y no pueden entrar a los cines, no por orden oficial, sino por la iniciativa de la gente. Tampoco pueden concurrir a clínicas particulares por razones de control y los campesinos insisten en que esta última medida también es discriminatoria"<sup>13</sup>.

Influido por una práctica tradicional, algunos sectores de la clase en el poder ecuatoriano utilizan un cúmulo de estereotipos para descalificar el movimiento indígena: indios manipulados, penetración internacional en sus comunidades, influencia dañina de la iglesia de los pobres, etcétera. Reaparecen otros adjetivos que se creía olvidados en el archivo racista: ignorantes, incapaces,

<sup>11</sup>Glenn Feldman, *Indios del Ecuador*, p. 111.

<sup>12</sup>Equipo 2008, op. cit., p. 13.

<sup>13</sup>Marco Jurado "Por las rutas del cólera", *Diario El Comercio*, 16 de febrero de 2009, p. 12, por Diego Cornejo, *Indios*, p. 12.





y sin "posibilidades de autodeterminación dada su naturaleza humana"<sup>31</sup>. Expertos en antropología descalifican el animismo indio, atribución de actividad voluntaria a seres y fenómenos naturales, y lo señalan como una traición a las "genuinas tradiciones indias". Y en el furor de la campaña se denuncia la pretensión india de crear un "Estado paralelo" en la Amazonía ecuatoriana que serviría a intereses extranjeros en la disolución del Estado.

En esa segunda etapa de negociaciones, tensa y desgastante para los dirigentes indios, la correlación de fuerzas, con el apoyo de los aparatos de Estado, favoreció al gobierno. Prevalecieron las promesas, las amenazas y, en opinión de Gonzalo Ortiz Secretario de la Presidencia, "La respuesta del gobierno a los 16 puntos desestabilizó la estrategia de la CONAIE y fue, en general, bien recibida por la opinión pública"<sup>35</sup>. En el mes de agosto y ante una demanda india, respecto a un Acuerdo sobre la Amazonia ecuatoriana, que planteaba, al parecer de Rodrigo Borja, la creación de un Estado dentro de otro Estado, se desató plenamente la ofensiva gubernamental contra la CONAIE.

Una de las principales caracterizaciones gubernamentales a tal Acuerdo fue la de que los indios promocionaban un "Estado paralelo" y que era evidente en el seno de la CONAIE una demanda "radical", la de la Organización de Pueblos Indígenas de Pastaza, OPIP, con planteamientos subversivos y "posiciones extremas con relación al suelo y al subsuelo de la Amazonía". Rodrigo Borja rechazó el Acuerdo indígena de la OPIP y habló de soberanía, de la defensa del Estado ecuatoriano ante un Acuerdo que pretende la "disolución de la nación". Simón Espinosa, teólogo simpatizante de la causa india, cayó en el señuelo del discurso oficial sobre la

<sup>31</sup> Murguía, Carlos, *Indios y Ecuatorianos*, 11.  
<sup>32</sup> *Indios y Ecuatorianos*, 11.  
<sup>33</sup> *Indios y Ecuatorianos*, 11.  
<sup>34</sup> *Indios y Ecuatorianos*, 11.  
<sup>35</sup> *Indios y Ecuatorianos*, 11.

creación de estados diferentes al ecuatoriano y respecto a las ideas exportadas, revelando que la pobreza de los indios no solamente es material sino en el terreno de las ideas: "El proyecto presentado por la OPIP nace de ciertas ideas que andan por Latinoamérica y, especialmente, por la región del Amazonas, y que no vienen de América sino de fuera, de grupos ecologistas"<sup>36</sup>

Otro pecado indígena fue el pretender *reventar* el animismo donde no existe, o sólo en casos aislados, dice Gonzalo Ortiz. Pretendiendo manipular al Estado ecuatoriano y pasarse de listos los indios se apropiaron de una "tradición no genuina" y dieron pie a que este funcionario sahiese a la defensa de las *auténticas* creencias indias:

"Este es un lenguaje inedito en el país (...) pues no ha subsistido una tradición animista en las comunidades indígenas. Esta religión, que atribuye una actividad voluntaria a los seres y fenómenos naturales, no resulta un argumento auténtico para buscar controlar la exploración petrolera (sic). Rescatarla de los textos de antropología para presentarla en una propuesta al Estado ecuatoriano, no significa respeto a las tradiciones indígenas, que nazca de un espíritu abierto, de un verdadero afán de rescate cultural, de continuidad de las tradiciones y creencias; al contrario, es patente que fue hecho solo por propósitos políticos"<sup>37</sup>

El expediente fue el mismo: ideas exportadas ahora de ecologistas que recorren el Amazonas. En este revanchismo estatal José Almeida se pregunta: "... el movimiento indígena, ¿había despertado sentimientos racistas largamente simulados en determinadas esferas de la sociedad ecuatoriana? o ¿las fuerzas del sistema habían detectado ya el potencial transformador de esta fuerza social emergente, y se disponía a disolverla de cualquier manera?"<sup>38</sup>

En una reciente investigación donde los indios expresan sus propias posiciones e intereses, recuperan voces y ya no son meras "cajas de resonancia"

<sup>36</sup>Simón Espinosa, "El papel de la Iglesia católica en el movimiento indígena", Indios *Ibidem*, pp. 117.

<sup>37</sup>Op. Cit., Gonzalo Ortiz, p. 144.



o intérpretes de investigadores, señalan al prejuicio racista como acuciante problema de la cultura indígena: "la discriminación de que son objeto por el hecho de portar valores culturales distintos y la necesidad de afirmarse en los mismos para afrontar dicho rechazo (...) los contextos más expresivos de la opresión y confrontación étnica experimentados, resultaron ser la hacienda, el mercado, la escuela, la iglesia, la administración pública y los programas de desarrollo (...) De los casos vivenciados, se podía entrever respuestas tanto de repliegue humillado como de rebeldía y rechazo, o canalización hacia el callado mejoramiento personal"<sup>39</sup>. La vestimenta, sombrero y poncho, el lenguaje, el tono de la piel, las costumbres han sido apreciados como elementos de definición étnica, pero también de confrontación con el "otro".

### **2.3 La insurrección zapatista del 94: el llamado de la selva indígena**

La infinita paciencia tuvo límites. Fueron múltiples y en variados tonos las Cartas, Documentos y Planes Pastorales en donde religiosos alertaron a gobierno y pueblo mexicanos sobre la bomba, colocado ya el detonador, que podría explotar en cualquier región del territorio mexicano. Las alarmas pastorales sobre altos grados de miseria, hambre y explotación entre poblaciones campesinas e indígenas emergieron como un torrente que desbordaba todo tipo de predicciones y develaba la aplicación de medidas reformistas tipo Solidaridad y Pronasol (programas de atención a la pobreza extrema) o el novísimo Procampo (apoyo a productores rurales). Programas que desviaron recursos, los aplicaron discrecionalmente -

---

<sup>39</sup> José Aguilar, op. cit., p. 177.

<sup>40</sup> José Aguilar, op. cit., [Intef. edades, etnia, et al.], [ed.], Ecuador-Ary-rola, 1996, p. 17.

ejemplo, en coyunturas electorales-, promesas de recursos económicos (Sedesol<sup>40</sup>). Un cúmulo de medidas irrelevantes frente a problema estructural.

Al lado de la miseria física se enseorea un clima de terror para indios que enfrentan a finqueros y sus guardias blancas, policía judicial y militares. Carceles y cuarteles modernizan el depauperado estado de Chiapas. Pero también hay respuestas. En la cabecera municipal de Ocosingo más de 4 mil campesinos indígenas marchan hacia el Palacio Municipal donde su presidente se da a la fuga apenas escucha voces indias, palabras de rebelión. La fecha es sintomática, 10 de abril de 1992. "Afuera los campesinos indígenas" de Ocosingo, Oxchuc, Huixtán, Chilón, Yajalón, Sabaniilla, Salto del Agua, Palenque, Altamirano, Margaritas, San Cristóbal, San Andrés, y Cancuc, bailan frente a una imagen gigantesca de Zapata pintada por uno de ellos, declaman poemas, cantan y dicen su palabra. Sólo ellos se escuchan. Los finqueros, comerciantes y judiciales se encierran en sus casas y comercios, la guarnición federal parece desierta. Los campesinos gritan que Zapata vive, la lucha sigue. Uno de ellos lee una carta dirigida a Carlos Salinas de Gortari donde lo acusan de haber acabado con los logros zapatistas en materia agraria, vender al país con el TLC y volver a México a los tiempos del porfiriismo.<sup>41</sup> A su vez el Plan Pastoral de la diócesis de Tapachula, Chiapas, señalaba en junio de 1992:

"En México persiste una dictadura de partido fomentada por la corrupción, la manipulación de organismos e instituciones gubernamentales como el Pronasol, por el abstencionismo y los acarreos políticos (...) el salario mínimo es insuficiente para satisfacer las necesidades básicas de los trabajadores, independientemente de que hay una gran escasez de empleo (...) el aumento de problemas como el

<sup>40</sup>Luis Hernández Navarro, "Los predulos del poder: los Estados y la política en Chiapas" *El Cotidiano*, México DF Mayo-junio de 1992, p. 10-11, p. 10.

<sup>41</sup> Dpto. de Prensa y Información, FOLM "Chiapas: el presidente de la república, una tormenta y una profecía" *LEIN, Documentes y Anuarios*, México, 1992, p. 101-102.

alcoholismo, drogadicción, prostitución, delincuencia y tráfico de niños muchas veces es producto de una situación económica precaria (...) las sectas siguen aumentando con todas sus consecuencias: desintegración familiar, división de la comunidad espiritual, fundamentalismo bíblico y falso temor a Dios"<sup>12</sup>.

En octubre del mismo año y ante el ascenso de la política represiva de Patrocinio González Garrido, gobernador de Chiapas, y la reforma al artículo 27, golpe de gracia a las aspiraciones campesinas por una mejor vida, cerca de diez mil indios en lo que se considera su primera aparición espectacular en un 12 de octubre de 1992 "en su mayoría armados simbólicamente de arcos y flechas, ocuparon pacíficamente la ciudad de San Cristóbal, en donde realizaron una marcha y un mitin, no sin antes derribar la estatua del conquistador y fundador de la antigua Ciudad Real, Diego de Mazariegos"<sup>13</sup> En diciembre del mismo año en que se celebra el quinto centenario de la conquista de América siete obispos veracruzanos denuncian:

"En México el ejercicio real de la democracia dista mucho del ideal, el creciente empobrecimiento del pueblo está llegando a extremos intolerables, la falta de trabajo y el desempleo es alarmante, y el Tratado de Libre Comercio, T.L.C., impedirá una organización social más justa y digna (...) Los derechos humanos se violan por la tortura, los asesinatos y las condiciones de extrema pobreza, merecen especial atención las violaciones de los derechos humanos de los niños, de la mujer y de los grupos más pobres de la sociedad: los campesinos y los indígenas"<sup>14</sup>

En esta etapa, el proyecto neoliberal se afianza mediante el desmantelamiento del aparato productivo nacional y una clase en el poder eufórica ante las negociaciones con el T.L.C. y con la mira de arribar al selecto grupo primermundista, las voces pastorales tuvieron cabida gracias a la publicitada imagen del Presidente

<sup>12</sup> "Eradicando las sectas en Chiapas" en *La Jornada*, 20 de junio de 1992.

<sup>13</sup> Arturo Escobar de León, Prólogo a *ELN* Op. Cit., p.11.

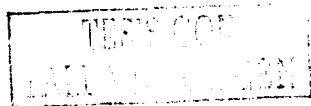
<sup>14</sup> "Mensaje de los obispos vicioreanos al "campo popular," *La Jornada*, 27 de diciembre de 1992.

Salinas como "modelo neoliberal" en el plano internacional y al clima de *tolerancia* que concedía a esa iglesia. En la última visita del Papa a México el obispo Samuel Ruiz García le entregó una Carta Pastoral en donde denuncia "la falta de credibilidad en los procesos electorales para la transición política de 1994, vicciados por el control que sobre ellos ejercen el Estado y su partido, pueden conducir a tensiones y enfrentamientos entre los actores políticos (...) el país vive una situación muy difícil en lo político, económico, social e ideológico"<sup>15</sup> Ante la denuncia de los obispos veracruzanos y del de Tapachula prevaleció la indiferencia. Sin embargo, la carta de Samuel Ruiz desató una violencia inusitada. El nuncio apostólico de México G. Prigione pidió su remoción inmediata de la Diócesis de San Cristóbal, y el líder del PRI chiapaneco, José Antonio Aguilar, calificó de "irrealista" el documento ya que "pareciera que el obispo se refiere a hechos que ocurren en otro país y no en México"<sup>16</sup>. La obcecada realidad, por desgracia, daría la razón a Samuel Ruiz y a religiosos mexicanos. Visionarios que leyeron señas e indicios de nuestra realidad y que habían experimentado las acumuladas tensiones del campo mexicano, específicamente del chiapaneco.

Son múltiples y diversas las explicaciones sobre el alzamiento de los mayas mexicanos; planteo varias que obtuvieron consenso entre los estudiosos del tema. Una primera indica que en el sureste de México ha existido una añeja tradición de rebeliones indígenas. Los mayas protagonizaron una férrea resistencia frente a los conquistadores y, más adelante, han resistido los embates de criollos y mestizos gracias a una infinita paciencia, a novedosas estrategias culturales de sobrevivencia.

<sup>15</sup> "Carta Pastoral" En: *Estgo*, 19 de octubre de 1994.

<sup>16</sup> "Nuncio ex obispo denuncia carta" En: *Estgo*, 19 de octubre de 1994.



González Casanova señala que en los años treinta se manifiesta ya la crisis de los latifundios cafetaleros<sup>17</sup> y que en los cincuenta, sobre todo en los setenta, los peones se convierten en trabajadores "libres" en un importante estado productor de energía eléctrica y petróleo, que los indios poco o nada consumirán. Una gran masa de indios se proletariza en obras de infraestructura y otra, choles y tzeltales, tojolabales y tzotziles, se encamina a lo más profundo de la selva.

La acción pastoral, con unos treinta años de presencia en Chiapas, difunde la promoción social, el desarrollo, la dignidad cultural, religiosa. A diferencia de anteriores militancias en que *línea* o enseñanza provienen del exterior aquí se quiebra tal práctica y los catequistas trastocan su papel tradicional y se funden con el pueblo, experiencia inédita no lograda por partidos políticos o instancias culturales. Los sacerdotes, párrocos y diáconos del obispado de San Cristóbal "prepararon en 2 mil 608 comunidades a más de 400 prediaconos y a 8 mil catequistas. 'Vivieron la caridad' como pobres y como indios..."<sup>18</sup>. La opción por los pobres se manifiesta en dos planos: un nuevo protestantismo penetra en la región y se difunde mediante sectas y denominaciones; y la satanización a la pastoral indígena a través de medios de comunicación, intelectuales y voceros gubernamentales, relacionándola con la insurrección<sup>19</sup>.

Una causa fundamental es en torno a la propiedad de la tierra. En los años setenta y ochenta se incrementa en forma paulatina y sin cesar, y con diversas coartadas el despojo de la tierra a las comunidades indígenas: se les *reubica* (ante la

<sup>17</sup> González Casanova, Emilio, "Crisis de la rebelión en Chiapas", Editorial Siglo Veintiuno, México, 1967, p. 106 (reimpresión de 1970).

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 106.

<sup>19</sup> Betrande, Beatriz, "El fin del estado de la rebelión en Chiapas", *Revista Mexicana de Sociología*, IANSA-México, IFE, Mayo-Junio de 1994, No. 57, p. 112.

construcción de presas), se les *traslada* (por la erupción del volcán Chichonal), se les *convence* de emigrar a otras tierras (el monopolio maderero, por ejemplo, se apropia de 614 mil 321 hectáreas de la Lacandona<sup>50</sup>). Ante el robo, la depredación y la expulsión de sus tierras comienza una lucha en diversos frentes por recuperarlas: la marcha india Xi'Nich (hormiga) recorre a pie mil 106 kilómetros a la ciudad de México y otros mil 106 a Chiapas con las manos vacías. Otras marchas son a Tuxtla Gutiérrez con demandas que se enredan en laberintos burocráticos y, ante la sordez y ceguera gubernamentales, se incrementan las invasiones a latifundios. Ejército, guardias blancas, policía estatal y federal responden con baños de sangre a las demandas indias. Falta la puntilla neoliberal, previo acuerdo con el FMI y una exigencia del TLC: destrabar legalmente, mediante la reforma del artículo 27 constitucional, los obstáculos a la privatización de tierras ejidales y comunales y la legalización de latifundios. El 7 de noviembre de 1991 el señor Presidente en turno, con el aval de PRI y PAN, decreta el fin del reparto agrario.

Diversos analistas han señalado la politización de los pueblos indios en un ámbito de corrupción y paternalismo de partidos políticos tradicionales y la presencia de activistas del 68 mexicano que, ante la represión del gobierno, se integran al sistema o se vinculan a las luchas populares y a las guerrillas en Sonora, Chihuahua, Guerrero. Hoy sabemos de un contingente que en 1976 se internó en la selva chiapaneca<sup>51</sup>. Estas causas apenas explican un fenómeno de enorme complejidad en donde los indios tienen la última palabra.

Hasta el 31 de diciembre de 1993 México transita por sendas de progreso y paz y en el arrebato que provoca a su clase gobernante la firma del TLC con los

<sup>50</sup> *Encuentro de la memoria*, p. 103 y 104.

<sup>51</sup> *Idem*, p. 104.



EU y Canadá. La apuesta ideológica de esta clase y su proyecto político a escala nacional, y planetaria, estaba en marcha, *el de la homogeneización por imitación y recuperación* con las potencias industriales. El grito "¡Ya basta!" de Choles y Tzotziles, de Tojolabales y Tzeltales el 1o. de enero retumbó en Palacio Nacional e interrumpió el doble brindis presidencial: la firma del Tratado y la entrada de México al añorado primer mundo. Terminaba el mito de la paz social. La presencia india en la vida nacional trastocó nuestra *normalidad* y convocó a la temporalidad revolucionaria de los años que parecen días. Sus formas culturales y tradiciones, irrumpieron en una por demás programada cotidianidad. Los uniformes militares, armas de bajo y alto poder y hasta fusiles de madera, rostros cubiertos con paliacates o pasamontañas nos hablaron de una concepción del mundo y de relaciones humanas que habían permanecido en el olvido, en las entrañas de la selva. Una visión del universo distinta a la predicada por la clase en el poder evidenció la *construcción* silenciosa en estas comunidades de un *segundo mundo*, una *segunda vida* al margen de la moral imperante<sup>27</sup>: presencia de una memoria histórica dual que no olvidó las ofensas y agravios y que, a la vez, proyectó la reversibilidad de la agonía presente.

En ámbito por demás irracional, los virreyes chiapanecos consagran la desigualdad imperante y el supremo gobierno succiona petróleo y energía, sangre y lágrimas; los indios proyectan, en el tiempo y en el espacio, una vida distinta con relaciones más cercanas a la armonía con su medio: la alienación *desaparece* provisionalmente. La vida en este mundo *al revés* les anima a enarbolar novedosas demandas, meras excentricidades en plena posmodernidad: dignidad y libertad, esperanza y democracia.

<sup>27</sup> Véase, Méndez, *Los indios de Chiapas* y *Los indios de Chiapas* en la Etnia Mexicana y Global, vol. 1, México, Academia Chiapaneca de Investigación, 1993, p. 103.

La irrupción *subterránea* del Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, provoca gran conmoción en un pueblo merme y a la defensiva. Después del fracaso socialista en Europa del Este y del *ascenso* del capitalismo realmente existente la esperanza de los pueblos por una vida digna fue sepultada. Esquelas y oraciones al canto por el cadáver del marxismo-leninismo eran el **leit motiv** de enterradores tipo Francis Fukuyama. *Empujada* la contradicción capitalismo/socialismo, una correlación de fuerzas en nivel internacional adversa a nuestros pueblos -que paralizó a una izquierda ortodoxa pero no a los zapatistas que ironizaron: "No hay para qué luchar. El socialismo ha muerto. Viva el conformismo y la reforma y la modernidad y el capitalismo y los crueles etcéteras (...) para qué luchar. La correlación de fuerzas es desfavorable. No es tiempo (...) Que haya sensatez"<sup>33</sup> - y, contra toda *lógica* capitalista, irrumpe en México el zapatismo chiapaneco con fuego de fusiles y palabras de rebeldía: "... esta voz de rebeldías se escucha solo cuando estremece el mundillo de terratenientes y comerciantes. **Entonces si el fantasma** de la barbarie indígena retumba en los muros de los palacios gobernantes y pasa todo con ayuda de plomo ardiente, el encierro, el engaño y la amenaza"<sup>34</sup>. En estas circunstancias se hace política simultánea en dos frentes: organización militar y "palabras de todas clases". A una práctica política de las izquierdas, confundidas unas, traumadas otras, varias embareadas en la nave electoral, y el Estado mexicano en una profunda crisis, el EZLN es un viento renovado que purifica el viciado ámbito nacional: no se atribuye el derecho de ser vanguardia revolucionaria, no plantea la vía armada como la *única solución* al drama mexicano, sus palabras no son del gusto de la izquierda ortodoxa ni de las

<sup>33</sup> EZLN, "El departamento de propaganda y preparación", "El zapato negro", 1994, p. 10. Vientos, "Una izquierda y una rebeldía" en Fortín, "El viento que levanta", pp. 10-11. Véase también "Mensaje", p. 20-21, p. 22.

<sup>34</sup> Ibid., p. 4.







Sábado, 1 de enero de 1994. Indígenas armados, agrupados en el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, EZLN, toman simultáneamente las ciudades chiapanecas de San Cristóbal, Ocosingo, Altamirano y Las Margaritas. Los zapatistas tapizan estas ciudades con la Declaración de la Selva Lacandona en la que declaran la guerra al Ejército Mexicano, EM, y al presidente Carlos Salinas, y se acogen a las leyes de la guerra de la Convención de Ginebra. El gobierno estatal afirma que los "alzados" no son más de doscientos individuos "monolingües", los vincula con otros grupos "subversivos" y señala, "algunos de los sacerdotes católicos de la Teología de la Liberación y sus diáconos se han vinculado a estos grupos". La visible presencia de un líder que habla con los periodistas en castellano e inglés, el comandante Marcos, induce a medios nacionales a hablar de "manipulación externa a indios". El archivo administrativo de San Cristóbal, símbolo del poder estatal, vuela por las calles. "No hay guerrilla. Firmado Godínez Bravo", señala una pinta en San Cristóbal.

Domingo 2. Se reportan combates en el centro de Ocosingo y en torno del cuartel de Rancho Nuevo, fortaleza militar, a 12 km. de San Cristóbal. Las noticias oficiales señalan decenas de muertos y heridos del grupo "rebelde". Antes de abandonar San Cristóbal, los indígenas zapatistas liberan a 197 reos y los invitan a sumarse a su causa. Los zapatistas secuestran a cinco ganaderos y a Absalón Castellanos, exgobernador de Chiapas. Fotos de la guerrilla, que circulan en nivel nacional e internacional, muestran a indígenas, hombres y mujeres, con pasamontañas y paliacates que cubren parte del rostro, portan uniforme café y cargan enormes mochilas. Igualmente llevan metralletas, carabinas 30-30 y hasta fusiles de "escenografía".

Lunes 3. Se intensifican los combates en Rancho Nuevo. Sedena reporta ocho soldados y 51 "rebeldes" muertos. El presidente Carlos Salinas afirma "que no hay ni lugar ni tiempo para la divergencia que no se resuelva dentro de la ley". Gobernación, a través de Socorro Díaz, señala que en el EZLN existe una "mezcla de intereses nacionales con extranjeros y que muestra afinidades con otras facciones violentas que operan en Centroamérica". Se reitera que algunos indígenas han sido manipulados. Cae la Bolsa Mexicana de Valores 3.86 por ciento. Desde Washington envían a cinco personas para "evaluar" la situación de Chiapas. Dos obispos de Chiapas, Felipe Arriaga Franco y Felipe Arizmendi Esquivel lamentan que los "líderes del EZLN" estén usándola a los indígenas como carne de cañón, pues tradicionalmente han sido pueblos pacíficos. Es incomprensible que los han alzado. Pero los indígenas están poniendo los muertos y los líderes se están resguardando en ellos, para llevar a cabo sus motivaciones personales e ideológicas". Ser pueblo y conocer la tierra son nuestras armas, declara el comandante Marcos.

Martes 4. Inician los bombardeos del EM en la zona sur de San Cristóbal: aviones y helicópteros atacan indiscriminadamente posiciones del EZLN. Mientras SEDENA habla de 93 muertos fuentes eclesásticas reportan más de 400. El EM recupera la plaza de Ocosingo donde un corresponsal de Reuter cuenta 22 cadáveres y varios con tiro de gracia. Encuentran a un moribundo que defendió su posición con un rifle de utilería. Se inicia el éxodo de civiles que huyen de las zonas de combate. Gobernación difunde un nuevo comunicado: "Es claro que la conducción de este grupo de transgresores de la ley está en manos de profesionales de la violencia". El EZLN abandona Altamirano y deja semiderruido a golpes de marro el palacio municipal. El Nobel mexicano, Octavio Paz, escribió: "(los guerrilleros...) a juzgar por sus declaraciones y por

su retórica, parecen relativamente claros: retazos de las ideas del maoísmo, de la Teología de la Liberación, de Sendero Luminoso... En suma, restos del gran naufragio de las ideologías revolucionarias del siglo XX... la sublevación es irreal y está condenada a fracasar". En el vuelo 261 de Mexicana con destino a Tuxtla un grupo de periodistas platicó con un medico militar, portando varios mapas de la topografía chiapaneca y una raqueta. Señaló el militar: "En Chiapas no pasa nada... Es mas el escándalo que ustedes han hecho que la fuerza de los indios... ¿Usted cree que los rebeldes van a aguantar 40 helicópteros, 200 tanques que ya están en la zona y a una tropa de miles de soldados...? Va a ser muy divertido, no se preocupe; en muy poco tiempo los vamos a exterminar..."

Miércoles 5. Se intensifican los bombardeos en los Altos de Chiapas. Un grupo de periodistas de diversos medios es ametrallado por aviones del EM. Las noticias del levantamiento indígena ocupan las primeras planas de diarios internacionales. Estos medios critican el "monetarismo salvaje" del Estado salinista. Poblaciones enteras se desplazan por los montes en busca de refugio; rehuyen las carreteras ante los multiples retenes del EM. Después del asalto del EM al mercado de Ocosingo, permanecen varios cadáveres de indígenas rebeldes ahí y en calles aledañas. El gobierno mexicano señala cuatro condiciones al EZLN para dialogar: cese de hostilidades, deposición y entrega de las armas, devolución de rehenes y secuestrados e identificación de dirigentes. Gobernación, Sedena y PGR rechazan que el EZLN sea un levantamiento indígena, dicen que es una acción de "profesionales expertos en conducir actos de violencia y terrorismo, de origen nacional y extranjero..."

Jueves 6. El EM bloquea todas las carreteras que cruzan el área de conflicto y no permite el paso de periodistas. Durante el primer ataque a la 31 Zona Militar el EZLN logró entrar y llevarse granadas de mano y 180 metralletas.

En un mensaje, Salinas dice: "Para aquellos en condiciones de pobreza que han participado con engaño, presiones o aun desesperación, y que depongan su conducta violenta e ilegal, buscaremos un trato benigno y, aun, consideraremos el perdón". Tiene el EZLN "claro perfil de ejército revolucionario en forma", afirman siete ex-guerrilleros mexicanos. Human Rights Watch-Américas envía una carta al presidente Salinas en la que cita casos específicos de asesinatos fuera de combate, tiros de gracia y ataques aéreos indiscriminados. Carlos Fuentes escribe en el NYT: "Hay una guerra en Chiapas. Todo el país reprueba el uso de la violencia. En primer lugar, la de los guerrilleros. Su desesperación es comprensible; sus métodos, no".

Viernes 7. El EM inicia operaciones rastrollo en las sierras de Chiapas y realiza intensos bombardeos en Tenejapa y en el cerro de Zontehuitz. Cerca del poblado de Tcatepec, 400 zapatistas abren fuego contra cinco aeronaves del EM dañándolas. En otro comunicado de la SG se describen los campos de entrenamiento, la estructura de mando, el arsenal y los medios de comunicación con que cuenta el EZLN. "Este ha sido apoyado, dice la SG, por algunos ideólogos y religiosos de distintas denominaciones". Los militares estiman que el conflicto chiapaneco podría durar seis meses. Unos diez mil miembros del MPI realizan una marcha al zócalo donde exigen la renuncia del S. de G. y el reconocimiento del EZLN como fuerza beligerante. Apoyan su pliego de demandas.

Sábado 8. El ejército aguarda un ataque de los zapatistas a 10 km. de Tuxtla Gutiérrez. Se atrincheran efectivos militares en el puente Grijalva. Los refugiados chiapanecos desbordan la capacidad de albergue en Palenque, San Cristóbal, Tuxtla Gutiérrez y Comitán; en esta última ciudad comienza un racionamiento de agua y víveres. Protesta la CIOAC ante Derechos Humanos por



la arbitraria detención y tortura de sus integrantes, y denuncia que otros 16 indios tojolabales y tzotziles fueron torturados en las instalaciones de la policía judicial de Tuxtla Gutiérrez. Advierte C. Cárdenas de una posible militarización del país. La Caravana por la Paz y los Derechos Humanos convocada por la COMPAZ recorre la zona bombardeada del sur de San Cristóbal.

Domingo 9. La PGR pega miles de carteles en las ciudades chiapanecas exhortando a la población para que anónimamente proporcione información de utilidad para "la pronta solución del conflicto". El bloqueo carretero impuesto por el EM crea problemas de desabasto e incomunicación. La Sedena calcula en 5 mil los miembros del EZLN. Mientras el EZLN por octavo día consecutivo ataca el cuartel de Rancho Nuevo, el ejército bombardea poblaciones de la Selva Lacandona. Samuel Ruiz denuncia el bloqueo del ejército a la prensa. Impiden el paso de una caravana pacifista a la zona de combate. Madrazo acusa a ONG's de "politizar" los derechos humanos. Mexicanos en Nueva York piden el cese al fuego en Chiapas. Mitin en Madrid a favor de la paz.

Lunes 10. Crisis en el gobierno: es destituido Patrocinio González Garrido y los sustituye en Gobernación Jorge Carpizo que declara ser hombre sin partido. Manuel Camacho Solís es nombrado Comisionado para la Paz y la Reconciliación en Chiapas. "No soy partidario del diálogo, sino del exterminio del Ejército Zapatista" afirmó el eterno líder Fidel Velázquez. La Bolsa Mexicana de Valores registró una caída de 6.32, la más grande desde octubre de 1989. Opinan Coparmex y Concanaco que una prolongación del conflicto armado podría provocar alarma y nerviosismo entre la comunidad de inversionistas nacionales y extranjeros. El periódico chiapaneco El tiempo da a conocer un comunicado del EZLN con cinco condiciones para iniciar el diálogo con el gobierno: 1) Reconocimiento al EZLN como fuerza beligerante; 2) Cese al fuego

en ambas partes: 3) Retiro de las tropas federales de todas las comunidades y respeto a los derechos humanos; 4) Cese al bombardeo indiscriminado a poblaciones rurales y 5) Formación de una Comisión Nacional de Intermediación. Amnistía Internacional investigará posibles violaciones de los derechos humanos de los pueblos indígenas. Intelectuales y artistas españoles exigen a Salinas que respete los derechos humanos de los indígenas.

Martes 11. Washington complacido por los cambios en el gabinete mexicano y confía en que Salinas supere la crisis. A su vez, el Mercado de Valores reacciono favorablemente a estos cambios: la BMV revertio su tendencia negativa: ganó 3.88 por ciento. "No es la posición del gobierno pero para mi es un hecho que el EZLN existe", afirma Camacho Solís. Unos 230 dirigentes indígenas y campesinos plantean algunas de sus demandas ante la Comisión Especial, en Palenque. Participan organizaciones como XI' Nich', la ARIC Unión de Uniones, la CIOAC, la Unión de Ejidos Emiliano Zapata, entre otras. Enorme controversia en Suiza por la utilización de aviones *Pilatus* (PC-7) en bombardeos contra los indios insurgentes. La guerra en Chiapas todavía es noticia en Europa y en E.U. Después de la exuberante racha informativa, los medios internacionales recurren ahora a fotografías y testimonios. Newsweek reprodujo una fotografía del cadáver de un guerrillero en un charco de sangre y, a su lado, su arma: una *bayoneta* de madera.

Miércoles 12. "¡Alto a la masacre!", "¡Justicia!" y "¡Paz!" demandan varias decenas de miles de personas reunidas en el Zócalo capitalino y, a la vez, repudian la intervención militar, la actitud del Presidente Salinas y la política económica neoliberal. Ordena Salinas el cese al fuego unilateral en "un mensaje firme de reconciliación y paz". Ofrece el Presidente perdón a quienes acepten la paz y la legalidad y mayores recursos económicos para las comunidades



indígenas. Reportajes y fotografías de desplazados de sus comunidades ocupan las páginas de diarios nacionales e internacionales. Sobresale la foto de una niña refugiada en la finca La Floresta, camino a Guadalupe Tepeyac, recargada en una tela de alambre: porta falda una camisa y un suetercito deshilachado que poco le cubre; mientras mano y pie izquierdos descansan en la tela de alambre, el meñique de la mano derecha permanece en labios entrecerrados y una mirada apacible se posa en la lente del fotógrafo.

#### 2.4 Dos movimientos, dos tiempos, una perspectiva

La presencia india ecuatoriana y zapatista revaloriza las antiguas teorías de una izquierda ortodoxa que les niega potencial revolucionario o que éste surgirá si la clase obrera, trabajadores industriales, los más disciplinados u organizados en sindicatos, lograba incendiar a esa *clase campesina*. Razones había suficientes para negar esa herencia, la principal: su carácter pequeño burgués por su condición de *propietarios* de parcela o huasipungo. El pecado original, no ser proletarios les descalificó como vanguardia<sup>60</sup>; sus motines, revueltas o asonadas, aisladas y siempre cargadas de motivaciones *subjetivas*, les restaba seriedad a la hora de contemplarlos como revolucionarios. A diferencia de esta corriente, la de mayor consenso, ya desde los años treinta grupos anarquistas valoran el enorme papel de los indios y su contribución a los cambios revolucionarios<sup>61</sup>.

<sup>60</sup>Walter D. Mignolo, *La invención del sujeto: Etnicidad, raza y cultura*, México: EUNED, 1994, p. 109.

<sup>61</sup>M. Vico, *Historia de la cultura indígena en los Andes*, Lima: Universidad Peruana del Norte, 1997, p. 103. “El movimiento indígena en América Latina es el más reciente y el más vigoroso de los movimientos sociales de la América Latina independiente. La afirmación de los indios en el mundo latinoamericano es una revolución social, política y cultural que ha transformado profundamente la estructura social, política y cultural de la América Latina independiente. La cultura indígena ha sido el motor de la transformación social, política y cultural de la América Latina independiente. La cultura indígena ha sido el motor de la transformación social, política y cultural de la América Latina independiente. La cultura indígena ha sido el motor de la transformación social, política y cultural de la América Latina independiente.”

Son múltiples y variadas las similitudes entre uno y otro movimientos, pocas y de matiz las diferencias. El zapatismo requirió de la rebelión violenta en enero de 1994, agotadas las vías legales, ante la firma del TLC que introducía a México, por decreto, al grupo de naciones primermundistas; el levantamiento ecuatoriano utilizó como símbolo la milenaria festividad solar del Inti raymi en junio de 1990 donde vincula la resistencia pacífica con movilizaciones que paralizaron gran parte del territorio ecuatoriano. Se pactan tregua y paz y ambos movimientos inician negociaciones con sus respectivos gobiernos: desgastante etapa con vaivenes sociales que prestigian o desprestigian a estos procesos. A la fecha, el movimiento indio de Ecuador ha logrado avances portentosos respecto a tierra y territorialidad y mantiene un enorme prestigio político después de las elecciones presidenciales de 1996. El zapatismo, a pesar de la guerra de baja intensidad instrumentada por el Estado mexicano, ha impulsado una serie de iniciativas con la sociedad civil y ha crecido su potencial político nacional e internacional.

Los dos movimientos destrozán falacias sobre su milenaria pasividad, sus razones utópicas y mitos ancestrales, o sus previsibles rebeliones, sin un programa definido, sólo peticiones o demandas aisladas, y sin un proyecto político indio. Todo ese andamiaje utilizado por ideólogos de clases dominantes cae cuando los indios instrumentan proyecto y Programa. Veamos, como ejemplo, las demandas de la CONAIE en tres rubros: 1) Defensa de la tierra y recuperación territorial: entrega de tierras y legalización de territorios de las nacionalidades; rechazo al predial, condonación de créditos agrícolas vencidos, precios agrícolas de garantía, acceso y control ecológico del agua. 2) Autonomía: declaración de Ecuador como Estado plurinacional; fondos presupuestarios para las nacionalidades indígenas, y 3) Especificidad étnica y cultural: control, protección y desarrollo de sitios



Revolucionaria de Mujeres, Ley de Reforma Urbana, Ley de Trabajo, Ley de Seguridad Social y Ley de Justicia. Al lado de este documento fundante, El Despertador Mexicano, irán apareciendo en coyunturas onomásticas, caras al pueblo y al poder, las célebres Declaraciones de la Selva Lacandona. La Primera, enero de 1994, convoca a la restauración de la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador, Carlos Salinas. En su Programa plantea las once demandas ya citadas, trabajo, tierra, techo, alimentación, salud etcétera. La Segunda, el 10 de junio de 1994, convoca a un "Diálogo Nacional por la Democracia, la Libertad y la Justicia para todos los mexicanos mediante la realización de una Convención Democrática Nacional, soberana y revolucionaria" y reitera en su Programa las once demandas. La Tercera Declaración de la Selva Lacandona, 10. de enero de 1995, convoca a la formación de un Movimiento de Liberación Nacional. Entre sus objetivos plantea la instauración de un Gobierno de Transición, un Nuevo constituyente, una nueva Carta Magna, y la destrucción del sistema de partido de Estado, en su Programa señala el reconocimiento de las particularidades de los grupos indígenas, su autonomía y su ciudadanía, además de reorientar la economía nacional favoreciendo a los más desposeídos. En al Cuarta, 10. de enero de 1996, convoca a participar en una nueva fuerza política nacional, el EZLN<sup>65</sup>.

Frente al proyecto neoliberal que impulsa el individualismo, la ley de los audaces y emprendedores, los indios oponen la defensa de su espacio colectivo y comunal, sus prácticas ancestrales y modernas. Una intelectualidad india se desplaza a lo ancho y largo de sus territorios. Han estudiado en universidades latinoamericanas y han regresado a su lugar de origen. La vanguardia étnica

<sup>65</sup> Vid Luis Méndez, *Ob. Cit.*



ecuatoriana hoy se prueba y adiestra en aparatos estatales como diputados, alcaldes, regidores, concejales. Se han formado y avanzan en los poderes locales con cuadros medios muy jóvenes. Los zapatistas, al contrario, les es ajena toda idea respecto a la toma del poder, local o nacional.

El alzamiento de los indios, a decir de García de León<sup>14</sup>, invocó en los analistas los múltiples "nunca antes", como el inicio de achaques en la edad madura: nunca antes un movimiento de este tipo había producido tanta polémica y, por lo mismo, miles y miles de escritos y multivarias alternativas para toda la nación; nunca se había manifestado el consenso de tantas comunidades, nunca se habían atrevido a un desafío frontal con los Estados nacionales; nunca habían alcanzado tales niveles de organización; nunca antes habían armado una propuesta de reordenamiento nacional. ¿alguna vez los indios amazónicos y los serranos se habían sentado en el palacio de Carondelet con el ministro de gobierno, los secretarios de Estado, con directores y gerentes estatales ecuatorianos? En su condición de ¿ciudadanos? de cuarta o quinta categoría los indios impulsaban un nuevo agente social, el ciudadano étnico.

Al lado de la perplejidad ante la organización mostrada por los alzamientos indígenas, en una segunda etapa se desarrolló en la clase dominante el fenómeno de la incredulidad: alzados que enarbolan un *musitado* y novedoso proyecto de nación, un reordenamiento del caos, la irracionalidad y la incertidumbre del sistema imperante. Sí, los indios impulsan lineamientos programáticos atentatorios hacia derechos patrimoniales de herederos y dueños del gran capital. La introducción de conceptos como autonomía, nacionalidad o territorialidad en boca de las diversas

<sup>14</sup> Antonio García de León, "El indio" (1979), p. 141.

etnias provocará alarma entre las clases dominantes. Atrás quedaba el listado peticionista de luchas indígenas, hasta esa etapa, adormecidas por la acción asistencial o represiva del Estado. José Almeida<sup>67</sup> señala tres lineamientos programáticos del movimiento indio ecuatoriano: a) Propiciar un modelo alternativo de desarrollo basado en prácticas autogestionarias que recupere tecnologías tradicionales e incida en objetivos nacionales y la preservación de la naturaleza; b) Alcanzar un régimen político sustentado en las tradiciones organizativas populares mediante el consenso de la base y la apertura a iniciativas que recojan las propuestas gestadas desde grupos primordiales; c) Obtener un régimen de respeto a la pluralidad socio-cultural y a la libre expresión del diferente, que garantice constitucionalmente los derechos de los pueblos oprimidos y explotados.

La experiencia del movimiento indígena de 1990 confirma la sabia aplicación de Estrategia y táctica indias en una coyuntura específica que revierte una correlación de fuerzas siempre adversa: lo que no se logró en la movilización general de 1990 y en diálogo por demás desgastante en otra etapa y mediante movilizaciones locales la OPIP, por ejemplo, obtiene la legalización de tierras en posesión indígena en abril de 1992<sup>68</sup>. Los indígenas marcan y definen sus propios tiempos. La tradicional espera en antesalas y cabildeos burocráticos que *solucionaban* demandas indias se ha revertido con indios que toman iniciativas propias y rechazan dádivas estatales.

En el caso mexicano, después de las movilizaciones indígenas de 1992 y el

<sup>67</sup> José Almeida, "El levantamiento indígena como momento constituyente vital" *Visión Étnica en el Ecuador*, Quito Ecuador, Cedimo-Alyp, 1994, p. 12.

<sup>68</sup> *Op. cit.*, p. 10.



alzamiento zapatista en 1994, se ha profundizado como nunca antes la discusión política sobre el concepto de Autonomía. En el pueblo Mixe, Oaxaca, se habla de autonomía como la forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación y sus alcances. En lengua mixe no existe una palabra específica que traduzca autonomía sin embargo se practica en la cotidianidad una **autonomía comunitaria** que en este idioma se designa como "la capacidad que tenemos de 'darnos nuestras normas' y de 'ejercer nuestra autoridad'"<sup>69</sup>. Con todas las restricciones y limitantes de esta fase, los mixes exigen que lo que se da de hecho sea reconocido de derecho, con la articulación de formas jurídicas que amplíen en toda su dimensión concepto y práctica. Así lo dicen los mixes: "La autonomía es la forma de ejercicio colectivo de la libre determinación que los pueblos indígenas de México estamos reivindicando desde hace años. No deseamos una separación respecto del Estado mexicano, sino que únicamente estamos demandando mayores espacios de libertad para poseer, controlar y gestionar nuestros territorios, para normar nuestra vida política, económica, social y cultural, así como para intervenir en las decisiones nacionales que nos afectan"<sup>70</sup>. Actualmente el debate sobre autonomía está enfrascado en la armazón de realidades legales, institucionales y prácticas, en un entramado jurídico-político.

En el Dialogo efectuado entre el EZLN y el Gobierno Federal en San Andrés Sacamanch'en Chiapas en la "Mesa de Derechos y Cultura indígena" hubo avances substanciales. En un ambiente la mayor de las veces tenso bajo severas amenazas de lanzar policía y ejército contra los zapatistas en caso de rompimiento de pláticas y

<sup>69</sup> Servicios del Estado Mixe A.C. "Elementos Indígenas y Autonomía" en: *Diálogo* 1994, México, UNAM, 1994, 146, p. 147.

<sup>70</sup> Idem, "El autogobierno y la Norma Comunitaria de ejercicio de la libre determinación" en: *Diálogo*, México, IF, Julio de 1996, No. 11, p. 100.

bajo un cerco militar agobiante en la selva Lacandona se avanza, la mayor de las veces, en terreno minado. En ese ámbito los indígenas definen Autonomía:

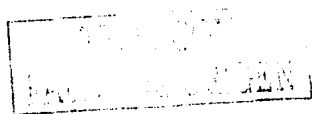
"La autonomía es la expresión concreta del ejercicio del derecho a la libre determinación, expresada como un marco que se conforma como parte del Estado Nacional. Los pueblos indígenas podrán en consecuencia, decidir su forma de gobierno interna y sus maneras de organizarse política, social, económica y culturalmente. Dentro del nuevo marco constitucional de autonomía se respetará el ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas en cada uno de los ámbitos y niveles en que la hagan valer, pudiendo abarcar uno o más pueblos (...) El ejercicio de la autonomía de los pueblos indígenas contribuirá a la unidad y democratización de la vida nacional y fortalecerá la soberanía del país"<sup>11</sup>

En el caso ecuatoriano son clave las luchas por la tierra y la territorialidad. En un proceso que les lleva decenios y al través de la organización y solidaridad étnicas empiezan a recuperar tierras y ampliar sus espacios territoriales. Por ejemplo, en 1992 comunidades indígenas en el Oriente ecuatoriano obtienen sus escrituras; al través de la mediación eclesiástica, caso Mercedes-Cadena, Guamote, provincia de Chimborazo, se reintegran tierras a los indios con la condición de no parcelar y sí comunalizar estos espacios. Hoy, en una revaloración de los municipios y de los poderes locales, se contempla la posibilidad de la administración de sus territorios en forma autónoma, sus recursos naturales y, por qué no, de la puesta en marcha de un estatuto étnico territorial<sup>12</sup>. O sin la necesidad de Estatutos, por el momento, si con un hábil manejo de táctica y estrategia indígenas donde "con sus propias ideas y sus propias leyes van dominando ese ambiente, ese espacio, a pesar de que sus leyes o estatutos no sean los del Estado"<sup>13</sup>.

<sup>11</sup> "Los primeros Acuerdos de Pazandía en" *DezArca*, (México), 1993, pp. 111-112. Véase también el artículo de 1996, No. 194-196, Julio G. Gervasio, "Triunfo indígena en el sur: los pueblos de la zona Lacandona, Cultura Indígena" *En: Etnología*, México, 1996, Mayo, pp. 106-110.

<sup>12</sup> Roberto Castañeda, *Comunidad y territorialidad*, Quito, Ecuador, Abya-Yala, 1997, p. 107.

<sup>13</sup> Julio Gervasio, *Estadística del autor*, no publicada, Esmeraldas, Ecuador, 1996.



Avances ecuatorianos que marcan una clara diferencia, por el momento, con el movimiento indio mexicano enredado en trabas burocráticas legaloides y *omisiones notables* de los zapatistas como la lucha por la territorialidad indígena que hubiese desatado aún más la furia de la clase dominante.

Los movimientos indígenas, ecuatoriano y zapatista, exacerbaban los ánimos racistas, latentes en el clima aparente de conciliación y paz. Expresiones racistas perviven en nuestros días, lastres de ese pasado colonial y neocolonial. En Ecuador, el uso de nombres vinculados al pasado indígena, sombrero, poncho y wipala, junto a lengua vernácula, son percibidas como expresiones anacrónicas y no como manifestación de vitalidad popular. En México, por ejemplo, en el discurso populista-nacionalista de los años treinta, pero fijo el estereotipo, se rinde tributo a personalidades criollas vinculadas a patrones y hacendados, como el charro y la china poblana, imagen de lo mexicano. Los diccionarios, la televisión, el radio, el cine idealizan o degradan la imagen del indio.

Defensa de cultura, raíces y tradiciones son una constante, junto con la idea del pluralismo y diversidad cultural. En respuesta al fomento del individualismo y a la ley de la selva neoliberal, se instrumenta la defensa de la tierra ancestral y la reivindicación del colectivismo o comunitarismo indio. Los actores de ambos movimientos se expresan de forma multilingüe y, con ello, confrontan una sociedad mestiza, en su gran mayoría monolingüe. En las bases de apoyo zapatistas y en las nacionalidades indias ecuatorianas predomina la oralidad frente a una tradición letrada, pero existe una incipiente formación de cuadros, una intelectualidad indígena, que propicia el manejo de ambas lenguas, en forma oral como escrita, y el fomento de sociedades bilingües. Por lo mismo, recuperación de su historia mediante la persistencia de lenguas y expresiones

literarias: cuento, poesía, canto. Los indios revaloran conocimientos populares como la medicina tradicional y su vínculo con la convencional

En los dos movimientos, la iglesia de los pobres o la teología de la liberación desempeñó un preponderante papel. En Ecuador, las iglesias católica y protestante realizaron una peculiar interpretación del evangelio, con especial énfasis en la valoración de la dignidad; el sacerdote católico Monseñor Leónidas Proaño y Víctor Corral, en Chimborazo, impulsan reivindicaciones étnicas e iglesia indianizada. En México, el obispo Samuel Ruiz proyecta la teología pastoral con los indios y forma miles de catequistas que llevan a la selva promoción social, desarrollo y dignidad cultural.

El alzamiento indio de Ecuador plantea toda una carga simbólica al utilizar la festividad solar del Inti Raymi, junio de 1990, mientras que la rebelión zapatista aprovecha la supuesta entrada de México al primer mundo, vía la firma del TLC. El Ya Basta zapatista dota de símbolos a esta fecha. La wipala, bandera india con el arco iris, es una constante en las movilizaciones indias ecuatorianas. Paliacates y pasamontañas en zapatistas develan la carga simbólica de los hombres sin rostro, los indios.

Dice González Casanova que la formación de conceptos por los pueblos indios obligó al cambio de lo interno y lo externo, de lo indio y lo nacional, en un proceso sumamente doloroso. "El nivel conceptual que han alcanzado en algunas regiones de América Latina, como Ecuador y México, pasó por innumerables obstáculos, tabúes y recriminaciones que -combinados con una violencia física racista y cosificadora- vienen de las ideologías dominantes, a menudo internalizados por ellos, y a las que tuvieron que desmenuzar o desestructurar, para alcanzar algo de su verdadero sentido de ocultamiento y racionalización de las injusticias y el

autoritarismo reinantes"<sup>74</sup>

Un aporte fundamental de las etnias ecuatoriana y mexicana atenta contra las formas democráticas burguesas. Los mayas mexicanos predicán en su cotidianidad el mandar obedeciendo y el no mandar mandando. Las decisiones no dependen del iluminado dirigente sino del que "tiene el juicio para intuir el sentir de todos y cada uno de los integrantes de la comunidad"<sup>75</sup> Estamos pues ante la Comunidad del consenso, expresión de la intersubjetividad en un contexto político-social donde la participación de todos se ha interiorizado ya que "A solas nadie puede hacer nada. Todos necesitan de todos para lograr el consenso comunitario. Por ello, para todos y cada uno hay Interdependencia en lugar de Dependencia y Sumisión"<sup>76</sup> En estas consultas ecuatorianas y mexicanas que exasperan a negociantes estatales impregnados de la filosofía *Time is money* se ha logrado imponer el tiempo lento de consultas y asambleas comunales. La democracia burguesa en su fase neoliberal acelera, por ejemplo, el transporte de remesas bursátiles que acorten el tiempo del traslado del capital, no del dilatado tiempo indígena.

Los expedientes están abiertos y la insurgencia india plantea varias claves significativas: "la lucha por la tierra y la territorialidad étnica, el cese de las prácticas discriminatorias y opresivas, y la ampliación de espacios democráticos en términos etnoculturales"<sup>77</sup> Tanto en Ecuador como en México los intelectuales

<sup>74</sup> "El autoritarismo y el autoritarismo en la cultura de los pueblos indígenas ecuatorianos", *Revista de Etnología*, vol. 1, no. 1, México, 1970, pp. 1-19.

<sup>75</sup> "El autoritarismo y el autoritarismo en la cultura de los pueblos indígenas ecuatorianos", *op. cit.*, p. 10.

<sup>76</sup> *op. cit.*, p. 10.

<sup>77</sup> *op. cit.*, p. 10.

<sup>78</sup> "El autoritarismo y el autoritarismo en la cultura de los pueblos indígenas ecuatorianos", *op. cit.*, p. 10. Véase también "El autoritarismo y el autoritarismo en la cultura de los pueblos indígenas ecuatorianos", *op. cit.*, p. 10. Véase también "El autoritarismo y el autoritarismo en la cultura de los pueblos indígenas ecuatorianos", *op. cit.*, p. 10.

indios denuncian el proyecto y los efectos neoliberales, avanzan en tareas de organización en varios frentes y afinan sus propuestas alternativas nacionales y continentales.

---

132

### 3) Prejuicios raciales contra los indios.

#### 3.1 Panorama del racismo contemporáneo

Escuchen mis hermanos el cuento que les digo  
 las cosas que yo veo (estoy en Comitán-  
 Enfermo estoy aquí en este hospital .  
 La lengua no entendemos que los doctores hablan  
 Tampoco nos entienden ni nuestra enfermedad.  
 Y si no nos entienden tampoco nos respetan  
 Su corazón les dice que no sabemos nada.  
 La lengua de nosotros no quieren aprender  
 Porque ellos no respetan así como hablamos . . .

**En el hospital,** poema tojolabal<sup>1</sup>

El escritor alemán George Lukacs detecta el origen del racismo contemporáneo en el tránsito del feudalismo al capitalismo, es la lucha de una clase noble que se aferra a sus privilegios y una naciente burguesía revolucionaria que plantea la igualdad formal entre los hombres. En el siglo XVIII aparecen teorías racistas determinadas por la luchas de clases y la mayor o menor influencia de la reacción semifeudal y, por otra parte, en la necesidad ideológica de una burguesía reaccionaria que requiere apoyarse políticamente en los resabios de la época feudal. Los ideólogos de la nobleza defienden las desigualdades económicas, políticas y sociales con el argumento de que estas son inherentes a la condición que la *propria naturaleza* establece entre las diversas clases de hombres, entre las razas. "La teoría racista -bajo su forma incipiente y primitiva- quedó ya científicamente liquidada en tiempos de la Revolución francesa. Pero, como las fuerzas de clase que estaban detrás de ella no desaparecieron con la revolución y la

<sup>1</sup> Carlos Lenkersdorf (Recopilación traducción notas) Indios somos con orgullo. Poesía maya tojolabal. México. UNAM. P. 91-97. El poeta estuvo un mes como paciente con leucemia aguda en un hospital de Salubridad en Comitán en 1976. Saló a su comunidad y murió a los tres meses. El poema es un genuino testimonio de quien se percibe extranjero con lenguajes incomprensibles y enfermedades desconocidas.



lucha contra la democracia seguía su curso y adoptaba formas constantemente nuevas, era natural que el racismo volviera a levantar cabeza y a revivir, bajo diferentes modalidades"<sup>2</sup> Esta hidra constantemente renovará sus cabezas cuando considere sus privilegios en peligro, ante el embate de fuerzas progresista o revolucionaria, y recurrirá al expediente ideológico de la superioridad racial. Este racismo, vinculado a las tesis del francés Gobineau<sup>3</sup>, defenderá el orden establecido, *la imparcialidad* de la ciencia, la desigualdad *natural* y el hundimiento inevitable de la cultura por la mezcla de razas. Este pesimismo fatalista se recrudece con la agudización de la lucha de clases de la época.

Hoy es un lugar común, manejado principalmente por medios masivos, el atribuir expresiones racistas a individuos *desviados*, fanáticos o intolerantes y excluir de estas acciones a instituciones, gobiernos y Estados que muestran tal tendencia. Se oculta la directa responsabilidad de estos prejuicios racistas en las instituciones estatales y su despliegue a todo el plexo social. Sobre todo en épocas de crisis recurrentes, los sectores dominantes al percibir amenazados sus intereses cierran filas ante grupos que amenazan su estabilidad y permanencia en el poder. Pero, ¿qué entendemos por racismo? Una aproximación nos habla de un comportamiento individual y colectivo de rechazo del ser humano diferente. En palabras de José Almeida:

"El racismo, en realidad, como fenómeno identitario, forma parte de una problemática más amplia y antigua: el (mal)trato y (des)valorización con que todo grupo

<sup>2</sup> Georg Lukacs El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México: Grijalbo, 1983 P. 540

<sup>3</sup> *Ibid.* p. 453. En su celebre texto Ensayo sobre la desigualdad de las razas, el francés Arthur de Gobineau exalta la superioridad aria. Distingue tres razas: la negra, dice, es la "variedad más humilde" y se encuentra en la escala más baja, la amarilla, dotada de "razón práctica", con tendencia natural a la "mediocridad" y la blanca, animada por el honor, goza de "una aptitud civilizadora". Vid Jacques Tarnier El racismo. Madrid, España, Paradigma, 1997 P. 24

referencial enfrenta al (o los) física o culturalmente diferentes). La extraordinaria diversidad socio-cultural de la humanidad ha propiciado que cada grupo valore y clasifique al diferente a partir de una escala que coloca a lo propio como *lo normal* y al resto circundante como una corrupción, alteración o disonancia de lo habitual, y es a partir de este eje que los miembros de una agrupación despliegan hacia los *otros* actitudes congruentes con tal estimación<sup>4</sup>.

Hoy, la teoría y práctica racistas creadas e impulsadas por y para las potencias mundiales, cual ideología contemporánea, propalan argumentos *científicos* de corte biologicista donde justifican la desigualdad de los pueblos. Esta desigualdad socio-cultural no es histórica ni social ni de orden divino sino corresponde a diferencias orgánicas hereditarias. "Son los seres inferiores, en suma, los responsables de su propia desgracia. Y bajo esta premisa los defensores de la superioridad innata no han perdido oportunidad para aprovechar *los avances de la ciencia* y así demostrar experimentalmente la causalidad genética de ciertos aspectos socio-culturales, tales como la supremacía socio-económica y cultural de determinado grupo o el retraso de sus oponentes o subordinados"<sup>5</sup>.

En un esclarecedor ensayo que alumbra zonas oscuras sobre polémico tema, Nelson Manrique<sup>6</sup> analiza el significado del descubrimiento de América y su incidencia en la construcción del racismo colonial. Si bien su estudio se enfoca a la persistencia de formas de discriminación étnica y racial del Perú originadas por la Conquista española no hay la menor duda de su similitud, no mecánica, con México y Ecuador. Para tal proeza, Manrique indaga en la historia española, en el universo mental de un país producto de una mezcla de

<sup>4</sup> José Almeida V. "Racismo e identidad. Fundamentos del racismo ecuatoriano." Ecuador Debate (Quito Ecuador) Agosto de 1996. No. 38. P. 57

<sup>5</sup> *Ibidem*, p. 59



pueblos y culturas como celtas y visigodos hasta la presencia musulmana y judía que impregnó, de manera irreversible, hábitos y costumbres, lengua e ideología. En esa España imperial, con Felipe II y Carlos V, cual monarcas de gran parte de Europa, se manifiestan fuerzas e influencias de los tres continentes conocidos de la época: Europa, África y Asia. "Los prejuicios étnicos y raciales viven y se reproducen en ese espacio complejo y difuso que forman las mentalidades: ese territorio en el que habitan los sueños y las pesadillas, las ilusiones y los temores, el deseo y el miedo". En las mentalidades los prejuicios sobreviven más allá de estos siglos en que se forjan. Acompañan la visión del bien y del mal, lo moral y lo insano, lo bello y lo grotesco, etcétera, y se expresan en la vida cotidiana.

A pesar de la milenaria coexistencia de cristianos, musulmanes y judíos en la Península Ibérica en los siglos VIII a XIII, fundamentalmente, los roces étnicos y culturales siempre estuvieron presentes pero es en el siglo XIV cuando se manifiesta y generaliza la discriminación racial que estigmatiza a judíos, a través de distintivos en la ropa, y la Santa Inquisición persigue a moriscos, marranos<sup>8</sup> y a los propios israelitas. Estos acontecimientos *per se* no califican al español como un pueblo racista pero sí evidencian cómo se fue construyendo históricamente este prejuicio racial. Un proceso, dice Nelson Manrique, donde las diferencias confesionales entre cristianos, judíos y musulmanes se transformaron en diferencias raciales. La España sabia y tolerante en la diversidad trastoca esas virtudes en la etapa de la unificación

<sup>8</sup> Nelson Manrique El universo mental de la conquista de América (Vinieron los sarracenos ...)

Lima, Perú, DESCO, 1993 610 pp

<sup>7</sup> *Ibid* p 574

<sup>6</sup> "Aplicábase como despectivo al converso que judaizaba ocultamente". Y más aun en la misma época se *aplicaban* los adjetivos. "Persona maldita o descomulgada" Vid Diccionario de la Lengua Española 19 Ed España. Real Academia Española 1970 P 855 Y Alonso, Martín Enciclopedia del idioma México, Aguilar, 1988 P 2728

nacional que torna a la religión católica en razón de Estado<sup>9</sup>. Todavía hoy se afirma que los españoles conquistadores no eran racistas, sin embargo "la España de la conquista estaba profundamente contaminada por un racismo que no se limitaba a la existencia de creencias y prejuicios en torno a la supuesta superioridad e inferioridad *natural* de las razas humanas, sino estaba institucionalizado en dispositivos jurídicos de todo nivel: desde las leyes imperiales del Estado español hasta los estatutos particulares de las órdenes religiosas y militares, los colegios, las universidades"<sup>10</sup>. No es gratuito el traslado de inquisidores a América en su combate a la herejía, con similares penas -muerte en hoguera, prisión perpetua, confiscación de bienes- e idénticos autos de fe en contra de costumbres judaizantes, hechicerías y embrujos. Esta razón de Estado, genuino fundamentalismo, obtura la precaria convivencia y abre espacios a la intolerancia y al latente prejuicio racial.

Contribuyó, entre otros factores, a la configuración de ese universo mental y, por ende, a la construcción del racismo colonial español una variada y múltiple geografía imaginaria del Nuevo Mundo: islas fantásticas pletóricas de oro y piedras preciosas a flor de tierra, gigantes y pigmeos, hombres con cabeza de perro y disipación y lujuria en hombres y mujeres, siempre mostrando desnudeces, lo que potenció otras fantasías. Dichos aspectos alimentan el imaginario en el que se construye y sustenta la dualidad bien-mal; el demonio habita esos cuerpos poseídos por la lujuria y el bien requiere exorcizar y controlar las fuerzas malignas. El propio almirante no sólo inflamó mentes aventureras, en referencia al hallazgo del Paraíso Terrenal, sino que apeló a poderes espirituales y terrenos: a unos vendió proyecto evangelizador

<sup>9</sup> Ibid, p. 576

<sup>10</sup> Loc. Cit.

y recuperador de almas condenadas a la perdición, idólatras y, a otros, millones de indios, carne de esclavitud, ya que "son buenos para les mandar y les hazer trabajar y sembrar y hazer todo lo que otro fuera menester"<sup>11</sup> Por ejemplo, la trata de esclavos indios como lo era común y corriente en la época, la trata de esclavos negros.

Para empresa de tal envergadura, nadie se escandaliza. Colón se apoya en la imagen de indios que trasmite a sus majestades: son *piezas*, que en la jerga corriente se llama a los esclavos negros, o *cosas* que poco o nada se distinguen de flora y fauna: son parte de un paisaje en que se les reduce a "estado de naturaleza" primigenia; en las descripciones resalta su absoluta desnudez y "siempre aparecen entre anotaciones (que realiza el almirante) sobre la naturaleza, en algún lugar entre los pájaros y los árboles"<sup>12</sup> ¿Cuál es el problema de reconocer al otro como ser humano? Estos de quienes se habla son parte de la naturaleza, comparten características de los animales y, de ahí, sometimiento y dominio a naturaleza sin frenos, sin control.

En esa coyuntura, la célebre polémica Bartolomé de las Casas-Juan Ginés de Sepúlveda (1550-1551) en Valladolid acerca de la justicia de las guerras libradas contra los indios<sup>13</sup> marca un hito en un imperio como el español que permite, ¿auspicia?, tal debate. El eje de tal polémica gira en torno de las ideas aristotélicas y su teoría de la servidumbre natural: algunos nacen signados por la naturaleza para servir como esclavos. Paradójicamente, el intelectual y el clérigo, basan su argumentación y réplica en las

<sup>11</sup> Ibid p. 404

<sup>12</sup> Ibid, p. 411

<sup>13</sup> La *guerra justa* la fundamentan los españoles a través del documento el Requerimiento (1512) El documento "revela la primacía del lenguaje para autorizar el sometimiento de una nación a otras" y pone de manifiesto hidalguía y caballerosidad de los conquistadores, salvándoles de cualquier necesidad de retribución en casos de pérdidas o muertes" Regina Harrison. Signos, cantos y memoria en los Andes. Cayambe, Ecuador, Abya-Yala, 1994. P. 45-46.

concepciones del estagirita<sup>14</sup>. Se celebra la defensa de Fray Bartolomé de las Casas hacia los indios; sin embargo, el ambiente intelectual y acontecimientos como la caída de Granada, la expulsión de los judíos y hasta la Gramática de Nebrija, fuesen factores decisivos que hacen prevalecer los argumentos de Sepúlveda: "Los indios se entregaban a toda clase de abominaciones y no pocos eran canibales (...) eran tan cobardes que apenas podían soportar la presencia de los españoles (...) unos cuantos de éstos dispersaban a millares de indios (...) que huyeron como mujeres..."<sup>15</sup>. Sepúlveda acusa reiteradamente a indios de idólatras y de realizar sacrificios humanos, amen de crueles, pertinaces, perversos y rebeldes. En suma, estaba convencido de que los indios no renunciarían a su propia religión<sup>16</sup>.

En América Latina, el pensamiento positivista a principios del siglo XX contribuye a la difusión de prejuicios racistas entre las élites dominantes. El tema sobre las razas será un *leit motiv* en los ensayos y tratados de los intelectuales orgánicos de la época. Alcides Arguedas, Carlos Octavio Bunge, García Calderón, entre otros, *cirujanos* con diagnóstico y terapia, medicalizan un discurso que dictamina padecimientos morbosos -corrupción, degeneración, parasitismo- en nuestros pueblos, en las *multitudes*. La referencia a indios y negros se convierte en el *problema* indígena, el *problema* negro. Como bien lo señalan Funes y Ansaldi: "...el racismo -como cualidad legitimadora pseudo científica de la matriz de los Estados latinoamericanos en su proceso de consolidación oligárquica- proyecta un discurso -acompañado de unas prácticas- que se hace *sentido común* en las sociedades

<sup>14</sup> Vid. Lewis Hanke El prejuicio racial en el Nuevo Mundo. Aristóteles y los indios de Hispanoamérica. Trad. Mariana Orellana. México, Sep/Setentas, 1974. 208 Pp

<sup>15</sup> *Ibid* p. 82-85

<sup>16</sup> *Ibid* p. 105



latinoamericanas y se erige en una de las explicaciones plausibles en momentos de conflictividad y de exclusiones sociales"<sup>17</sup>. Estos intelectuales, que contraponen a los indios con los europeos, destacan como rasgos esenciales del indio latinoamericano la tristeza y el fatalismo, la venganza y el miedo; ésta última *cualidad* desarrolla entre los indios la simulación y el servilismo. Pero si la caracterización indígena conlleva tales adjetivos, el mestizo no sale mejor librado cuando se le califica de atávico -primitivo, antiguo y precristiano- con desajustes psíquicos, con relativa esterilidad y ausencia de sentido moral<sup>18</sup>. A los negros se les percibe negativos del blanco y todas las virtudes del civilizado se convierten en taras en el primitivo y mientras aquél crea y razona éste es voluptuoso y lo domina el sentimiento y su actitud subjetiva frente a la vida.

A mediados del siglo XIX y a través de la teoría evolucionista se desarrollaron en México criterios raciales que pretenden clasificar jerárquicamente a los diversos grupos humanos. Este evolucionismo, de ser una teoría inherente a las ciencias naturales, se trasladó en forma mecánica a las ciencias sociales y sin mediar, de igual manera, ese tránsito de países industrializados al subdesarrollo mexicano. Así como hay especies que se desarrollan con determinadas aptitudes en las ciencias naturales por igual debiera acontecer entre los grupos humanos. "El evolucionismo plantea la unilinealidad del desarrollo de las sociedades. Todas deben pasar por los mismos estadios de una escala jerárquica de desarrollo. Puesto que las sociedades no son homogéneas, cada segmento de la población corresponde a

---

<sup>17</sup> Patricia Funes y Waldo Ansañ: "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad política del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana" *Cucuilco*, (México DF) Sep dic. de 1994, No 2

<sup>18</sup> *Ibid.*, p. 202-203

uno de los estadios evolutivos de la humanidad: algunos ya han recorrido todo el camino mientras otros se encuentran aún en etapas anteriores o francamente rezagados<sup>19</sup>. En esa etapa el concepto *rezagado* indiscriminadamente se aplicará a los grupos indígenas, y el tránsito del rezago a la plena integración occidental cristaliza con el proyecto de homogeneidad en torno de lo que es la cultura ejemplar de la época, la criolla.

En 1857 con la promulgación de la Constitución mexicana, se consagra la ciudadanía política de todos los mexicanos, aún de los indios. Este sentimiento de pertenencia a la nación mexicana favoreció su cohesión frente a futuras intervenciones de los Estados Unidos pero, a la vez, con el otorgamiento de la ciudadanía a los indios, impulsó enconadas discusiones entre los liberales y aún de éstos frente a los conservadores de la época respecto de quiénes podían ser electores en un pueblo con más de un 80% de analfabetos. Los indios ignorantes, analfabetas y pobres- se encontrarán entre el potencial elector que, a decir de Emilio Rabasa “no sólo eran y son actualmente incapaces de tener juicio y de gozar de la libertad necesaria para el acto cívico por excelencia, sino que además lo ignoran todo acerca de la forma de gobierno y a quienes les falta las nociones mas elementales para entenderla en caso de que alguien se ofreciera para explicarlas”<sup>20</sup>.

Estas propuestas de Rabasa sobre la incapacidad indígena para asumir su papel de plena ciudadanía evidencian en la contraparte la presencia de una clase social que ha realizado la magna obra independentista y la Constitución de 1857. Una “clase superior” que a pesar de “multitud ignorante y retardataria

<sup>19</sup> Enrique Rajchenberg y Catherine Heau-Lambert. “Evolucionismo y racismo en México” La Jornada del Campo (México DF) 25 de sep. De 1996 P. 2

<sup>20</sup> Enrique Rajchenberg y Op Cit P 3



tanto en instrucción como en educación”<sup>21</sup>, diría Rabasa, supo conducir los destinos de la patria por la senda del progreso. E. Rajchenberg y C. Heau-Lambert perciben en este hecho una de las principales ideas del racismo, mexicano y latinoamericano, en el siglo XX: “A causa de su ignorancia, los indios son incapaces de emprender una acción política y si lo hacen es porque son manipulados. No son sino un obstáculo al progreso y una masa a disposición de los sediciosos. No son ni pueden llegar a ser sujetos políticos y, por consiguiente, no deben gozar de la ciudadanía política ni del derecho a ser representados”<sup>22</sup>.

El pensamiento liberal, ante la certeza sobre la calamidad que representa el indio, se plantea su asimilación con una más de sus hipótesis sobre la inferioridad indígena en relación con su ancestral sistema de propiedad comunitaria de la tierra. Aferrarse a la propiedad colectiva inhibe el sentimiento de individualismo y frena la adquisición de derechos personales e intereses propios. “En su calidad de buen liberal, Rabasa está convencido de que el hombre logra la racionalidad cuando posee intereses individuales y no colectivos. (Es decir) el hombre se vuelve hombre...”<sup>23</sup>. Ignacio Ramírez, otro ilustre liberal, también percibe en “el individualismo (y su traducción jurídico económica la creación de la pequeña propiedad) el motor del cambio definitivo, que opondrá el dinamismo del interés particular al letargo generado por la miseria y los siglos de colonización”<sup>24</sup>. Siendo consecuente, Ramírez proyecta la modernización de la comunidad indígena por la vía del municipio, piedra angular del liberalismo político.

<sup>21</sup> Loc Cit.

<sup>22</sup> Ibid. p. 3.

<sup>23</sup> Ibid. p. 4.

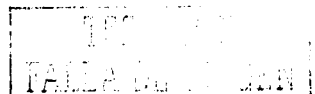
<sup>24</sup> *Nicoise quión. La Utopía de la cultura nacional en el siglo XIX. Altamirano y Ramírez*. En torno a la cultura nacional. México. Sep/80 CFE. 1983. P. 71.

En el plano político cultural, y en otra dimensión, se expresan ideas similares respecto de la admiración no sólo de los sistemas político educativos del vecino del norte sino de Europa y, siempre, en oposición a nuestra cultura. Ignacio Manuel Altamirano, de origen indígena, percibe en la diversidad de lenguas indígenas un freno ante la enseñanza pública y la civilización. Plantea la generalización del idioma castellano ante el *enjambre* de lenguas y dialectos, según él, sólo de provecho para arqueólogos y filólogos. "... en cambio la civilización habría ganado inmensamente, dando a la pobre raza indígena, con la lengua española, una clave mejor para penetrar en los secretos de la cultura europea, unificando los intereses de la nacionalidad y haciendo posible la homogeneización de la raza conquistadora y de la raza vencida, homogeneización que debía constituir fisiológica y políticamente hablando la gran fuerza del pueblo"<sup>25</sup>. Como se aprecia, la castellanización y el mestizaje irían de la mano en un proceso ascendente hacia el progreso, no importa que los indios se asimilaran al mestizo, era por su bienestar.

Un proceso similar al latinoamericano y al mexicano se manifiesta en Ecuador. En la historia independiente de nuestras naciones, los sectores dominantes impulsaron la tarea de construir nación y Estado hegemónicos con la finalidad de integrar la esfera económica, centralizar la política e imponer la hegemonía cultural. Diversos grupos -étnicos, de clase y género- que no se pliegan a este modelo se les excluye o se les juzga en nombre de la patria y del progreso<sup>26</sup>. El discurso cientificista en boga y con el marco del ideario iluminista de "Igualdad, Libertad y Progreso", fue la punta de lanza liberal para enfrentar al escolasticismo de la época y a los poderosos terratenientes que

<sup>25</sup> J. Manuel Altamirano. "Generalización del idioma castellano" *Antología*, México UNAM 1981 P. 76-78

<sup>26</sup> Vid. José Almeida, Ob. Cit. p. 63. Cfr. Carlos de la Torre Espinoza. "Racismo y vida cotidiana" *Ecuador Debate*. (Quito-Ecuador) Agosto de 1996. Pp. 72-87



fincan su poder en el monopolio de la tierra y en la semi esclavitud de mano de obra indígena. El pensamiento liberal, avalado socialmente por su *commiseración* hacia la pobre raza indígena, confiere un "estatuto humano al indio en cuanto trabajador libre"<sup>27</sup>. Es el momento de insertarlo en los lineamientos del progreso material y civilizatorio. Posición que coloca al indio en una situación de retraso y animalidad frente del blanco y mestizo. "Ante la incapacidad de poder penetrar en la subjetividad del indio, no quedó otra alternativa que fijarse en su *caracteriología*, aspecto que, condujo inevitablemente al destaque y sobre dimensionamiento de lo racial..."<sup>28</sup> La consigna positivista se materializa no sólo en la personalidad devaluada indígena sino en la negra y mestiza.

En el Ecuador de la época se incrementó el debate respecto del rezago del país frente a las sociedades avanzadas y su posible inserción al contexto económico internacional. El problema, se dijo, eran las condiciones de servidumbre y deshumanización que el anterior régimen había sumido a las clases desprotegidas. Ahora de lo que se trataba era de integrarlas al progreso en igualdad de posibilidades laborales y culturales y en condiciones de moverse en *libertad* dentro del sistema. La igualdad y libertad ofrecidas permanecieron en planos formales pues el darwinismo social vino en ayuda del sector dominante que biologizó los aspectos socio-culturales y dictaminó formas de interpretar fenómenos y conflictos sociales. Las teorías médicas o la medicalización teórica emergían ahora en el Ecuador para restablecer a un cuerpo social enfermo con el consiguiente argumento: a) la sociedad, organismo vivo; b) con partes contaminadas o enfermas que bloquean su

---

<sup>27</sup> Ibid, p 65

<sup>28</sup> Loc Cit

desarrollo y, la prescripción médica, c) hay que extirpar o disolver, cual si fuese una úlcera. José Almeida señala:

"El diagnóstico, desde luego, incluía la identificación y caracterización de tales partes anómalas: en un plano general, los *hogares desorganizados*, y en una especificación mayor, las masas indias y morenas, todavía aletargadas en la irracionalidad, la desnutrición y la enfermedad... Secuela práctica de esta posición fue la de implementar una amplia gama de medidas higiénicas y quirúrgicas encaminadas a disciplinar la fuerza de trabajo embrutecida por costumbres atávicas y anti-económicas), activar y normar el uso de los recursos detentados por las *manos muertas*, y controlar los excesos que llevan a la desintegración de la familia..."<sup>29</sup>

En cuestiones indígenas, las historias latinoamericanas se asemejan y en el Ecuador liberal, al igual que en México, se pretende eliminar formas culturales tradicionales que el léxico de la época signa costumbres atávicas, frenos del progreso. Un ejército de promotores sociales intenta extirpar la enfermedad y propone como referente el ideal *blanco*. Sin embargo, no se entiende en la época, ni aún en la actualidad, la diferencia entre mestizaje cultural y mestizaje racial. ¿Es posible depurar los rasgos fenotípicos con la simple eliminación de costumbres vinculadas a elementos externos? Sobre todo en Ecuador y México con predominio de la raigambre indígena y ante la dificultad de trastocar el *stock* genético.

Aquí se verifica la contradicción inherente a un pueblo que ha crecido al amparo del racismo institucional: "ante la frustración generalizada de sujetos socializados por ideologías e instituciones que enfatizan el desprecio a lo diferente, no queda otra alternativa que desplazar la agresión hacia fuera, hacia aquellos que expresan claramente aquello que se repudia en el fuero interior"<sup>30</sup>.

<sup>29</sup> *Ibid* p. 69

<sup>30</sup> *Ibid* p. 70 Cfr. Cornel West "Hacia una teoría socialista del racismo" Ecuador Debate (Quito-Ecuador) Agosto de 1996 Pp. 88-99.

La contradicción se agudiza cuando indios cholos y negros, *razas* sometidas y *nacidas para perder*, salen de sus reductos habituales y disputan espacios y recursos materiales y simbólicos asignados tradicionalmente al *ciudadano común*, ese ciudadano educado en una visión unipolar con el referente civilizatorio *blanco* y el esquema superior/inferior y de ahí a la certeza de la razón práctica/instrumental, centralizadora y uniformizante *versus* las razones culturales de una sociedad civil diversa y plural.

Así, la matriz impuesta al *ciudadano común* desde mediados del siglo XIX, con énfasis en la idea de raza, destaca el eje del proceso identitario nacional impulsado por esferas oficiales ecuatorianas donde los directamente culpables de atraso y subdesarrollo son indios, cholos y negros. La tenacidad del sistema educativo en Ecuador, como en Latinoamérica, empieza a rendir frutos en ese ciudadano: "el ecuatoriano medio se educa como intolerante a lo diverso y escindido en su interior, potenciándose con ello una práctica social que efectivamente puede llegar a la violencia racial el momento en que los recursos vitales (vivienda, educación, trabajo, salud, creación y recreación) empiecen a escasear para el conjunto de la población"<sup>31</sup>. De ahí que, y no de manera esquemática, José Almeida maneje la tesis donde considera el racismo de su país como un fenómeno *constitutivo de la nacionalidad ecuatoriana*

En México y en Ecuador, países latinoamericanos donde la problemática racista pareciese estar distante, por lo menos de países europeos como Alemania<sup>32</sup>, hoy se presentan renovados prejuicios y su expresión se vincula

<sup>31</sup> *Ibidem* p. 71

<sup>32</sup> Hoy en Alemania han *cambiado* las reglas del juego: la policía tiene prohibido, en sus descripciones sobre maleantes o desaparecidos, mencionar el color de la piel o los diferentes acentos pues la mención a tales datos se considera "discriminatoria y racista". Vid Javier Marias "Escrupulos racistas" *La Jornada Semanal* (México DF) 1 3-98 P. 2. Al calificar como *escrupulos racistas* a estas sanas intenciones, Marias señala la

con los desafíos indígenas hacia el poder establecido. Estos prejuicios son una nueva versión del racismo ancestral, en estado latente, con el sujeto del odio tras bambalinas: imagen del indio bueno y pasivo, y no como protagonista en este escenario social. Además, el proyecto neoliberal, en su visión hegemónica de la vida humana, reaviva el concepto de desigualdad cultural al momento de confrontar demandas de autonomía indígena. En otras palabras, el neoliberalismo resulta un nuevo etnocentrismo cuando en actitud intolerante no reconoce al *otro*.

### 3.2 Movilización indígena y exacerbación de prejuicios en Ecuador

El alzamiento indígena de 1990 mostró a los indios como factores políticos de importancia estratégica en Ecuador. "Su peso político se debe a que forman, quizás, el sector poblacional mejor organizado de todo el país"<sup>33</sup>. Certezas de esta índole desataron diversas formas represivas de un Estado ecuatoriano sin asumir cabalmente el impacto del movimiento, y donde los indios veían disminuido su inicial capital de simpatía en los medios de información. En esa etapa<sup>34</sup>, el Ecuador vivió una resaca del levantamiento, caracterizada por el recrudecimiento de la violencia en el campo y el avivamiento de atávicas pasiones segregacionistas y racistas en los mestizos y ciudadanos<sup>35</sup>. La presencia estatal se manifestó al través de atentados a sacerdotes progresistas, persecución a dirigentes indios, presencia de bandas paramilitares en haciendas, y de guardias *de seguridad* en las zonas rurales. Una epidemia de cólera en la sierra acentuó el rechazo ciudadano hacia los

artificialidad de tales medidas puesto que autoridades y polizontes eran y son quienes más presente tendrán la raza, el color y el habla de maleantes y desaparecidos.

<sup>33</sup> Equipo CDDH, Op. Cit. P. 20

<sup>34</sup> Diego Cornejo "Prólogo" Indios Op. Cit. P. 11



indios: "Los comuneros ahora son mal vistos en Riobamba. No se les permite el ingreso a ciertas tiendas o supermercados. Se les segrega de las reuniones masivas y no pueden entrar a los cines, no por orden oficial, sino por la iniciativa de la gente. Tampoco pueden concurrir a clínicas particulares por razones de control y los campesinos insisten en que esta última medida también es discriminatoria"<sup>35</sup>.

Influídos por una práctica tradicional, algunos sectores de la clase en el poder ecuatoriana utilizan un cúmulo de estereotipos para descalificar el movimiento indígena: indios manipulados, penetración internacional en sus comunidades, influencia dañina de la iglesia de los pobres, etcétera. Reaparecen calificativos olvidados en el archivo racista: analfabetas, incapaces, y sin posibilidades de autodeterminación *dada su naturaleza humana*. Expertos en antropología descalifican el animismo indio, atribución de actividad voluntaria a seres y fenómenos naturales, y lo señalan como una traición a las *genomas tradiciones indias*. Y en el furor de la campaña se denuncia la pretensión india de crear un "Estado paralelo" en la Amazonia ecuatoriana que serviría a intereses extranjeros en la disolución del Estado<sup>36</sup>. El expediente fue el mismo, ideas exportadas ahora de ecologistas que andan por el Amazonas. En este revanchismo estatal José Almeida se pregunta: "... el movimiento indígena, ¿había despertado sentimientos racistas largamente simulados en determinadas esferas de la sociedad ecuatoriana? o ¿las fuerzas del sistema habían detectado ya el potencial transformador de esta fuerza social emergente, y se disponía a disolverla de cualquier manera?"<sup>37</sup>.

<sup>35</sup> Marco Jurado "Por las rutas del colera" Diario *Hoy*, 22-IV-91. Cit Diego Cornejo, Op Cit P. 13

<sup>36</sup> Vid Simón Espinosa "El papel de la iglesia católica en el movimiento indígena" *Indios* Quito, Ecuador, Ildis. El Duende-Abya-Yala, 1991. Pp. 179-220

<sup>37</sup> José Almeida, Op. Cit P. 286

Un elemento que nos permite comprender medianamente el origen de la discriminación es la visión binaria que la ancestral dominación impuso en la atribución del signo negativo al universo indígena. Con esta visión se forman juicios, valoraciones que se expresan en modos de vida en múltiples formas que conducen incluso a pueblos mestizos a negar esa parte de la identidad india que nos conforma. El mostrar su falsedad, su carácter prejuiciado es un largo y complejo proceso que la resistencia india ha develado.

En reciente investigación, los indios expresan sus propias posiciones e intereses, recuperan voces y rebasan el ser *casas de resonancia* informantes o intérpretes de investigadores, y denuncian el prejuicio racista como el problema más apremiante en su relación con el mundo mestizo: "en la discriminación de que son objeto por el hecho de portar valores culturales distintos y la necesidad de afirmarse en los mismos para afrontar dicho rechazo (...) los contextos más expresivos de la opresión y confrontación étnica experimentados, resultaron ser la hacienda, el mercado, la escuela, la iglesia, la administración pública y los programas de desarrollo (...) De los casos vivenciados, se podía entrever respuestas tanto de repliegue humillado como de rebeldía y rechazo, o canalización hacia el calificado mejoramiento personal".<sup>7</sup> La vestimenta, sombrero y poncho, el lenguaje, el tono de la piel, las costumbres han sido apreciados como elementos de definición étnica, pero también de confrontación.

Con la entrada de indígenas al parlamento ecuatoriano en junio de 1996, elecciones cuyo signo renovador fue la presencia del Movimiento Pachakutik que ganó setenta y cinco escaños, la mayoría con candidatos indígenas, ¿qué fibras se movieron en espacio donde prevalecen traje y corbata, vestimentas de



la formalidad imperante en usos y costumbres?; ¿cuál fue el grado de afirmación y/o confrontación de un Miguel Llucio o un Luis Macas frente a sus pares mestizos?; ¿cedieron el poncho por el saco sport, o se despojaron del sombrero en espacio por demás ritual? Ese proceso de afirmación-confrontación se dio precisamente en un ámbito que fue generoso a la hora de excluir y discriminar como se vio en el movimiento indio de 1990. Un ejemplo entre múltiples: "En muchas de las oficinas públicas cuelga del dintel el sintomático letrero *sombrero en mano*"<sup>39</sup>. No es un anuncio dirigido a un público en general, el destinatario es el indígena y devela la relación subordinada, en este caso, entre teniente político e indígena. El sombrero, cual metáfora, escandaliza a la sociedad mestiza que califica de irreverente al indio: "no se sacaban el sombrero ante Simón Bolívar, el himno o la bandera, iban con guaguas, hablaban en quichua"<sup>40</sup>.

En el mes de noviembre de 1996, siete años después del movimiento indio, pregunto a Galo Ramón, intelectual mestizo, sobre el proceso afirmación-confrontación del indio ecuatoriano: "Aquí en el Ecuador, como casi en toda América Latina, existe una matriz de larga duración en la que el mundo mestizo-blanco mestizo en general, concibe a los indígenas a través de un conjunto de categorías, ideas muy viejas pero que perviven en esta matriz: raza vencida, gente sin potencial histórico, tontos sin iniciativa, borrachos, a veces vagos o, simplemente, buenos para el trabajo manual: aseveraciones

<sup>38</sup> José Almeida (Coord.) *Identidades indígenas en el Ecuador* Ecuador, Quito, Abya-Yala, 1995 P. 11.

<sup>39</sup> Federico Aguilo *El hombre del Chimborazo* 4a ed. Quito, Ecuador, Abya-Yala 1992 P. 119. El uso del sombrero indígena es un *leit motiv* que confronta dos visiones de mundo como lo aprecia Joselino Ante de Zumbahua (Cotopaxi) en 1990 "mientras autoridades era sordo y mudo y apenas viene de allá diciendo sacaraste el sombrero y aura nuestro compañero Lucho Macas, es doctor abogado, igual que el Rodrigo Borja nunca saca sombrero, entonces esto es importante, le impusimos que respete". Vid Patricio Guerrero p. 150.

<sup>40</sup> Mario Conejo Maldonado "El indígena otavaleño urbano" *Identidades indígenas en el Ecuador contemporáneo*, Cayambe, Ecuador, Abya-Yala, 1995 P. 166.

matizadas respecto a su conducta: traicioneros, inconsistentes, además de otras supuestas maneras de ser: comelones, mal educados etc. Esa matriz la comparten diversos sectores sociales y conlleva un conjunto de discriminens. Nosotros pensábamos que esa matriz podría cambiar con la disolución de la hacienda y con matices sustantivos como la migración hacia las ciudades; en general, no cambió más bien se amoldó o trastocó su carácter.

"Actualmente muchos indígenas han estudiado y entonces no se les puede acusar de brutos o que sólo se dedican al trabajo manual. O el prejuicio: solamente pueden vivir en el área rural y, si se escolarizan, se urbanizan o se cristianizan se vuelven, en forma mecánica, mestizos. La idea, son pasivos y no tienen iniciativa o propuestas, quedó cuestionada con los levantamientos y movilizaciones de 1990, 92, 94. Planteamientos organizativos y proyectos políticos sorprendieron a los tecnócratas. Inclusive la idea de su pobreza o su ser irremediabilmente pobres ha sido cuestionada ante el auge de los otavaleños que han mostrado una capacidad negociadora a tal punto que ya les llaman los *duraznos andinos*, con estrategias muy parecidas a las japonesas en la forma de utilizar a los grupos familiares e ir desde el consumo hasta la producción y venta de sus productos en distintos mercados del mundo.

"Este novedoso panorama está cuestionando a esa matriz pero, simultáneamente, provoca complejos procesos: un sector de la población ecuatoriana, por supuesto minoritario, comienza a replantearse la relación con el mundo indígena y con eso establecer relaciones más igualitarias. El último proceso electoral, el de 1996, mostró que por lo menos el 60% de los votos que obtuvo Lucho Macas, candidato indígena, fueron de mestizos que reevalúan entonces su relación con el mundo indígena. Sin embargo, otro elemento presente en Otavalo es que los mestizos de ahí, ante el progreso de los indios,



comienzan a sentirse devaluados, víctimas de un proceso que los relega y los hace sentir como pobres. Quizás Otavalo esté viviendo un proceso de enfrentamiento étnico muy duro, lo mismo que en Cañar, con enfrentamientos étnicos y con relaciones interétnicas complejas.

"Otro cambio importante se ha manifestado al interior del gobierno. Ya no pueden ignorar a los indios, sus políticas y sus propuestas están matizadas por ese fenómeno; sea en el impulso en el pasado a la SENAI, Secretaría de Asuntos Etnicos o el actual Ministerio Etnico, proyecto de Abdalá Bucaram. Las Fuerzas Armadas, reacias en el pasado, hoy cumplen un papel fundamental ante los indios y la iglesia asume función de mediadora. Sin embargo, el grueso de la población es aún portador de esa matriz de larga duración y permanece perpleja ante el problema. La gente mira con respeto a un otavaleño pero al mismo tiempo no lo admite. Es una situación extraña con profundos cambios en la relación interétnica. ¿Qué tan profundos serán esos cambios como para romper esa matriz de larga duración y crear condiciones de igualdad de la interculturalidad? Estas matrices de larga duración corresponden a las mentalidades, cambian lentamente y quizá se necesiten dos o tres generaciones más para que se den esos cambios. Hoy en Ecuador, estamos en un proceso de transición y cuestionamiento de la vieja matriz cultural"<sup>11</sup>.

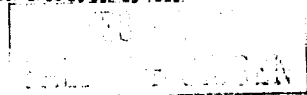
En uno de los viajes que hice al noroesteño municipio de Cotacachi, provincia de Imbabura, con 33 mil habitantes y de éstos un 60% indígenas, experimenté la relación del recién elegido alcalde Auki Tituaña con la población mestiza urbana. Un Alcalde indio, moreno, de finas maneras y una trenza otavaleña. Pues bien, Auki junto con Alkamari, su esposa, transitó en un solo día de promotor a espectador y, finalmente, de árbitro en un Torneo de

Trompo con participantes mestizos. Dos equipos, el "Diablo Calle" y "San José", disputan el primer lugar: un experto jugador enreda el gran trompo y lo lanza al piso; lo recoge un compañero en la mano lo balancea y pega a una pequeña rueda, el cabe, que se desplaza a lo largo de la calle. El equipo ganador será el primero en recorrer unos cinco kilómetros aproximadamente en las céntricas calles de Cotacachi. Estos equipos, después de una discusión infinita, han dado paso a las injurias y luego a los golpes. Focos rojos alertan sobre la catástrofe que se cierne sobre la festividad del pueblo. Alkamari y Auki están en el centro de la tormenta: que sí las reglas, que no hubo arbitraje etcétera, y nadie cede. Han transcurrido unas tres horas y del Palacio Municipal salen y entran emisarios. Esta de por medio el honor de representar al municipio en otro torneo y la plata que han apostado los jugadores. "Diablo Calle", mi favorito sentimental, se arma de prudencia y abandona el torneo. Vivas a Cotacachi, al alcalde, a los ganadores. Un inocente piezo probó el temple político del flamante alcalde.

Estamos en el Palacio Municipal, comento las peripecias del juego y le pregunto a Auki Tituana sobre el origen de su nombre.

"Es algo doloroso para mí el recordarlo. Cuantas cosas hemos topado en materia de educación, en política, en organización, son parte de un adverso proceso histórico que hemos vivido. Los indígenas no podíamos inscribir con nombres indígenas como Atsira, Tauri, Pakari, a los hijos; estaba prohibido por el registro oficial, por la iglesia, por todo mundo. El argumento que daban los mestizos, los funcionarios del Estado, generalmente mestizo, era 'no son nombres cristianos, son nombres extranjeros'. Rechazaban la inscripción de

<sup>41</sup> Entrevista del autor a Galo Ramón V. en la ciudad de Quito, Ecuador, el 28 de oct. de 1996.



nombres en nuestro idioma<sup>42</sup>. ¿Qué hicimos? Acudir a la legalidad establecida, la legalidad burguesa; movilización, organización y fundamentos: que se reforme el artículo tal del registro civil y que sé de opcionalmente la inscripción: si un indígena quiere poner un nombre en quichua o en otros idiomas o dialectos que se hablan aquí, que lo ponga. Que se suprima el criterio de que nuestras lenguas son incivilizadas, salvajes, anticristianas y extranjeras. Fueron años y años de pelea.

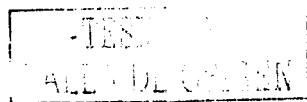
"Nuestras demandas cobran rango oficial en 1984 con la opción de que los ciudadanos bautizados, inscritos con nombres castellanos, hispanos, cristianos, occidentales, civilizados podamos renunciar a ellos y cambiar de nombre. Es el caso de Nina Pakari, bautizada como Estela y que en su pueblo le dicen Estelita. Yo me llamaba Segundo Antonio y claro uno va con los padres y les dice: ¿por qué me pusieron Segundo Antonio? Así estaba en los almanaques, así dijo el taita cura, el sacerdote, que se pongan nombres cristianos a los guaguas o los niños. Nos propusimos como meta, un grupo de jóvenes indios, recuperar los nombres propios. Nosotros, desde 1982, empezamos a recuperar los nombres y a llamarnos Nina Pakari, Auki, Alkamari, etcetera. Segundo Antonio puede ser el nombre de algún santo y nada más. Los nombres indígenas quichuas tienen un pleno significado. Nina Pakari, por ejemplo, es luz del amanecer o fuego de la aurora. Lei a Garcilaso de la Vega y decía que Auki era un personaje con una especie de sacerdocio, impulsó transformaciones y aportes en su periodo. Fue un referente. Encuentro después que Auki era un cerro con energía interna y que el pueblo le

<sup>42</sup> En el año de 1986 las Nacionalidades indias ecuatorianas exigieron al Registro Civil la inscripción de sus nombres antiguos. Se emitió un memorandum al respecto. Pero, tal notificación contradecía a otra Ley amén del prejuicio burócrata, que decía "sólo se permitirá la inscripción de nombres nacionales". O sea, nombres tomados del calendario "nacional" judeo cristiano. Vid Arruma Kowii. Diccionario de nombres Kichwas. Quito, Corporación Editora Nacional, 1988 p. 11

depositaba una gran confianza, mucha fe; algo muy parecido al cerro de Imbabura o nuestra laguna. En Ecuador la obra de Saint-Exupery El principito la tradujeron al quechua como Aukiko el principito. Yo me identifiqué más como energía y con este personaje de la historia que transformo, con el Auki sacerdote, con el Auki que liberó un proceso. Ahora legal e históricamente soy Auki.

"Mis hijas tienen nombres quechuas: la primera, nacida en Cuba, no la querían inscribir, argumentaban que yo era extranjero. Yo les dije: 'si los padres son extranjeros póngale nombre extranjero'. Se llama Curi Pacha y significa tiempos de oro. Mi otra hija, la menor que nació aquí, le llamamos Alpa Pakari o tierra del amanecer; Pakari es amanecer y Alpa es tierra. Ahora ya es un poquito más aceptada la registración. Las secretarías procuran sugerir un nombre en español, en cristiano: Rebeca, Cristina, Estela; les decimos no, 'póngale el que yo le estoy diciendo'. Hay compañeras que se han quejado en la alcaldía: en el registro se niegan a poner nombres quechuas, y hemos tenido que movilizar a la organización, hacer denuncias en la prensa y en la radio por ese tipo de discriminación. El decreto existe pero la aplicación es difícil, como toda ley"<sup>13</sup>.

El nuevo trole que recorre la ciudad de Quito fue interceptado por los estudiantes del Mejía, colegio muy combativo en Ecuador. Una furibunda pasajera les empieza a gritar: indios de mierda, longos, runas, hijos de puta. No vi a ningún estudiante con rasgos indígenas. El primer adjetivo me fue totalmente comprensible, el segundo y el tercero resultaban sinónimos del primero y el cuarto sintetizaba la cauda de prejuicios. En Otavalo, sólo por preguntar, inquirí a la guapa indígena empleada del hotel sobre los prejuicios.



Ofendida me habló de las cálidas relaciones entre mestizos e indios. “Vamos a la escuela juntos, convivimos, hacemos negocios”. Me convenció. Hacía apenas unas semanas que en la festividad del Yamor los mestizos se indignaron por que una belleza india fue elegida reina del festival. Se reconsideró el caso: una mestiza fue seleccionada. La creación del Ministerio Etnico Cultural por el gobierno de Abdalá Bucaram evidenció un doble lenguaje, una doble moral: responsabiliza en ese Ministerio a un exdirigente indio, Valerio Greffía, y con ello divide, intenta desprestigiar a la Confederación de Nacionalidades Indias Ecuatorianas, CONAIE y se arroga como defensor de la causa india.

### 3.3 El racismo cotidiano ante el movimiento zapatista

En México son múltiples las imágenes negativas del indio. Se expresan en la desvalorización actual de su cultura frente a la exaltación del esplendoroso pasado, la diferenciación económica frente al mestizo y la exclusión política, a sus rasgos fenotípicos, a la caricaturización de lengua y vestimenta a “ciertas formas de segregación y violencia física que han derivado en el etnocidio, la asimilación y el ocultamiento de sus identidades”<sup>43</sup>. Estas diferenciaciones las realizan grupos que se perciben superiores y, con ello, reafirman su existencia frente a los *otros*. Formas de intolerancia con aval subrepticio de un Estado que también contribuye a la exaltación de dichos prejuicios en discursos, instituciones y programas. Alicia Castellanos establece la diferencia entre el racismo de las metrópolis que excluye, separa e inferioriza -Alemania o Francia vs. los árabes- o la asimilación-diferenciación de los países latinoamericanos de cara a *sus* indios

<sup>43</sup> Entrevista del autor a Auki Tituaña, alcalde de Colacachi, provincia de Imbabura Ecuador 10-XI-96

<sup>44</sup> Alicia Castellanos G. “El indio en el discurso social” Cemos Memoria, (México DF) Marzo de 1995, No. 75 P. 16

con la doctrina del mestizaje y la mezcla de sangres<sup>45</sup>. Lógica de la diferenciación-lógica asimiladora. Lógica del ghetto frente a la lógica de la aceptación culpable con un racismo más sofisticado o diluido. Es el caso de leyes y principios, estatutos y reformas donde todos somos iguales ante la ley y donde por decreto no existe el racismo: igualdad jurídica, que no económica ni menos social.

Con el 'Ya basta' zapatista de enero del 94 viejos y nuevos prejuicios racistas afloraron en México. Funcionarios gubernamentales, empresarios y comerciantes exigieron el retorno a la normalidad en el Estado de Chiapas o lo que es lo mismo, el retorno a la certeza de los negocios y del comercio, a la seguridad de las sesiones parlamentarias, y de la vida cotidiana. Nadie se preguntó si esa *vuelta a la normalidad* era la misma para los empresarios que para los tzeltales o tojolabales.

La presencia de los indios choles y tzeltales, tojolabales y tzotziles en la vida nacional trastocó nuestra *normalidad* y convocó a la temporalidad revolucionaria de los años que parecen días. Sus formas culturales, sus tradiciones, su tiempo, irrumpieron en una por demás programada cotidianidad. Sus uniformes militares, armas de bajo y alto poder, rostros cubiertos con pasamontañas o palacates, nos hablaron de una concepción del mundo y de relaciones humanas que habían permanecido en el anonimato, en las entrañas de la selva. Una visión del universo diametralmente distinta a la **predicada por** la clase en el poder evidenciaría la *construcción* silenciosa de un **segundo mundo**, una segunda vida, al margen de la moral imperante. La **presencia de una memoria histórica dual** mantuvo presente las ofensas y **agravios y, a la vez, proyectó la reversibilidad** de la agonía presente.

<sup>45</sup> *Ibid.* p. 17.





En ese ¡Ya basta! Varios intelectuales mexicanos expresaron simpatía por etnias que habían sufrido racismo, explotación y violencia milenarias. Esa simpatía inicial por los sin voz y sin rostro, como ellos se caracterizaron, no constituyó un obstáculo para que estos mismos intelectuales matizaran su pensamiento: esos sufrimientos no debían servir de pretexto para levantarse en armas y atentar contra la legalidad imperante. Un escritor condensó, tanto la voz de otros intelectuales como el comportamiento de una *rebelión* que adquirió "componentes de un alzamiento étnico: carácter multitudinario, igualitarismo y fraternidad primitivos..."<sup>46</sup>. Estas expresiones revelaron prejuicios ancestrales al negar la calidad de hombres a quienes se manifestaban como *multitud* o *chusma* con la peregrina idea, en su igualitarismo, de atenuar las diferencias sociales. ¿Qué se podía esperar de indios amotinados cuyo atributo primordial lo constituía una fraternidad primitiva?

Despedazado el mito de la paz social en México y en un inusitado ambiente de diálogo entre zapatistas y gobierno, con una ley de amnistía y el establecimiento de zonas francas, el Estado mexicano a través de Ernesto Zedillo decide en el mes de febrero de 1995 recuperar la iniciativa mediante un operativo policíaco-militar a escala nacional argumentando que nadie puede estar por encima de la ley y lesionar la soberanía nacional. El operativo califica como delincuentes y criminales a los dirigentes zapatistas y *desenmascara* la personalidad de Marcos, "alias que oculta", a Rafael Sebastián Vicente, según los afanes legales del Dr. Zedillo. La matriz racista de larga duración se oculta bajo el manto recuperador del territorio nacional que establece: la identidad del dirigente blanco-mestizo ajena al ámbito rural e idílico; el ciudadano que subvierte la normalidad de comunidades indias pacíficas. Amén del impacto

<sup>46</sup> Héctor Aguilar Camín "La explosión de Chiapas" *Proceso* (MéxicoDF) 10 de enero de 1994 P 61

sicológico como la intimidación a las comunidades identificadas como zapatistas, y la destrucción del *Aguaescuintes* chiapaneco símbolo popular, esta coartada instaura en México lo que varios estudiosos han llamado Guerra de Baja Intensidad, GBI<sup>47</sup>.

Cumplida a medias la estrategia gubernamental y ante la presión de la sociedad civil movilizada, nacional e internacional, se avizora la posibilidad de un nuevo acercamiento con los zapatistas en lo que se bautizó como Diálogo de San Andrés Sacameh'en de los Pobres que derivaron en los Acuerdos de San Andrés. Ahí concurren miles de jornaleros, *mazos* y *acasillados* que tras largas caminatas se integran a los cinturones de paz. La *muchedumbre* indígena provoca un profundo malestar que no ocultan varios integrantes de la Comisión de Concordia y Pacificación, COCOPA. Ante la petición del comandante Tacho sobre la salida de tropas militares en comunidades indígenas el lenguaje *corporal* del entonces senador Pablo Salazar Mendiguchía resultó significativo: "se reclinó en su silla, sacó un peine, se alisó el cabello y se revisó las uñas". Una nueva intervención de Tacho seguida de aplausos indios colmó la poca paciencia del senador: "Estas son chingaderas, éstos traen porra. ¿No que esto era un ambiente de diálogo"<sup>48</sup>. El lenguaje corporal, lo expresado y aún lo no hablado resultan *normales* para un senador de la república que no dialogaba con sus pares y, tal vez, con una doble frustración: la ausencia del mestizo Marcos y la presencia de interlocutores indios. En el senador tal vez operó la identidad imaginaria de quien se identifica con el blanco-occidental-instruido y que relega su condición mestiza.

<sup>47</sup>Vid Martha Patricia López "La guerra de baja intensidad en México" México: Plaza y Valdes, 1966 Y vid Francisco Pineda "La guerra de baja intensidad" Chiapas 2 México ERA, 1996 Pp 173-196

<sup>48</sup> Juan Antonio Zuñiga "la algarabía indígena molestó a un senador" La Jornada, 11 de abril de 1995, p 12



El Diálogo de San Andrés, febrero de 1996, resultó un opaco escenario donde los diversos prejuicios raciales de los mexicanos, contenidos o soterrados en el clima de paz social, se desbordaron. Por ejemplo, los dialogantes de la Cocopa vieron amenazada su seguridad física ante la presencia indígena que se congregaba para proteger a su delegación y seguir de cerca el Diálogo, denunciaron acarreo y, por lo mismo, manipulación de indios que les impedían el paso. La *porra* zapatista regresó como había llegado por sus propios pies, su propia iniciativa, sus precarios medios y bajo el lema mandar obedeciendo. Tal vez el humor de pueblo, el ruido de pueblo o su silencio, el recuerdo de sublevaciones y añejas violencias populares, el temor y terror<sup>49</sup> ante la organización india influyeron en el ánimo de diputados y senadores de la República.

El Diálogo y los acuerdos que emanaron de San Andrés eran demasiado importantes para que fricciones, malos entendidos, expresiones y prejuicios raciales empañaran esa etapa. En esos entretelones y a la pregunta de un periodista sobre el concepto "distensión", manejado por la parte oficial, explica el comandante Tacho: "Lo que quisieron hacer con nosotros es enseñarnos que quieren decir las palabras. Nos empezaron como a enseñar. Nosotros les respondimos que sabemos qué quiere decir distensión. También les enseñamos que quiere decir proporcional. Todo les explicamos. Pero ellos nos decían: a ver, ¿qué entiendes aquí? Nosotros les respondíamos lo que realmente es. Por ahí empezaron a como querernos hacer un engaño..."<sup>50</sup>. Ese español para los indios nos remite a medidas del siglo XVII cuando la corona española

<sup>49</sup> Vid. Genevieve Bolleme El pueblo por escrito México, Grijalbo, 1990. P. 28.

<sup>50</sup> Hermann Bellinghausen "Nos querían como enseñar las palabras." La Jornada (México DF) 25-IV-95 P. 6

reconsideró sus políticas lingüísticas en el aprendizaje del castellano para nativos y más adelante ponerlos a prueba en las definiciones idiomáticas<sup>51</sup>.

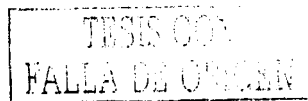
En otra fase del Diálogo, el comandante David denuncia actitudes, estilos y formas de mando de varios miembros de la Cocopa: "Nos dicen: concéntrese en ese lugar. Ahí les mandamos alimentos, les mandamos servicios; estarán bajo la responsabilidad del gobierno. Nosotros podríamos interpretar como si fuéramos puercos que nos metieran en un chiquero, que nos mandaran la alimentación para que nos engordáramos bajo la vigilancia, y pues sí, bajo la amenaza. De esa manera sentimos la prepotencia"<sup>52</sup>. La tensión, la responsabilidad y la importancia del evento pudiesen ocasionar tales actitudes junto con las circunstancias políticas y sociales que estaban en juego. Una especie de síndrome racial, determinados síntomas no se presentan cotidianamente pero afloran en circunstancias excepcionales.

En ese Diálogo una cadena radiofónica vio armas entre la población indígena y un locutor televisivo definió a la delegación zapatista como "representantes del subcomandante Marcos". O sea, gente sin decisión propia en acción o palabra lo que hizo decir al periodista Hermann Bellinghausen: "El racismo deja clara una cosa: con los indios se puede platicar, pero no se puede hablar en serio. Además el buen salvaje no es así, la culpa ha de ser de los blancos (curas, agitadores, líderes, etc.). Será que los consideran tan borregos como consideraban a los obreros hasta el último 1º. de mayo, con la agravante de que éstos ni siquiera hablan español"<sup>53</sup>. Esa atmósfera, cargada de prejuicios y prepotencias, motivó un comunicado de los dirigentes zapatistas: "El

<sup>51</sup> Vid Shirley Brice Heath. La política del lenguaje en México México, INI, 1992 P 68-75

<sup>52</sup> Bellinghausen "Nos querían como ..." Loc. Cit

<sup>53</sup> H. Bellinghausen "Bajo la lluvia y *despreciados* se fueron miles de indígenas" La Jornada (México DF) 22 de abril de 1995 P. 5



gobierno repite el error de considerar a los indígenas de ser incapaces de organizarse solos y que sólo pueden moverse si alguien los lleva de la mano. Están equivocados, nosotros los indígenas somos capaces"<sup>54</sup>.

Hoy pareciera *normal* la militarización de espacios indígenas, en Oaxaca, Guerrero, Chiapas. No sólo normal sino imprescindible ya que, decía Ernesto Zedillo en 1998, los mexicanos están orgullosos de "contar con un instituto armado ejemplar, honesto (...) hondamente identificado con los valores de la independencia, la soberanía, la justicia y la democracia (...) No hay dificultad que debilite su decisión de servir sin descanso al pueblo (...) llevando auxilio, medicamentos y abrigo a la población (...) apagando incendios en la montaña y reforestando los bosques; respaldando con su permanente labor social el esfuerzo y la esperanza de quienes más apoyo necesitan. ...". Estos atributos que Zedillo populista endosaba a las fuerzas armadas parecieran corresponder a lejanas épocas, el sexenio cardenista, por ejemplo, donde genuinamente cumplieron esas tareas antes de desligarse de su herencia y tradición populares y encarrilarse hoy en la senda que le asigna el gran capital como garantes de la estabilidad social. Son múltiples las tareas que aun hoy desempeñan en bien de la población civil, pero otras resultan coartadas que validan su presencia, Zedillo las reitera constantemente: su misión civilizadora en las comunidades indias, donde cortan el cabello, bañan y *alfabetizan* y/o castellanizan a los indígenas.

A pesar de las múltiples cualidades, la sociedad civil, nacional e internacional, se pregunta por los cientos y miles que hoy permanecen acantonados, por ejemplo en Chiapas. ¿Se requieren para contener a unos

---

<sup>54</sup> Loc. Cit

cuantos indios mal armados, acorralados y muertos de hambre, como señalan algunos columnistas políticos? En el Estado de Chiapas, específicamente en la denominada zona de conflicto, los Altos y la Selva Lacandona, hasta el mes de julio de 1995 se encontraban de 36 mil a 40, 500 elementos del Ejército Federal diseminados en una superficie de 20 mil Km2. "Sus campamentos atraviesan en posiciones escalonadas las cuatro principales cañadas, circundan la reserva de la biosfera Montes Azules, hasta la parte fronteriza del río Usumacinta y la penetran ligeramente con una avanzada de infantería (...) Apoyados con artillería semipesada de largo alcance, helicópteros de transporte de personal y de acción rápida para el combate, vehículos blindados y ligeros tipo anfíbio y la más moderna fusilería..."<sup>55</sup>. De esos 40 mil en 1995, marzo de 1999, la presencia del Ejército Federal es de 70 mil soldados por todos los rincones de Chiapas<sup>57</sup>. El primer contraste, o el más desproporcionado, de esta ocupación militar, es la creciente miseria de los pobladores frente a sofisticados aparatos, modernos campamentos desmontables, asesores en contrainsurgencia, pistas de aterrizaje en la selva, patrullas móviles, en fin, tecnología de punta<sup>58</sup>.

En 1995 en la zona se especifica la presencia de un militar por tres civiles indígenas y existen zonas como en La Garrucha -169 habitantes- con 300 efectivos o Patihuitz con 300 habitantes y la tropa con mil efectivos, es lo que H. Bellinghausen llama un genuino estado de sitio. "Los sitios de Troya, Masada, Tenochtitlan y Cuautla fueron pequeños y breves comparados con

<sup>55</sup> Matilde Pérez. "Zedillo: el Ejército no reprimirá a nuestros hermanos indígenas" La Jornada (México DF) 20 de febrero de 1998 P. 6

<sup>56</sup> Juan Antonio Zúñiga. "En la Lacandona, un soldado por tres habitantes" La Jornada (México DF) a 11 de agosto de 1995 P. 9.

<sup>57</sup> "2486 firmas individuales. Manifiesto por el reconocimiento de los derechos de los pueblos indios y por el fin de la guerra de exterminio en México" La Jornada 15 de marzo de 1999 P 14



esta Lacandona sitiada, un insospechado crisol de modernidad que nadie vio madurar, y que hoy se encuentra amenazado...<sup>59</sup>.

Los primeros efectos palpables de la presencia militar son, destrucción de la vida cotidiana, ciclos agrícolas fracturados, vida económica circunscrita a la subsistencia elemental, desestructuración de comunidades, lazos de unión rotos, solidaridad resquebrajada; todo este deterioro comunal con el fin de cancelar el vínculo con los zapatistas. Uno de los casos más dramáticos vinculado a la abrumadora presencia militar es el del poblado de Taniperla. En ese Municipio autónomo zapatista se "restauró el Estado de derecho" en mayo de 1998 y el terror invade a pobladores como Juan Sanchez quien tiene muy presentes los colores del miedo: "el azul y el negro de los policías, el verde olivo de los militares, el tono acuoso de la angustia de los indefensos ante las armas...<sup>60</sup>. Ni Juan Sánchez ni la población de Taniperla sienten orgullo por la presencia militar ni consideran la colocación de alambre de púas en sus calles como labor social de los soldados. No ven como hechos de justicia ni de esperanza el impulso a la prostitución, ni el patrullaje armado por las calles, ni la ocupación de la única escuela de la comunidad. "Los niños toman clase en una casa prestada, donde no hay sillas, mesas, materiales escolares ni pizarrón. Los soldados han cavado y construido trincheras en los terrenos de la escuela (...) Los militares hacen dízque labor social, aunque su única labor es ir armados en la comunidad para intimidar. La *labor social* de los soldados consiste en robar lo poco que tienen los campesinos: su maíz, su fruta, sus aves de corral"<sup>61</sup>

---

<sup>58</sup> Vid Hermann Belinghausen "En las siete cañadas, la mayor concentración militar en la historia" La Jornada (México DF) 11 de agosto de 1995, P. 10

<sup>59</sup> Loc Cit.

<sup>60</sup> Jesus Ramirez Cuevas. "Taniperla bajo la ocupación". Masosare de La Jornada 1-XI-98 p 10

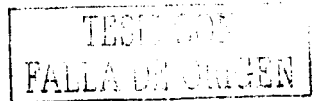
<sup>61</sup> Ibid, p 11

En esta llamada Guerra de baja intensidad, o bajo perfil, hacia las comunidades, la desestructuración psicológica empieza a hacer mella en la tradicional fortaleza indígena. En Taniperla los más afectados, los ancianos "... no aguantan la presión ni la provocación. Tienen reumas, no pueden caminar, se quedan mirando nomás. Algunos se quitan la tristeza cuando lloran, su corazón se queda un poco limpio cuando lloran. Muchos en Taniperla tienen pesadillas. Otros padecen dolores de cabeza de tanta tensión pensando cómo vamos a salir de esta situación, cómo vamos a unir más fuerza"<sup>62</sup>. Ante la aplastante presencia militar, los indios explican el procedimiento militar como guerra psicológica que se ha lanzado contra ellos, considerados enemigos del gobierno. Ese miedo, la tensión y los dolores de cabeza son los efectos más visibles de una arma psicológica: la angustia inducida. Jaime Avilés se pregunta ¿cuál es el objetivo de ese horrible armamento científico? "Destruir en forma sistemática, progresiva e imperceptible a primera vista, el sistema nervioso del adversario. La angustia inducida desde el poder es, por lo tanto, un arma médica, y debe ser proscrita como las armas biológicas y las armas químicas"<sup>63</sup>. Las escenas de *Apocalipsis now* de Copola en Vietnam, vuelos rasantes y en picada sobre aldeas, y la *Cabalgata de las valquirias* de Wagner en altoparlantes de helicópteros o cazas, como aderezo y con o sin el estruendo musical, hoy resultan cotidianas en los Altos y la selva chiapanecos.

Son múltiples las denuncias sobre violación de los derechos humanos que han realizado ONG's, observadores nacionales y extranjeros, caravanas de ayuda a las comunidades indígenas, la Comisión Civil Internacional de

<sup>62</sup> Loc Cit

<sup>63</sup> Jaime Avilés "Gramática de la guerra" *La Jornada*, 11 de abril de 1989 P 4





Observación por los Derechos Humanos, CCIODH, Human Rights Watch, etcétera. Por ejemplo, Amnistía Internacional, AI, denunció el incremento de la violencia política en Chiapas y Guerrero lo que, a su juicio, podría degenerar en una catástrofe de derechos humanos: "... al parecer está surgiendo un patrón preocupante y los perpetradores de las masacres han salido impunes por sus crímenes, mientras las autoridades mexicanas están deteniendo arbitrariamente a campesinos en zonas consideradas de oposición al gobierno (...) se utiliza el tema de los *municipios autónomos* como un pretexto para realizar amplias detenciones arbitrarias (...) Han pasado seis meses después de la masacre de Acteal, y aún no se ha llevado a cabo un intento serio para manejar a los numerosos grupos paramilitares activos en Chiapas. Esto indica una falta de imparcialidad en la aplicación de la ley"<sup>64</sup>. Simultánea a esta denuncia de AI, indicativa de estos organismos ante la cerrazón del gobierno mexicano, la titular del Alto Comisionado de Naciones Unidas para Derechos Humanos, Mary Robinson señaló: "... apelo al gobierno de México a examinar urgentemente formas para restaurar el diálogo con las comunidades en Chiapas. Una reducción de la presencia militar en la región sería un importante primer paso para restaurar la confianza (...) los informes ofrecen una imagen desalentadora: un clima de temor entre el pueblo indígena de Chiapas, atrapado entre fuerzas gubernamentales apoyadas por milicias oficialmente financiadas por un lado, y grupos armados de resistencia por otro..."<sup>65</sup>. El ofrecimiento asistencial al gobierno mexicano en el

<sup>64</sup> Jim Cason y David Brooks "Alerta AI de una catástrofe por violencia política" La Jornada 31 de junio de 1989 P 3

<sup>65</sup> Jim Cason y David Brooks "Serias violaciones a derechos de indígenas chiapanecos ONU" Log Cit. En un artículo la titular del Alto Comisionado dice "Pueblos indígenas han sido marginados y empujados a las partes más inhospitas de sus territorios. Su derecho a tierras y recursos naturales no es reconocido. Las violaciones extendidas a los derechos humanos han creado un flujo masivo de refugiados. Mucha de la

cumplimiento de convenios y la defensa de garantías mediante la intervención de la ONU molestó al gobierno mexicano pero más irritación provocó el que se le hubiese vinculado con "milicias oficialmente financiadas" o sea, paramilitares.

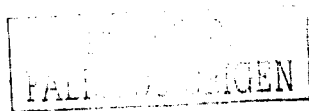
A la denuncia de AI la Canciller Rosario Green no le dedicó una sola línea a pesar de que este organismo le sugería tomar medidas para garantizar la integridad y seguridad de la población civil y que las fuerzas de seguridad respetasen las normas internacionales sobre el uso de la fuerza. Sin embargo, a Mary Robinson, titular del Alto Comisionado de la ONU sí hubo respuesta. Le proporcionó reportes sobre los esfuerzos gubernamentales para restablecer el estado de derecho y luchar contra la marginación y la pobreza en Chiapas e inició así la misiva a la ONU: "Ante la evidente falta de información detallada de la oficina del Alto Comisionado..."<sup>66</sup>. Este ha sido el esquema utilizado por la Secretaría de relaciones Exteriores, SRE: en el exterior están mal informados, las fuentes consultadas son tendenciosas, o falta información detallada sobre lo que acontece en México.

En un discurso similar el Dr. Zedillo ante las variadas críticas o inquietudes de periodistas impartió lecciones sobre nuestra historia: a unos les pide que no simplifiquen o que es mucho más complejo el asunto a otros los mandó a estudiar: "... quizá si estamos en el derecho de decirles a esos *progresistas* que vienen al país para señalarnos nuestros defectos desde su perspectiva, que quizá debieran saber un poco más de nuestra historia"<sup>67</sup>. El mensaje Zedillista hacia los extranjeros "progresistas" se manifestó en una

violencia y conflicto armado de los últimos años pudiera haberse evitado de tomarse acciones tempranas para eliminar la discriminación" Mary Robinson "Combate al racismo" *La Jornada*, 23-III-2000 P. 62

<sup>66</sup> David Aponte "Evidente falta de información en Naciones Unidas" *Loc Cit*

<sup>67</sup> Rosa Elvira Vargas "Estudiar nuestra historia, pide Zedillo a *progresistas* extranjeros" *La Jornada*, 7 de mayo de 1998 P. 7



ominosa campaña xenofóbica, con la coartada *involucramiento* en asuntos políticos internos, que provocó en organismos internacionales como Human Rights Watch sendos comunicados donde advertían que los requisitos para observadores internacionales eran una carga insuperable y potencialmente peligrosos tanto para víctimas y testigos de violaciones de derechos humanos<sup>68</sup>.

Ante la excesiva militarización del país, sobre todo de Chiapas, Oaxaca y Guerrero, estados con diversidad de pueblos indios, y los excesos y violaciones a los derechos ciudadanos, el gobierno mexicano ha tenido necesidad de contrarrestar tales denuncias y hoy teje una especie de leyenda dorada, o verde olivo, donde la ocupación es favorable para estos pueblos ya que los soldados son ejemplares, no caen en la intolerancia ni en la provocación de reprimir a sus hermanos indios como apuntó Ernesto Zedillo en el Día del Ejército frente a altos mandos militares: "Hoy reafirmo que quienes no tienen reparos en utilizar a mujeres y niños indígenas para sus provocaciones, y no se detendrán a usarlos como carne de cañón encontrarán siempre un Ejército templado en la firmeza -¡sí!- pero también en la prudencia; un Ejército templado en el arrojo -¡sí!- pero también en la serenidad; un Ejército templado en la bravura -¡sí!- pero también en la disciplina y en la paciencia"<sup>69</sup>. Esa desmedida exaltación, en la rara virtud de la dialéctica, descalifica o minimiza al oponente, los indios y a los que se *inconformaron*. La propia imagen de mártir del soldado mexicano que

<sup>68</sup> s/f. "Human Rights Watch expulsar extranjeros acto arbitrario" La Jornada, 16 de mayo de 1998

<sup>69</sup> Rosa Elvira Vargas "Zedillo el ejército no reprimirá a nuestros hermanos indígenas" La Jornada, 20 de febrero de 1998 Dentro de su campaña y en similar tono, Zedillo dijo al reportero del NYT "Usted debería ver al Ejército allá (en Chiapas) Son ejemplares, son insultados golpeados; mandan a niños y mujeres a insultarlos y a golpearlos, y ellos soportan esas provocaciones". "Los militares son *ejemplares* en Chiapas" La Jornada, 13-II-98

proyecta Zedillo, el sufrir en defensa de una causa o por mantenerse fiel a sus ideales, hoy es poco creíble en la sociedad mexicana<sup>70</sup>, a pesar de la propaganda oficial.

Esa imagen de tolerancia, -"Creo que en algunas ocasiones hemos sido demasiado suaves y tolerantes" o "sólo espero que se cansen y se den cuenta de que si están buscando violencia no la tendrán", dicit Zedillo- se despliega en cine, radio y televisión; en el exterior al través del cuerpo diplomático donde el presidente Zedillo instruye a "desplegar una campaña informativa en la que expongan que el gobierno seguirá utilizando las armas de la tolerancia y de la paciencia para resolver el conflicto de Chiapas", resaltó también que "las provocaciones de la otra parte no tendrán eco, pues no hay otro camino que el de la negociación"<sup>71</sup>. Estos son algunos notables ejemplos de lo que Lorenzo Meyer señala como la doblez del lenguaje del poder, sistemática y recurrente. "El doble discurso es un reflejo de la *doble vida* de la política mexicana. Por un lado está la de un marco constitucional democrático, pero por otro, una práctica de más de ochenta años de autoritarismo antidemocrático. El doble lenguaje o discurso fue una necesidad para Carranza como hoy lo es para Zedillo. Tiene que fingir que se vive en un estado de derecho, aunque la realidad lo niegue todos los días"<sup>72</sup>. Es la notable distancia entre el decir y el hacer, la doble moral de una clase embarcada en el proyecto neoliberal.

<sup>70</sup> En una encuesta de la Fundación Rosenblueth sobre el conflicto en Chiapas y a las preguntas sobre el Ejército mexicano como ¿Ha sido útil para preservar la paz en la región? Un 52% dijo que No frente a un 42% Si, "Ha tratado con respeto a las comunidades indígenas" un 61% No, un 25% Si. Ha permitido o fomentado la formación de paramilitares un 45% Si, un 28% No. Perfil político de La Jornada, 19 de agosto de 1998

<sup>71</sup> Rosal Elvira Vargas "Proyectará el gobierno imagen de tolerancia en el conflicto chiapaneco" La Jornada, 6 de enero de 1999, p. 3.

<sup>72</sup> César Guemes "El doble discurso, reflejo de la *doble vida* en la política mexicana. Meyer" La Jornada, 6 de dic. de 1998



Difícilmente se puede calificar de racista a Ernesto Zedillo. Su actitud se puede calificar como *gris* en la grama de confrontación con el "otro", el indio, personalidad inquietante a pesar de estar acorralada en la selva Lacandona. Un "otro" que no se le nombra directamente, en múltiples discursos se le omite, se le ignora y, casi siempre, se pretende diluir su existencia. La vieja consigna se reitera, ni los veo ni los oigo. "La actitud -o el comportamiento- más neutro, más elaborado, para desembarazarse del *Otro* inquietante, es ignorarlo, hacer como si no existiera, como si estuviera en el otro extremo del mundo, incapaz de alcanzarnos y perjudicarnos. Para descuidar al *Otro* de esta manera negligente y pasiva, no es necesario ser racista avezado... Antirracistas convencidos que proclaman bien alto su determinación y la justifican con inteligencia y generosidad, pueden muy bien sin ser culpados, rechazar, permitirse ser ciegos y sordos a la presencia real del *Otro*"<sup>73</sup>

El paso siguiente del *antirracista* procede a señalar al *otro* o identificarlo. Ahora de lo que se trata es de restarle la posibilidad de perjudicar a la sociedad. Y si esa identificación, siempre negativa, se contrasta con los valores supremos que él representa como jefe supremo de la nación y fuerza armadas es posible utilizar el arma del desprecio. "Permite ahogar al *otro* en el plano físico o simbólico, es un todo para el pensamiento mítico. Luego si hay rebelión por parte del que *sufre el racismo* viene el miedo, luego el odio, y el proceso se degrada y termina. La cumbre del diagrama racista es el desprecio: esta actitud aparentemente anodina dirige y autoriza lo peor"<sup>74</sup> Ese desprecio funciona como coartada y coloca al *otro* al margen de la ley.

<sup>73</sup> Jean-Francois Held "Racismo, antirracismo y sociedad" Racismo y sociedad, Bs As Argentina, Ediciones de la Flor, 1972 P. 438.

Excesivas fueron las dosis de paciencia, generosidad y tolerancia. Se les tendió la mano y no hubo respuesta.

El siguiente es un catálogo representativo de prejuicios racistas de mexicanos ilustres con participación relevante en la vida pública del país y por lo mismo son opiniones autorizadas. Es un indicador del alcance y agudización de la lucha de clases en México, episodio de una confrontación que se consideraba una reliquia y parte de la historia. Dos características unifican a tan heterogéneas personalidades, la descalificación que realizan de los indios y ser declarantes de la sección "Por mi madre, bohemios." Para la locutora de TV Azteca los indios han sido manipulados por extranjeros. Lolita de la Vega, son meros instrumentos para acceder al poder. Luis Pazos y exigir un cambio social. obispo Arizmendi, o su manipulación es para desestabilizar el país. general Godínez, o hablar a nombre de ellos. Leopoldo Zea. En estos juicios los indios carecen de conciencia, se influyó y quizá se modificó su percepción de la realidad con malicia y fines inmorales para beneficiarse de sus acciones. Estas son las opiniones:

El general Miguel Ángel Godínez, militar activo en la región chiapaneca, señaló: "A los indígenas chiapanecos les están metiendo en la cabeza que ya no deben recibir ayuda del gobierno, únicamente ayuda internacional. Los están manipulando para desestabilizar al país"<sup>75</sup>. Felipe Arizmendi Esquivel, obispo de Tapaehula, dijo: "Es inhumano e injusto usar a los indígenas como bandera para exigir un cambio social y político en el país"<sup>76</sup>.

<sup>74</sup> Ibid. p.439

<sup>75</sup> La Jornada de Oriente, 16-I-98. Cit. C. Monsiváis, "Por mi madre, bohemios" La Jornada, 19-I-98

<sup>76</sup> Elizabeth Velasco "Injusto usar a los indígenas para un cambio político" La Jornada, 16-III-98

El filósofo Leopoldo Zea señaló: "... me irrita lo que está sucediendo en Chiapas, en donde se exige el cumplimiento de los llamados Acuerdos de San Andrés Larráinzar (...) Acuerdos entre hombres que no se consideran indígenas, pero que se comprometen en nombre de ellos..."<sup>77</sup> En otro diario afirmó: "El movimiento chiapaneco es una manipulación desde que nació. Yo nunca he visto una revolución que nazca con toda la publicidad con que este movimiento empezó"<sup>78</sup>. Luis Pazos dijo: "La mayoría de los supuestos liberadores de los indígenas más bien los utilizan como instrumentos para llegar al poder (...) Ante la falta de un grupo étnico o social que *liberar* a partir de los 70 los marxistas encontraron en los indígenas un nuevo filón a utilizar como excusa para hechos violentos y lograr el poder"<sup>79</sup>.

Lolita de la Vega: "Al llegar a La Realidad, la sorpresa para nosotros fue enorme al percatarnos que no son precisamente indígenas los que manejan este movimiento, sino un grupo de extranjeros que hablan inglés, francés y alemán (...) Este grupo de extranjeros son (sic) los que manejan y manipulan a nuestros indígenas chiapanecos de una forma contundente, son quienes les dan órdenes de lo que deben y no deben hacer" El entrevistador de Lolita de la Vega, Raúl Sánchez Carrillo, cerró la nota exclamando "¡Imagínese usted lo que encontró ahí el equipo de Hablemos claro!"<sup>80</sup>

Ante el memorial de agravios cotidiano hacia los indios ahora retorna la imagen del indio como objeto, dócil y pasivo, y del cual es posible generalizar una definición de indio que Carlos Monsiváis endosa al general y al economista pero que las opiniones de la locutora, el filósofo y obispo

<sup>77</sup> Excelsior 22-III-98 Cit por C Monsiváis "Por mi madre, bohemios" La Jornada, 23-III-98

<sup>78</sup> El Universal 22-III-98 Loc Cit

<sup>79</sup> El financiero, 17-I-98 Op. Cit La Jornada, 19-I-98

<sup>80</sup> *s/f* "Extranjeros manejan al EZLN Lolita de la Vega", La Jornada, 17-II-98

avalan: "Aquel que no se da cuenta que todas sus ideas son ajenas". En este muestrario es destacable la ofensiva y burda propaganda de la locutora de TV, los inditos manipulados por extranjeros, o el indio como objeto de compasión y las reacciones sentimentales que, finalmente, inciden en la inferioridad natural del indígena, pero también el que surja un expediente que se creía clausurado y vinculado a la época de la guerra fría, culpar a los *marxistas* de los sucesos en Chiapas, no es sino obra de un ferviente anticomunista plagado de prejuicios.

Otras personalidades -abogado, empresario, articulista, secretario de estado y escritor y director- expresaron un peculiar punto de vista enmarcado en el prejuicio racista. Así se reitera en el umbral del tercer milenio que los indios son seres humanos o que pueden tener esa calidad (Ignacio Burgoa y Carlos Abascal Carranza), que por desgracia le temblo la mano a Carlos Salinas y no los exterminó (Jame Sabines), que Marcos y Samuel Ruiz son culpables de la miseria en Chiapas (Jorge Hernandez Campos), que la única guerra ha sido la de internet (José Angel Gurria) y que el estómago provocó la guerra del sureste (Alejandro Jorodowsky).

Al abogado Ignacio Burgoa se le preguntó a propósito de los zapatistas: "¿Es usted enemigo de las causas indígenas?"

"--No, no lo soy, al contrario, *los indígenas tienen el derecho de ser tratados como seres humanos*". También amenazó con "... enviar al Congreso la ley reglamentaria del artículo cuarto constitucional, que el Ejército federal desarme a los encapuchados e imponga la paz en Chiapas. El gobierno cayó en el engaño de los *encapuchados*, se asustó y los reconoció en la Ley de





Concordia y Pacificación, pero esto es absurdo, una ley anticonstitucional”<sup>81</sup>  
 A su vez Carlos Abascal Carranza, ex presidente de Coparmex afirmó:  
 “Chiapas no es un botín político, sino una sociedad de personas que merecen  
 toda la atención del país. Deben atenderse las necesidades de los indígenas en  
 su calidad de hombres, mujeres y seres humanos”<sup>82</sup>.

En “Por mi madre bohemios” Monsiváis enmarca al declarante Burgoa con la definición: “La disputa teológica del siglo XVI se resuelve: ¡los indígenas son seres humanos!” Similar epigrafe enmarcaría el *lapsus* del declarante Carlos Abascal que antepone hombres y mujeres a seres humanos. Un caso por demás lamentable es el del fallecido poeta chiapaneco Jaime Sabines y en quien quizá predominó el prejuicio de la tradición familiar. ¿los auténticos coletos?, y su pertenencia a la clase dominante de Chiapas cuando señaló: “El presidente Salinas tal vez fue el culpable de dejarlos vivos” Al referirse a Don Samuel Ruiz lo acusó de recibir miles de dólares del extranjero para fines turbios y de que “no sabe uno los tesoros en armamento o en lana que tengan guardados en la catedral...”<sup>83</sup>. En tono similar escribe el articulista Jorge Hernández Campos: “El caso del EZLN se asemeja a los de las guerrillas del sur porque ha surgido en condiciones de extrema penuria y desamparo de los campesinos, creadas por la actividad egoísta, en nuestro caso, de Marcos y Ruiz”<sup>84</sup> Es un caso relevante este periodista pues acusa por enésima vez a quienes se aprovechan de la miseria india y peor aún, concede a Marcos y a Samuel Ruiz excepcionales poderes, terrenos y extraterrenos, ¡ser los causantes de “extrema penuria y desamparo de los campesinos”

<sup>81</sup> El Nacional, 23-IV-98. Cit. Por C. Monsiváis “Por mi madre, bohemios” La Jornada, 27-IV-98

<sup>82</sup> La Crónica, 13-II-98. Cit. C. Monsiváis, “Por mi madre, bohemios” La Jornada, 16-II-98

<sup>83</sup> Cit. Por Juan Bañuelos y Oscar Oliva “Los amigos y la guerra” La Jornada, 28-II-98.

<sup>84</sup> Unomásuno, 8-XI-98. Cit. C. Monsiváis, “Por mi madre, bohemios” La Jornada, 16-XI-98

En ese ámbito de prejuicios cotidianos con una guerra de baja intensidad que se desplaza a lo largo y ancho del territorio chiapaneco donde bandoleros, guardias blancas y policía estatal acosan a comunidades indias, José Angel Gurria, Secretario de Relaciones Exteriores, en un diálogo con delegaciones extranjeras delineó una fase de la política de exclusión y o abolición de la realidad, como dijo Monsiváis, cuando el canciller comparo tragedias mundiales con el conflicto chiapaneco. "Chiapas es un lugar en el cual no ha habido ningún disparo en los últimos 15 meses, ni un solo disparo (...) ha sido una guerra de tintas, de palabra escrita, una guerra de internet con clientes bastante duros".<sup>85</sup> Al omitir la guerra sucia contra las comunidades mayas y reducir o minimizar el conflicto al ámbito intelectual, el canciller relegaba a los indios y sobrerepresentaba al vocero zapatista, Marcos.

"El problema de Chiapas, no es otro que hambre y pobreza. No es realmente una revolución ideológica, es una revolución estomacal. No hay ningún espíritu ahí, es puro estomago". Esto lo comentó Alejandro Jodorowsky que repasaba estereotipos y prejuicios racistas de principios de siglo vinculados a la genética social, al determinismo. ¿Como exigir a los muertos de hambre, los sin rostro y los sin voz una revolución ideológica? Sin pensarlo, Jodorowsky se da la mano con Gustave Le Bon al negar capacidad intelectual a los indios y obturar una visión del mundo que habla de dignidad, esperanza, fraternidad. ¿Los hartos, los satisfechos, son los únicos capaces de transformar el mundo?

<sup>85</sup> David Aponte "La de Chiapas: guerra de tintas y de internet." Gurria" La Jornada 26-IV-95

<sup>86</sup> Angélica Abelleira "Buscar un exceso de igualdad nos ha conducido a la dictadura" La Jornada 10-08-95 Una opinión similar la expresó Jaime Labastida "se puede parodiar a Pascal: el hambre tiene razones que la razón no comprende. Y el hambre hace que el indígena acompañe a quienes lo incitan a la revuelta" Jaime Labastida "Una guerrilla sorda" Excelsior 8-I-1994 Cit por E. Rajchenberg y C. Heau-Lambert "¿Ha muerto el evolucionismo en México?" Cuadernos VI Jornadas lascañas, La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI México, UNAM, 1997. P. 456

Un salto cualitativo en la escalada bélica y muestrario palpable del racismo que se expresó en caliente lo ofreció la matanza de 45 indígenas del grupo las abejas a manos de paramilitares priistas. El drama de Acteal recorrió el mundo y llenó de indignación a la comunidad internacional. Se ha documentado ampliamente su relación con funcionarios, policías y con mandos del ejército; éste último los requiere para que realicen el trabajo sucio y anticonstitucional y no perjudicar su ya deteriorada imagen social en México y en el exterior. Esta *contra* mexicana en Acteal funcionó en el manejo de coartadas institucionales: la PGR declaró, sin ambages, que había sido una guerra entre pobres y hasta el Presidente de la República, que en una primera etapa se conmocionó, ahora dio explicaciones que ofenden la sensibilidad de sus oyentes cuando declara: "Lo que ocurrió en esa comunidad indígena fue una matanza por parte de un grupo de asesinos que se habían sentido agredidos, y a quienes el otro grupo les había matado 18 personas. Absurdamente tomaron una revancha. Ahora están en la cárcel..."<sup>87</sup>. En pocas palabras, cerrado el caso.

Algo de lo que se hablaba en voz baja y que era muy difícil probar, la existencia en nuestro país de manifestaciones racistas, colectivas o individuales. Prejuicios muchas veces arraigados en sectores desclasados o lumpen pero no en funcionarios, secretarios de estado o del mismo Presidente. Todo se aceleró en 1994. García de León le llama visión arcaica del racismo gubernamental en donde los indios, de seguro manipulados, se matan en reyertas familiares, grupo vs. grupo. "Su visión neoliberal les viene del México de las élites del siglo XIX, la que considera la condición indígena

---

<sup>87</sup> Rosa Elvira Vargas "El EZLN ya no puede dañar al país. Zedillo" La Jornada, 16-III-98

como antagónica al *progrevo*<sup>88</sup>. Carlos Montemayor coincide con esta caracterización: "México es un país muy racista, en ocasiones lo es abiertamente, como es ya lugar común decir que ocurre en Chiapas. En otras regiones del país la discriminación es tamada, encubierta, pero siempre constante"<sup>89</sup>. Deja múltiples interrogantes el que la actual directora del Instituto Nacional Indigenista, INI, Melba Púa, plantee la necesidad de una nueva relación entre el pueblo indígena y el gobierno "... porque somos un país que no se reconoce como inequitativo ni racista, pero somos un país y una sociedad inequitativa e incluso racista"<sup>90</sup>.

En la actualidad, como señala Edgar Sulca<sup>91</sup>, existen dos puntos de vista diferentes al referirnos a la visión que un grupo social tiene sobre otro: la auto-percepción y la hetero-percepción. Cada grupo al participar de la identidad se reconoce hacia dentro y se diferencia hacia afuera. En esta relación, dinámica y compleja se dan todo tipo de interacciones que modifican la propia autopercepción y la percepción del otro. Tanto las condiciones de la vida material influyen en la valoración, como las construcciones simbólicas generan tales actitudes, conductas y valores.

El análisis, desde la perspectiva antropológica, propone enfrentar el caso concreto en el que se puedan estudiar las múltiples determinaciones. Esta concreción dará por resultado el acercamiento a casos únicos de los que sin duda se pueden desprender reflexiones un poco más amplias. La posición racista niega la diversidad, en el caso del indio se alude a un sujeto genérico. *Todos los indios son iguales* así, por ejemplo en Chiapas, los coletos ubican al indio sin distinción de etnia ni cultura.

<sup>88</sup> Antonio García de León "Yo' on Balumil: el corazón de la nación" *La Jornada*, 23-IV-95

<sup>89</sup> Arturo García H. "Durante 500 años se ha querido cambiar al indígena" *La Jornada*, 10-III-97

<sup>90</sup> Victor Ballinas "Los 50 años del INI, con una sociedad inequitativa y racista" *Idem*, 4-XII-98

<sup>91</sup> Leocadio Edgar Sulca Baez *Nosotros los coletos: identidad y cambio en San Cristóbal de las Casas 1990-1993* Tesis de maestría ENAH 1998 304 pp



Los coletos, grupo compacto y bien identificado de personas nacidas en San Cristóbal de las Casas, Chiapas, se identifican por su blanquitud, se consideran descendientes de españoles lo que permite suponer continuidad sanguínea, poseer orgullo de raza y participan de claras tradiciones religiosas, gastronómicas, comparten valores, ideales, etc. La posición que los coletos guardan respecto a los indios es claramente discriminatoria, los califican con una serie de términos denigrantes fundados en el prejuicio: sucios, torpes, brutos. Edgar Sulca considera que las ideas negativas con que los coletos designan y clasifican a los indios tienen un efecto posible de ser interpretado, de manera que estas ideas han penetrado hasta la conciencia de estos grupos oprimidos y explotados, al grado que éstos tienen una idea negativa de sí mismos<sup>92</sup>. Estas ideas las fundamenta con citas de Erick Erikson, quien señala "cualquier sistema basado en la supresión, exclusión y explotación, los suprimidos, excluidos y explotados aceptan inconscientemente la imagen negativa que representan para aquellos que ejercen el dominio"<sup>93</sup>.

En el trabajo de campo que el autor realiza, entrevistas, observación etcétera, describe conductas de los indios frente a los coletos y encuentra que el indígena asume una postura de sumisión cuando habla con el coleteo o el ladino; el dialogo se entabla en una clara relación de dominación. "Considero, dice Sulca, la identidad indígena como aloplástica, impuesta por la clasificación dominante, que al mismo tiempo que despojaba de los bienes materiales al indígena y establecía su poder y control sobre esta clasificación, generó e impuso una subjetividad que constituía la proyección negativa de su propia identidad indígena"<sup>94</sup>.

<sup>92</sup> Loc. Cit

<sup>93</sup> Erik H. Erikson Identidad, juventud y crisis España, Taurus, 1985. Cit. por Edgar Sulca Op. Cit.

<sup>94</sup> Sulca, Op. Cit. p. 256. Cfr. Olivia Gall "Los elementos histórico-estructurales del racismo en Chiapas" Nación, racismo e identidad México, Nuestro Tiempo, 1998. Pp. 143-190

Este estado de sumisión del indio permite la posibilidad a los coletos no sólo sentirse superiores, sino que legitima esa *superioridad*. De tal manera que el autor concluye que las fórmulas ideológicas de los coletos tienen un efecto normativo en la clasificación indígena y coleta. Se construye y opera un estigma de inferioridad. Señala el autor casos de indígenas que han estudiado y les resulta muy difícil romper con el estigma, de tal manera se ha interiorizado este sentimiento de inferioridad que marca su identidad.

En lo que fue La Ciudad Real, hoy San Cristóbal de las Casas, y se constituyó como el símbolo del poder hegemónico español y centro económico, político y social en la colonia, se le reconoce como el centro racista por excelencia del estado de Chiapas<sup>95</sup>. El título, ganado a pulso con herencias dicotómicas: indio/ladino, caxlan y/o mestizo y el ser considerado ámbito represor y carcelario contra etnias tzeltal y tzotzil en la zona de los Altos<sup>96</sup>. Igualmente en Chiapas, estado con mayor pobreza del país con salarios degradantes y condiciones de vida infames, se fortalece el trinomio racismo-explotación-dominación, un círculo perverso que ha propiciado una y mil insurrecciones.

En la arena de la confrontación ideológica sobresalen estelarmente otros actores vinculados a las transnacionales *de servicios* como el procesador de textos Microsoft Word 6 que en su diccionario utiliza como sinónimo de indio "aborigen, indígena, salvaje, antropófago, primitivo, nativo". El diccionario de Microsoft está en deuda con diccionarios cuya data es 1600 donde por vez primera se incluye al indio como "perteneciente a"; mas

<sup>95</sup> Vid José Arellano S. y Margarita Santoyo "Racismo y nuevos sujetos en Chiapas" Cuadernos, VI Jornadas Lascasianas La problemática del racismo Op Cit P. 156

<sup>96</sup> Vid Raúl Monge "Denuncias ante organismos gubernamentales e independientes de derechos humanos". La Jornada, 10 de enero de 1994. El periodista señala a 1.014 y 464 casos de indígenas presos. Cit. por José Arellano y Margarita Santoyo. *Ibid* p. 157.



adelante surgen acepciones como bárbaro, salvaje, antropófago, todas en referencia o en contraste con las civilizaciones europeas. Para 1726 se matizan estos sinónimos, ya no son *tan ofensivos*, y el estereotipo de indio adquiere connotaciones de ingenuidad o estupidez: fácil de persuadir, tonto, simple. Siendo el diccionario una fuente transmisora de conocimientos de diversas lenguas y consolidado culturalmente no hay la menor duda que su *veracidad* y su consulta adquieren un elevado rango normativo de certeza. Señala Raúl Reissner: "El estereotipo del indio, gestado hace ya casi cinco siglos, sigue funcionando adaptándose a los cambios y a las necesidades, sobre todo ideológicas, de los grupos que controlan el poder y también a los indígenas"<sup>77</sup>

Otras caracterizaciones vinculadas al prejuicio racista cobran carta de naturalización en ámbitos cotidianos afines a nuestra cultura: formas perversas respecto del color, los rasgos fenotípicos, el presunto linaje. Es común el uso de vocablos con una carga racista que caracterizan *lo indio*, como nopal, nopalito, bajado del cerro a tamborazos, etcétera. Gaudencio Mejía señala varias expresiones ofensivas que "llevan una carga de opresión, de negación absoluta" utilizadas en Guerrero: "Indio huarachudo, patarrajada, indio montañero, indio calzonado"<sup>78</sup>

El uso de la lengua materna, entre los indios, se transforma en un auténtico lastre. herencia que martiriza ante la necesidad de hablar el

<sup>77</sup> Raúl Reissner "El indio de los diccionarios" Comunicación y cultura México DF. 14 VII 85 P. 31. E. Idem El indio en los diccionarios. Lege-sis léxica de un estereotipo México INI 1983 Dice Reissner "Ahora resulta que lo que inicialmente fue un estereotipo en la mentalidad colectiva de los europeos ya ha trascendido los ámbitos de Europa y se reproduce en el Continente Americano. El discurso ideológico de los diccionarios con la imagen deformada del indio, se extendió a América y ahora es aquí mismo donde se (re) produce. Estos diccionarios se suman a la tarea de recrear y continuar con la difusión de una imagen distorsionada del indígena " P. 139

<sup>78</sup> Morelos Torres "El racismo en México" La Jornada Semanal, 9 de abril de 1995 P. 6

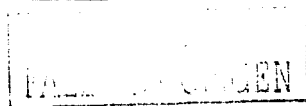
castellano. "Tú como indio eres pobre, señala Gaudencio Mejía, porque no sabes hablar español, porque no fuiste a la Universidad y vas desarrollando una especie de *stocosis social*; uno se siente inferior a los que hablan español. Dices, mi hijo tiene que aprender el español, porque el que habla español es mucho más chingón..."<sup>99</sup> Mejía se licenció en derecho, es un dirigente reconocido, pero el estigma alcanza a las diversas capas indias, así lo atestigua Felipa Reyes, vendedora ambulante en el Distrito Federal: "... porque con las palabras de nosotros, ¿qué sacamos? Nada, pienso yo. Solo nos dicen que somos indios, que somos de Oaxaca, que no se de dónde. Y yo no quiero que les vayan a decir así a mis hijos, por eso yo no quiero que hablen nuestra lengua, no quiero que sientan dolor como yo he sentido"<sup>100</sup> El discurso oficial plagado de menciones a "nuestros hermanos indios" y que dice respetar costumbres y tradiciones no repara, en la práctica, en avasallar no sólo territorios sino formas de vida indias. Por ello la denuncia de la Asamblea Nacional Indígena Plural por la Autonomía, ANIPA:

"Por la situación de hambre, miseria y violencia extrema en que viven los 52 pueblos indígenas de México existe un cuadro claramente de *apartheid de facto* - las personas que no hablan castellano son las más maltratadas porque no entienden lo que dicen cuando son detenidas. En caso de que se les proporcione traductor, los intérpretes del ejército o de la policía son integrantes de las bandas armadas y traducen lo que quieren (...) El Ejército, las diferentes policías y las bandas armadas (o grupos paramilitares) realizan *operativos* en las comunidades que son verdaderos asaltos, pues detienen a toda la población (incluidos ancianos y niños. Se han dado caso de violaciones sexuales a mujeres y hombres"<sup>101</sup>

<sup>99</sup> Loc. Cit.

<sup>100</sup> Laura Velasco O. Estudiar a la familia/comprender la sociedad Mex. Unicef-UAM-A, 1997

<sup>101</sup> María Esther Ibarra. "En México se vive un apartheid de facto" La Jornada, 29-VII-99 P. 43





En épocas recientes se ha desatado una más de las ofensivas antiindígenas con el tema Diversidad Biológica y su instrumentación vía tecnología de punta. Se concecionan selvas y florestas a trasnacionales mediante la coartada de investigar biodiversidad y saber milenario étnico, como lo ha denunciado Ricardo Melgar: "No hay duda de que la *preservación* del capital genético de cada etnia esconde potencialmente tentaciones neorracistas en la ambigüedad de su propia semántica... La ideología preservacionista niega implícitamente el respeto al derecho de la reproducción de la diversidad de la especie humana en sus diversos campos, sean biológicos o etnoculturales"<sup>102</sup> Por fortuna en diversos foros internacionales como la OIT se denuncia la discriminación de los pueblos indígenas mexicanos:

"Vivimos en una cultura de desprecio hacia los grupos indígenas, en donde se les trata como ciudadanos de segunda clase y se busca siempre aprovecharse de ellos (por que no hablan español o porque se rigen por otros sistemas normativos distintos al nacional, etc.) (...) Estos pueblos viven en una discriminación cotidiana debido a la pobreza, la falta de reconocimiento como culturas distintas y la escasa oportunidad que se les da para participar en el desarrollo del país"<sup>103</sup>

En síntesis, el debate sobre la ubicación social de los indios ha gravitado a lo largo de nuestra historia, a partir de la presencia europea, desde la polémica en el siglo XVI sobre la certeza o negación humana india y su espíritu, o la servidumbre natural hasta, en la actualidad, la idealización de su mundo en contrapeso a ideas eurocéntricas. En este largo tránsito florecen prejuicios e ideas prefabricadas, desde luego enmarcadas en coyunturas político-sociales específicas de la historia, con un enorme peso racista.

<sup>102</sup> Ricardo Melgar Bao "Tecnología y racismo en Indoamérica" Ceros. Memoria (México DF) marzo de 1995 No. 75. P. 12

<sup>103</sup> Miguel Cabildo "De la mano, la violación de derechos humanos y laborales de los pueblos indígenas, denuncian ante la OIT" Proceso, 16 de nov. De 1997 No. 1098 P. 20

Una tendencia ampliamente difundida, basada en la subvaloración de las culturas indias, señala que éstas no tuvieron participación significativa en la formación de la nación mexicana. Tal afirmación desconoce la historia y también el significado del concepto civilización. El territorio que hoy ocupa México y aún uno mayor- fue transformado por pueblos de origen mesoamericano en uno de los seis focos de civilización que conoce la historia humana. En este territorio, señala Bonfil, "... se desarrolló una de las pocas civilizaciones originales (...) la civilización mesoamericana. De ella proviene lo indio de México, ella es el punto de partida y su raíz más profunda"<sup>104</sup>. Estos pueblos crearon la escritura, las matemáticas, las artes y las técnicas. Su gran diversidad constituyó un genuino crisol cultural. Ningun historiador con juicio, afirma Florescano, puede negar la participación decisiva de los indígenas y campesinos en los tres movimientos que cambiaron la historia moderna y contemporánea de la nación: Independencia, Reforma y Revolución<sup>105</sup>.

La sobrevivencia, y persistencia, de este mundo indígena es lo que nos ofrece una fisonomía propia en el concierto de los países del mundo occidental. "Distingue nuestras creaciones más estimadas, sean éstas comida, pintura, escultura, música, mitos colectivos o relatos históricos"<sup>106</sup>. Nada que ver con el ramplón folklorismo de ballets y danzas de chinas y charros. La ignorancia, el desconocimiento de la historia, es el origen de la desvalorización del mundo indígena, fuente a la vez de mitos y prejuicios raciales y culturales, al considerar superior a la cultura de origen occidental.

<sup>104</sup> Guillermo Bonfil B. México profundo. Una civilización negada

<sup>105</sup> Enrique Florescano "Siete Tesis equivocadas sobre los grupos étnicos" Perfil de La Jornada (México DF) 12 de marzo de 1998

<sup>106</sup> *Ibid* p. III



El actual pensamiento fundamentalista, apoyado en el proyecto neoliberal, subasta no sólo el patrimonio económico-social sino el cultural. Tecnócratas educados en la filosofía de la máxima ganancia y la eficiencia desconocen, y no les interesa, el pensamiento del México Profundo.

Otro juicio falso afirma que los pueblos indios rechazan la modernización y los cambios que pueden mejorar sus formas de vida. La falacia no toma en cuenta que el rechazo indígena no se relaciona con los bienes o los productos mismos, sino con quienes desde el exterior promueven esos cambios e intentan eliminar el poder de decisión de la comunidad y transformar a ésta en dependiente de un poder exterior a ella. Asoma la vieja tesis liberal de la primacía del individualismo y la propiedad privada sobre lo colectivo. El desconocimiento de la realidad social de los pueblos indios impide ver que éstos han recurrido siempre a las prácticas y técnicas ajenas, que se las han apropiado y han buscado innovaciones propias adecuadas a sus necesidades. Este cúmulo de ideas, verdaderos prejuicios, permean tanto los discursos oficiales como los académicos, y aun, los de una izquierda quien teorizó e intentó llevar a la práctica propuestas sobre "concentrización"<sup>107</sup> de los indios y su integración como proletarios en la revolución nacional y mundial.

Mientras las voces oficiales, empezando por el expresidente Zedillo, descalifican al EZLN y afirman que ya no hará más daño al país, las diversas organizaciones indias a través de sus dirigentes reconocen que con la irrupción zapatista recobraron su voz y paulatinamente se empezó a modificar su situación<sup>108</sup>. En Ecuador el levantamiento de 1990 resultó también un

<sup>107</sup> Ibid, p. IV

<sup>108</sup> Vid. Víctor Ballinas "Recobramos nuestra voz con la irrupción del EZLN" Idem, 6-XII-98

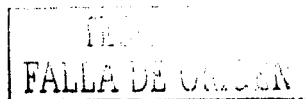
parteaguas por que, al igual que en México, se aceleró la crisis del régimen y se impulsó un proceso de ciudadanía. Surge una inquietud, ¿estos avances lograrán una ruptura con la matriz racista de larga duración que permea a sociedades como la ecuatoriana y mexicana? No tenemos la respuesta pero si consideramos que el ejercicio adecuado de los Acuerdos de San Andrés, firmados pero incumplidos por el gobierno mexicano, son una pauta excelente para aminorar este grave problema. Veamos uno de los compromisos:

Se debe legislar para asegurar, de manera expresa, la obligación de no discriminar por origen racial o étnico, lengua, sexo, creencias o condición social posibilitando con ello la tipificación de la discriminación como delito perseguible de oficio. Asimismo, deben tipificarse y sancionarse las prácticas laborales discriminatorias y violatorias de los derechos constitucionales como son el pago en especie, el acasillamiento, el enganchamiento forzado o restrictivo de los derechos laborales<sup>109</sup>.

En el caso ecuatoriano, José Almeida plantea soluciones a largo y corto plazo vinculadas a problemas como la incomprensión y la intolerancia de lo múltiple y diverso, el tránsito hacia políticas de reconocimiento pleno del derecho a la diversidad. También señala el reconocer al "otro", no solo al externo sino al interno, la asunción en el plano personal, de uno mismo. Señala tres tareas: "a) Demoler los focos de sobre-explotación fundante de la desigualdad; b) Atacar focos ideológicos que reproducen esquemas de dominación; y c) Restaurar el respeto a la diferencia, incluso con políticas diferenciadoras a favor de los excluidos, para recuperarlos y con ello al conjunto del país"<sup>110</sup>. No cabe duda que ambas propuestas funcionarían tanto en México como en Ecuador, urgidos de liberar políticas antirracistas.

<sup>109</sup> Luis Hernández N. Y Ramón Vera H. (Comp.) "Acuerdos sobre derechos y cultura indígenas" *Acuerdos de San Andrés* México, ERA, 1998. P.89

<sup>110</sup> José Almeida "Fundamentos del racismo ecuatoriano" Op. Cit p 71



El siguiente poema tojolabal contrasta con el epigrafe. Desde el título, "Indios somos con orgullo" rompe con el estereotipo social hacia el indígena:

"Indios somos, con orgullo,  
Sin vergüenza, oigan bien:  
hermanos indios, fíjense,  
si bien se ríe el patrón.

Nuestro idioma bello es  
y la vergüenza se acabó,  
falda *tojol*, *tojol* calzón  
ropa de indios nuestra es.

Nos quitaron, robo fue,  
Tierra y nombre y religión:  
Turia nos llena el corazón:  
La vergüenza se acabó"<sup>111</sup>

El poema en especial referencia a lo tojolabal, concepto dialéctico con propiedades determinadas de tiempo y espacio, muestra una gran confianza en las culturas autóctonas y el orgullo de representarlas. En el pasado permaneció el pesimismo, la desconfianza, la pasividad. Los indios se llaman a sí mismos indios, término despectivo y con matices racistas en la sociedad mexicana. Sin embargo, rescatan el concepto y lo asumen como inherente a su idiosincrasia. Los indios, con pena de ser indios y enorme timidez se "vuelven orgullosos y confiados en sí mismos... ya no tienen nada de qué avergonzarse. El motivo del complejo de la vergüenza se repite en cada estrofa. Fue una forma muy profunda del opresor interiorizado que les dio vergüenza de ser indígenas y produjo la falta de confianza en sí mismos"<sup>112</sup> Estos cambios profundos provocan sorna de un patrón que ignora las transformaciones de sus súbditos o que, mediante la burla, intenta diluir. El despojo, robo, de tierras, vestimenta, nombres originarios, sigue presente pero las condiciones

<sup>111</sup> Lenkersdorf. Op. Cit. p. 117-119.

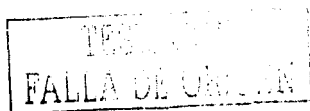
anímicas del indio son otras. El poeta, a través del nosotros, habla de idioma y no de dialecto, como les dijeron quienes degradaron su habla y prestigiaron el castellano. En fin, opone valores de tipo chauvinista racista con los valores de dignidad, fortaleza y orgullo por su etnia.

Por último, es importante destacar unas palabras de Pablo González Casanova: "El fin de la política racista, y de toda categoría política basada en la raza, habrá de coincidir con la representación de las culturas y las comunidades que han sido sometidas y explotadas por el colonialismo, sin cuya presencia no se explica el carácter del Estado colonial, y sin cuya fuerza sería inexplicable el carácter popular y democrático de cualquier estado nacional"<sup>113</sup>

---

<sup>112</sup> Loc Cit

<sup>113</sup> Pablo González Casanova. "Las etnias coloniales y el Estado multiétnico" en Democracia y Estado multiétnico en América Latina. México, CIIC y H., UNAM-Demos, 1996 P. 35



100

#### 4) Cultura y democracia a través de la palabra y la narrativa indígenas

##### 4.1 Expresiones del indigenismo literario en Ecuador

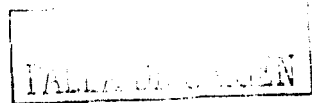
En un ensayo sobre Arguedas, Vargas Llosa señala las buenas intenciones de la mayoría de los narradores indigenistas peruanos al utilizar al indio únicamente como motivo literario de un exotismo o moda modernista de la época. Estos escritores no sólo descubrieron el mundo andino de llamas y vicuñas, ponchos y huaynos, chicha y maíz "descubrieron, también, al indio cuatro siglos después que los conquistadores españoles y su comportamiento con él no fue menos criminal que el de Pizarro"<sup>1</sup> La diatriba del esperuano y naturalizado español requiere matices de diversa índole ante complejidad y desigualdad de la narrativa indigenista. Sin embargo, la afirmación rebasa ámbito peruano y perfila a diversos escritores latinoamericanos.

En Ecuador, a Pio Jaramillo Alvarado cabe el mérito de iniciar la lucha por la reivindicación de los indios. Su libro *El indio ecuatoriano*, testimonio sobre la sistemática y terrible agresión hacia las diversas etnias, "alcanzo resonancia hemisférica y puede decirse que gracias a él se expande la llama indigenista en el continente". Jaramillo Alvarado encabezó una corriente político intelectual que aglutinaba a capas medias intelectuales y sectores de terratenientes humanitarios. Percibe en las revoluciones mexicana y rusa, con el problema agrario de fondo y el movimiento campesino, la necesidad de encarar la cuestión de la tierra en el Ecuador mediante la legalidad de un nuevo Estado que evite la violencia en el campo ecuatoriano.<sup>2</sup> Respecto a la educación indígena, considera difícil que los indios, en su condición de peones de hacienda, concurren a la escuela y aprendan a leer y escribir "porque esas nociones van a ser olvidadas muy pronto" y que lo

<sup>1</sup> M. Vargas Llosa "tres notas sobre Arguedas" *Nueva novela latinoamericana* Bs. As., Paidós, 1969 P. 30

<sup>2</sup> Pio Jaramillo Alvarado "El indio ecuatoriano" *Pensamiento indigenista del Ecuador* Quito, Ecuador, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1988 Pp. 178-180

<sup>3</sup> *Ibid.*, P. 182. Vid. Galo Ramon Valarezo "Ese secreto poder de la escritura" *Indios*, Quito, Abya-Yala, 1991





primordial es el acceso a la tierra. Propone la militarización indígena y, en los cuarteles, impulsar la enseñanza de la escritura donde se les tratará "como a niños grandes"<sup>4</sup>. La presencia de El indio ecuatoriano en 1922 está marcada con el comienzo de las luchas sindicalistas, en una incipiente industrialización, y etapa fundamental para la historia de las ideas en el Ecuador.

Luis Monsalve Pozo, otro pensador ecuatoriano, percibe al indio como un ser al cual no se le puede culpar por sus carencias artísticas y literarias ya que "Es la suya una responsabilidad sin culpa. Su vida árida y desolada solo podía producir un arte desolado. Su existencia monocorde, sin energía ni brillo, no estaba en capacidad de producir sino un arte monorrítmico sin brillo ni energía"<sup>5</sup>. Además, contempla la existencia indígena sin fin específico, sin sentido, incapaz de producir un arte individual o social. Califica como románticos sin remedio a quienes se conmueven con las expresiones artísticas indígenas.

Una variedad de expresiones provenientes del indigenismo, algunas arraigadas como política estatal, permearon ámbitos económico, político social de Latinoamérica. Varias incidieron, no mecánicamente, en una literatura que difícilmente pudo desprenderse de las ideas dominantes de la época y que sin embargo avanzó con un tema excepcional, el indio. Un caso representativo lo es Huasipungo, novela ecuatoriana publicada en 1934 y que un año después obtiene en Buenos Aires el Primer Premio de Novela Hispanoamericana. Obra que en su época iluminó las más encendidas polémicas: denuestos de la minoría selecta intelectual ecuatoriana que reprobó, por ejemplo, su lenguaje *procaz*; pero también fue saludada por una crítica que valoró el cambio de rumbo de las letras ecuatorianas, pues "trastoca su pasivo costumbrismo, su ambiente hogareño, para

<sup>4</sup> Loc Cit

<sup>5</sup> Luis Monsalve Pozo "Cuestión V. Literatura y arte" Pensamiento indigenista del Ecuador Op. Cit, p. 201-203

volverse protesta en violenta denuncia". Dice Francisco Ferrandiz: "Huasipungo consagra a Icaza como el mayor escritor del Ecuador contemporáneo y el representante más notorio del movimiento indigenista latinoamericano". Apreciación compartida por Agustín Cueva cuando señala que "el indigenismo tiene en Jorge Icaza su cénita máxima (...) novela a la que se intenta condenar al olvido, pero que sin embargo, termina por causar revuelo e indignación en los retrógrados círculos literarios, políticos y aun gubernamentales de su patria"<sup>6</sup>.

La anécdota de la novela refiere la acción brutal de un terrateniente, Don Alfonso Perera, que obliga a los indios a trabajar en una carretera y más tarde los expulsa de sus parcelas (huasipungos) a fin de preparar la explotación del terreno para una compañía petrolera yanqui. Andrés Chuliquinga, Cunsli, su mujer, su hijo y la comunidad india, junto con Alfonso Perera y su familia, son los protagonistas principales de una novela cuyo tema central es la explotación del hombre por el hombre o la explotación blanca mestiza hacia el indio. En la obra, no hay reposo alguno para los protagonistas indios en una vida plena de abyección y sufrimiento. De la familia Perera, el indio Andrés Chuliquinga vive en una perpetua zozobra frente al patrón, padece el acoso de las predicas sacerdotales. Lo alejan de su amada Cunsli, sufre un accidente y le amputan una pierna. Es flagelado y escarnecido públicamente por robar la Cunsli como carne descompuesta y muere. Cuando le van a arrebatar su huasipungo, en una desesperada acción llama a su gente con un cuerno de guerra y se desata la represión gubernamental. La muerte es una bendición para Andrés.

El crítico literario Julio Rodríguez-Luis dice que la novela de Icaza denuncia "no sólo a los agentes de la explotación, sino las raíces de ésta; por lo tanto (...) con

<sup>6</sup> Jorge Icaza. El Chulla Romero y Flores. (Edición crítica de Ricardo Descalzi-Renard Richard) Argentina-Brasil. Colección Archivos, 1988, p. XV. Señala Descalzi en el Prefacio: "Las llamadas *malas palabras* (en Huasipungo) sonrojón de pudor a los maestros intocables de la literatura ecuatoriana".

<sup>7</sup> Jorge Icaza. Huasipungo. Decimotercera Edición, Buenos Aires, Losada, 1983, pp. 204.



el análisis socioeconómico que sostiene su acción, expone el imperativo de la revolución americana total<sup>9</sup>. En ese tenor, describe los sufrimientos padecidos por los indios durante más de cinco siglos y propone cambios estructurales: una fisonomía modernizadora en el sistema para que los capitalistas integren al indio a la economía, lo vuelvan consumidor y diluyan su ánimo contestatario. Inmerso en la obra, señala la ausencia de particularidades folklóricas en las costumbres indias recreadas en la novela y resalta un diálogo que pretende reproducir la genuina lengua indígena con el abandono de mecanismos y formas propiamente literarios. Diálogo que utiliza "(...) **deformaciones** morfológicas y hasta sintácticas de su uso del español (...) el lector no familiarizado con el medio de la novela no podría seguir su acción en detalle sin el auxilio del **vocabulario final**; porque además ocurre que Icaza elimina las letras cursivas para las palabras indígenas, subrayando de ese modo que son parte tan legítima del texto como el español normal, en vez de expresiones exóticas"<sup>10</sup>.

El esfuerzo por reproducir *la verdadera lengua* del indio resulta nulo pues el discurso del indio "accede al libro pero no al texto (...) la voz popular será mostrada y al mismo tiempo amordazada"<sup>11</sup>. Contradicción inherente no solo a Icaza sino a contemporáneos suyos como Alcides Arguedas o López y Fuentes. Es el desgarramiento de una ideología liberal -Icaza es uno de sus exponentes- síntoma de un gran fracaso de todo un proyecto que, por otro lado, refleja signos de impotencia. "Desesperación que no es únicamente la del narrador sino la de una clase social que, en contradicción con un poder político y económico que le es extraño, es oscuramente consciente de una doble necesidad: ganarse, por un lado, a la clase mayoritaria con el fin de asegurarse su propio ascenso social y, por el otro lado,

<sup>9</sup> Agustín Cueva. *Jorge Icaza*. Bs. As. Argentina, Centro Editor de América Latina, 1968

<sup>10</sup> Julio Rodríguez-Luis. *Hermenéutica y praxis del indigenismo*. México, FCE, 1980. P. 90-92 y 106

<sup>11</sup> *Ibid.*, Pp. 88-89 (las negritas son mías)

mantener a distancia a esa misma clase para hacer que haya condiciones concretas que, en el plano de la producción de bienes, hagan posible ese ascenso<sup>11</sup>. Esta contradicción aparentemente irresoluble, ausencia-presencia de la voz popular, ausencia-presencia indígena, acercamiento-alejamiento de oligarquía y aún de sectores populares a quienes se proclama defender, marca el destino de toda una generación de literatos indigenistas y se resuelve o cobra otra dimensión en la obra de José María Arguedas.

Rodríguez-Luis considera que el manejo del vocabulario al final de la novela es uno de los mayores aciertos de Icaza. Sin embargo, es una evidencia más de echar del texto al habla indígena: su lenguaje silvestre, sus burdas intersecciones al glosario, al paratexto para que este a tono con su condición social. Así, las palabras del indio serán, "Palabras aisladas, monosemicas, muertas. Palabras privadas de vida y condenadas a hacer señas a perpetuidad."<sup>12</sup> Un ejemplo al canto aparece en las páginas iniciales de la novela. Se pretende que en forma *in situ* el lector comprenda el sentido del vocablo huaspungo cuando un banquero inquiere sobre "lo de los huaspungos" y es el momento en que el terrateniente Alton o Pereira discute sobre el tema. "Los indios se aferran con amor ciego y moribundo a ese pedazo de tierra que se les presta por el trabajo que dan en la hacienda. Es más, en medio de su ignorancia lo creen de su propiedad. Usted sabe. Allí levantan las chozas, hacen sus pequeños cultivos, crían a sus animales"<sup>13</sup>. Dice García Méndez al respecto: "Esta inverosímil réplica pertenece a ese tipo de intervenciones de personajes novelescos que Brecht llamaba *avisos al lector* y que él atribuía a la incapacidad de los novelistas de trasponer técnicamente en la escritura la sucesión

<sup>11</sup> Javier García Méndez. "Por una estética bajtiana de la novela latinoamericana." Casa de las Américas (La Habana, Cuba). Enero-febrero de 1987. No. 160, p. 25.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p. 18.

<sup>13</sup> *Ibidem*, p. 20.

<sup>14</sup> Jorge Icaza. *Huaspungo*. Op. Cit. p. 12.

de los términos del diálogo tal como este tiene lugar en la realidad"<sup>15</sup>. Avisos a un lector mestizo que ante la ausencia de cursivas o vocabulario final requiere de la tendenciosa explicación.

Los guiños al lector, el manejo de glosarios y demás formas paratextuales han estado presentes aun en autores de la talla de un Miguel Angel Asturias: en sus Leyendas de Guatemala (1930) utiliza un índice alfabético de modismos y frases alegóricas y en El señor Presidente un glosario. El escritor brasileño Graçiliano Ramos también usa un vocabulario en Yidas secas (1938), y Alejo Carpentier incluye en Eñe-Yamba-O (1927) la práctica paratextual para, más adelante, extender una esquila a esta práctica y terminar con glosarios adicionales, llamadas al pie de página y el aparato paratextual que frenaban la universalidad de nuestras lenguas<sup>16</sup>, todavía en los límites del folklorismo en boga.

En otro *acierto* novelístico de Icaza, Rodríguez-Luis refiere que los indios no hablan del "modo literario", sino con las "deformaciones morfológicas y hasta sintácticas **propias de su uso del español**". Da un ejemplo: "Manosus misu sun los guaguas, pes... Acasu comen el cacayu..."<sup>17</sup>. Lo que pareciera un acierto del novelista en el ánimo del lector se presenta como infantilismo: indios balbuceantes e incapaces de pronunciar correctamente el español y que en sus conversaciones, a veces sólo murmullos, no trascienden del gruñido o la exclamación. Infantilismo, como hemos constatado, inducido por la clase en el poder en el uso de los diminutivos. Frente al patrón, que lanza insultos y un discurso hilvanado, se incrementan las onomatopeyas o contracciones en el lenguaje popular. En ese tenor, los pensamientos individuales corresponden a los patroncitos, los indios piensan colectivamente. Ya no hay bastardillas en Huasipungo, sólo puntos suspensivos, ya

<sup>15</sup> García Méndez. Op. Cit. P. 21-22

<sup>16</sup> Loc. Cit

<sup>17</sup> Rodríguez-Luis Op. Cit. p. 88

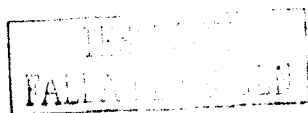
se eliminaron las cursivas, solo permanecen los glosarios, el habla de la *gente humilde* accedió al libro... pero no al texto.

En otra latitud, Vargas Llosa denuncia la pobreza del vocabulario manejado por los indigenistas, un español muy rudimentario salpicado de formas lexicales de la lengua indigena, un dialecto *barbárico y adúlterado* de los sirvientes de la costa del Perú. "La solución residía en encontrar en español un estilo que diera por su sintaxis, su ritmo y aun su vocabulario el **equivalente** del idioma del indio"<sup>18</sup>. De manera opuesta, José María Arguedas construye un lenguaje *indio* reformando la estructura del idioma, mediante una especie de ruptura sistemática de la sintaxis tradicional, que cede el paso a una organización de las palabras dentro de la frase, no de acuerdo a un orden lógico, sino emocional e intuitivo. Cuando hablan los indios de Arguedas expresan ante todo sensaciones y de ellas derivan los conceptos. Esto, en cierto modo, explica el *mal uso* de los novelistas indigenistas, elaboraron su literatura con base en un lenguaje *barbárico* y un formalismo en el que aderezaron vocablos en castellano con *tzetal*, *otomi*, *quechua* o *aymara*.

El indigenismo literario, en la región andina, no era objeto de un análisis sistemático tal vez por su vínculo estético y ético más que social. Es reciente la presencia de un artículo como el de Catherine Samtoul en que bajo la óptica crítica hacia el etnocentrismo y el racismo plantea que los representantes del indigenismo, movimiento de mestizos, se perciben amenazados como clase media y en sus posibilidades de ascenso social por lo que "no pueden generar, en su rama literaria, más que una literatura racista, tengan o no conciencia de ello (...) Cae también **dentro del racismo** el hecho de sentirse habilitado para hablar y escribir sobre una **sociedad de la que se ignora casi todo, y a la que sin embargo se juzga con**

<sup>18</sup> M. Vargas Llosa. Op. Cit. p. 31

<sup>19</sup> *Ibidem*, P. 35



suficiencia y de un modo inapelable<sup>20</sup>. ¿Cuál es el problema de este prejuicio *literario*? Es más sofisticado o sutil y por lo tanto más dañino que el común y corriente, por lo mismo más difícil de detectar. ¿Cuántas novelas exaltaron nuestra indignación ante las atrocidades cometidas por el terrateniente, el patrón, hacia la comunidad indígena y, de paso, reforzaron múltiples prejuicios obtenidos *arduamente* en la vida cotidiana?

En Huasipungo se alude a la bestialización de los indios: movimiento de reptación, emanaciones de su aldea, fetidez tremenda, el pululeo y hormigueo, sus gesticulaciones. Mientras los patrones caminan, los indios se desparraman. Son los gruñidos, interjecciones, los puntos suspensivos que muestran su incapacidad por articular palabra y, el autor, en su proyecto verosímil, *les facilita* la expresión mediante deformaciones morfológicas y hasta sintácticas. Icaza "creyendo denunciar la agresión racista, abonó el terreno de un racismo de nuevo cuño, disfrazado ahora de *realismo*, de *objetividad*"<sup>21</sup>.

C. Saintoul habla de la oposición naturaleza domesticada, apta para el turismo y el desarrollo económico, al medio natural inhóspito, negado al Progreso. La contradicción campo/ciudad se diluye y la naturaleza, incólume paraíso terrenal, se hace tarjeta postal o calendario. Otra oposición, un *piculoso* sacerdote que viola a una india y el *problema* de los *runas* pecadores, jamás víctimas. La autora recorre los abismos diabólicos de la moral en Huasipungo donde el runa transgrede, una y otra vez, los principios cristianos de manera inconsciente. En tal contradicción y a pesar de lo perverso y corrupto del sacerdote su presencia derrocha una enorme simpatía frente a la estulticia de unos indios ignorantes y crédulos. Evidentemente es el sentido del humor o la ironía del autor pero, ¿por qué no permitirles a los indios un poco de risa o algún sarcasmo? En ese juego de oposiciones "la

<sup>20</sup> Catherine Saintoul. La novela indigenista andina. Peru, Ediciones del Sol, s.f. Pp. 93-94

<sup>21</sup> *Ibidem*, p. 94

conciencia, la facultad de trazar destinos, corresponde al blanco, y para él se reserva el monólogo interior directo en primera persona (...) lo poco que sabemos de la corriente de conciencia del indio está presentado en la vieja y tradicional técnica narrativa de la descripción omnisciente<sup>22</sup>. No hay equilibrio entre las partes, o entre los hablantes y pensantes, lo cual conlleva a formas discriminatorias, ahora en el plano de los recursos literarios.

Mediante el poder secreto de la escritura, el sector dominante ecuatoriano fijó leyes, estableció normas de conducta hacia unos indios que contemplaron ese poder cual fetiche, símbolo opresivo desde el cual hablaba Dios, el rey, los comendadores, los patrones, los intelectuales, los novelistas. En ese medio, no era gratuita la valoración suprema hacia la palabra escrita frente a la oralidad india o, dicho de otro modo, ¿de qué serviría la escritura en un medio en que era prioritaria la cultura oral? El poder secreto fue develado tardíamente y de él se aprovecharon los dirigentes indios, la intelectualidad, con el fin de penetrar en una tradición que les era ajena, la escrita. Con el rescate de este poder las actuales reivindicaciones indias hoy apuntan hacia una nueva voz.

#### 4.2 La recuperación de la palabra en la sierra andina

En un iluminador ensayo de Laurent Aubage<sup>23</sup> el investigador se pregunta sobre el fenómeno de la resistencia de las lenguas precolombinas de México durante cuatro siglos a la penetración del español, como instrumento de colonización. Tal interrogante es válida respecto de testimonios lingüísticos de pueblos de la cordillera andina en donde el quechua y el quichua son ejemplos vivientes de lenguas que se desplazan a lo largo y ancho de Perú y Ecuador.

<sup>22</sup> *Ibid.*, p. 105

<sup>23</sup> Laurent Aubage "Las estrategias de resistencia de las lenguas precolombinas en México" en *Comunicación y cultura* (México DF) UAM-X, julio de 1985, No. 14 P.37-44





respectivamente. A pesar del sistemático etnocidio lingüístico<sup>24</sup> que se operó en la región, primero por españoles y luego en la etapa independiente de nuestras repúblicas, estas lenguas nadaron a contracorriente.

Fueron múltiples y diversas las medidas de resistencia adoptadas por los pueblos indios en la preservación de sus lenguas. Estos locutores mesoamericanos y andinos, después del traumático despertar ante el avasallamiento por las armas e idioma, evidenciaron complejas habilidades en la conservación de sus lenguas mediante estrategia y tácticas diversas. Evadieron la confrontación directa con el español, cediendo espacios neurálgicos de comunicación. "Contemporizaron con las relaciones de fuerza establecidas por la política lingüística de la colonia. De esta manera aceptaron el desplazamiento de una diglosia nahuatl otras lenguas indígenas (...) por la diglosia español/lenguas mexicanas..."<sup>25</sup> Espacios como el ritual religioso y las relaciones con la sociedad colonial son cedidos a los españoles pero otros campos de comunicación indígena recobran vitalidad: seno familiar y labranza cotidiana, intercambios comunitarios y comunicación ritual y festiva.

Al fenómeno de resistencia de estas lenguas y su impronta en el resguardo del universo ritual y familiar, cosmogónico y laboral, Aubage lo identifica como imagen de la "muerte viviente". Es la fortaleza cultural de un pueblo avasallado y destruido pero nunca sometido y que, al contrario, resguardó espacios festivos, hogareños, rituales donde preservó rasgos de identidad que aún prevalecen en estos pueblos. Semilla enclaustrada que en condiciones favorables germina y florece en todo su esplendor. En otras palabras, los indios en la etapa colonial opusieron un contrapoder al poder dominante. Un contrapoder afianzado en el

<sup>24</sup> Hasta 124 lenguas se hablaron en el México precolombino y, posterior a los cinco siglos del "Encuentro entre dos mundos", son vigentes 56 lenguas, lo que expresa el exterminio de lenguas y sus correspondencias culturales Bruce Heath *La política del lenguaje en México* México, SEP-INI, s/f. Cit. por Laurent Aubage Op. Cit. En un Mapa lingüístico-turístico difundido por el INI se menciona la existencia de 62 lenguas vivas.

resguardo cultural de lenguas y memoria, de tradición oral. "Así, la supervivencia no es nunca una dimisión, una renuncia, una actitud de pasividad inerte. Es por el contrario la fase preliminar de la resistencia, ese lugar del inicio, ese comienzo que por su propio impulso dialéctico, se convierte plenamente en el fenómeno en sí. Porque, pensándolo bien, no se designa a la resistencia, se la descubre. La resistencia jamás dice su nombre". En suma, un contrapoder que cede o más bien concede a la presencia del idioma extranjero la zona de servicios, los espacios de la ritualidad católica, las plazas oficiales, las *oficinas* públicas. La estrategia indígena no solo luchó contra la imposición del español en la época colonial sino confrontó a hablantes propios destimbrados ante el prestigio del idioma extranjero y, a sus ojos, ante la desvalorización de sus lenguas y, por ende, de su universo cultural.

En la región andina, en la etapa posterior a la independencia y ante el quiebre del sistema hacendario y huasipunguero, la lucha por la tierra antecedió a la recuperación de la palabra indígena. Con la insurgencia por la tierra, rebasado el interés material o meramente productivista, el indígena andino preservó su identidad y la reprodujo. Una identidad étnica diferenciada que le permitió dar un salto cualitativo para constarse como sujeto histórico que reconoce la diversidad.

Parte de la estrategia de dominación por la antigua estructura de hacienda en la cordillera andina ecuatoriana fue la utilización del analfabetismo. En zonas como Zumbahua, al N.E. de la provincia del Cotopaxi, el analfabetismo afectaba al 100% de las mujeres y a un 80% de la población masculina. "El analfabetismo, junto con las condiciones de marginalidad social y económica, buscaba desfigurar el rostro de esa nueva identidad construida en la lucha por la tierra, así como

<sup>25</sup> *Ibid.*, p. 38

<sup>26</sup> *Ibidem.*, p. 40

frenar su capacidad creadora y el ejercicio de su saber y de sus propios recursos culturales. Su identidad hoy debía ser negociada en condiciones distintas, pero dentro del mismo marco de dominación impuesto por la vía del mercado"<sup>27</sup>. Las estadísticas no se refieren al siglo pasado, son representativas de la década de los setenta en pleno auge del llamado *desarrollismo*.

Una manifestación de todo un proceso organizativo que busca desterrar el analfabetismo y la condición de atraso fue la unión de varios pensamientos, el dialogar o *juntar cabezas*<sup>28</sup>, como un acto creador que implica la socialización del conocimiento y su vínculo a una memoria histórica popular en tránsito del presente al futuro. Un *juntar cabezas* que requiere la utilización del lenguaje, no como una categoría abstracta, "sino un recurso a través del cual se va generando una riqueza de significaciones que permiten una mayor comprensión de su realidad social y cultural, para la construcción de su propio rostro de identidad, así como de apertura para la interacción con el otro"<sup>29</sup>. Es así como el diálogo en, y en *la*, comunidad es un recurso formidable tanto en la socialización del conocimiento como en la verbalización de asuntos vitales y cotidianos.

El proyecto educativo de la clase en el poder en Ecuador impuso el castellano<sup>30</sup> como lengua dominante y desplazó, entre otras lenguas, el quichua a una condición de inferioridad, o lengua instrumental casera. Planes y programas educativos, acordes a una perspectiva del Estado-nación, se desplazaron por comunidades indias y no tomaron en cuenta cultura, costumbres, tradiciones, lenguas de comunidades originarias.

<sup>27</sup> Patricio Guerrero Arias. *El saber del mundo de los condors. Identidad e insurgencia de la cultura andina*. Quito, Ecuador. Ediciones Abva-Yala, 1993. Pp. 54.

<sup>28</sup> Loc. Cit.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p. 55.

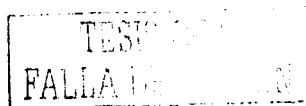
<sup>30</sup> Rosario Castellanos caricaturiza la irracional presencia de profesores monolingües enseñando español a pequeños (re)tales monolingües. "Estamos perdiendo el tiempo en una forma miserable. Yo no entiendo ni jota de la maldita lengua y ustedes no entienden nada del español" en *Balún Canán*. Obras. México, FCE. 1996.

En la sociedad capitalista la escuela moldea a los niños para que impulsen y defiendan los valores hegemónicos. Se imparten cursos para configurar rostro y corazón de los pequeños acordes a valores que se interiorizan y terminan por reproducir la ideología de la elite. No es casual, en determinadas coyunturas, que los propios dominados defiendan el injusto orden establecido y asuman como propios valores nada afines a sus intereses como clase marginada.

Con la triste experiencia de más de 500 años ante proyectos que desarticulaban vida y cultura, fue impulsada en los años setenta una escuela indígena con *rostro propio*. Una escuela que intenta construir una nueva identidad, y aprende como luchar contra la explotación, valora problemas de salud y de sanidad. Indistintamente del aislamiento e individualismo, valores supremos del mercado, la escuela indígena del Ecuador promueve labores colectivas como la minga y el presta manos. La idea de comunidad es pilar que dinamiza dicha educación. "La escuela se convierte en el eje articulador de la comunidad. Ahí se reúne la gente para *juntar cabeza* y ver como resuelve sus problemas. El mayor triunfo que la escuela permite es afirmar la seguridad en sí mismos y la fuerza que da la organización comunitaria"<sup>51</sup>. La propuesta de la escuela comunidad, o comunitaria, es un riesgo para planes y proyectos gubernamentales que, a cambio, instrumentan cooperativas. Formas ajenas a costumbres y tradiciones indias pero propias de la racionalidad o lógica capitalista.

La letra con sangre entró en el universo indígena. Un idioma, el castellano, transmitió ideología y valores a *los otros* y articuló los diversos ámbitos interactivos del imperio español: las relaciones de producción en la esfera superestructural, relaciones sociales y culturales, los aparatos educativos formales

<sup>51</sup> Patricio Guerrero A. Op. Cit. p.60



como el proceso enseñanza-aprendizaje etc. El imperio, en su estrategia de dominación, buscó trastocar los ejes simbólicos que afirman la identidad de un pueblo. Uno de ellos es la lengua, a través de esta "se socializa el saber y se preserva la memoria, se articula el pasado y el presente, se transmiten los códigos esenciales para la reproducción de la cultura propia"<sup>12</sup>. Con malas artes, las lenguas indígenas fueron desplazadas y permanecieron en condición de marginalidad frente del español. El desplazamiento, ya los hemos comentado, es al reducto de las relaciones cotidianas mientras que el español, lengua de prestigio, se hablará en las relaciones interétnicas y en todo asunto público<sup>13</sup>.

El seno familiar será el espacio de conservación pleno de la lengua quichua. Ahí se reproducen cotidianamente no sólo los lazos familiares sino los rasgos lingüísticos y culturales que preservan su identidad. El sentimiento de orgullo por su lengua se introyecta en pequeños que descubren el mundo indígena y, por contraste el mestizo, a partir de su propia palabra. Junto a la labor materna, los quichuas crean las *hualha conapahuasi* o casa para los guaguas, equivalente a los jardines de niños infantiles mestizos, donde los niños construyen su identidad étnica acorde a su tradición cultural. Mediante esa identidad social diferenciada se facilita el complejo encuentro *con el otro*. Relación que puede ser desestructurante y negadora de identidad si el niño o la niña no han consolidado formas y valores culturales quichuas y se enfrentan tempranamente a la *atractiva* racionalidad occidental<sup>14</sup>.

<sup>12</sup> Ibid. p. 12

<sup>13</sup> "El español, la lengua impuesta por el régimen colonial, tiene el más alto estatus en las diarias interacciones, en las proclamas gubernamentales, en los formularios burocráticos, en los letreros de las calles y en las tiendas donde los indígenas compran." Vid Regina Harrison, *Signos, cantos y memoria en los Andes*, Ecuador, A-Y, 1994P. 11

<sup>14</sup> Promotores mestizos en la provincia de Cotacachi utilizaban un libro de texto donde se les enseña a los pequeños como tenían que ordenar los cubiertos, como debían de comer de acuerdo a las normas de etiqueta propias de sociedades burguesas de occidente, en su día la lectura del netasio Manual de Cateñero en su versión ecuatoriana. Cit. por Patricia Guerrero A. Op. Cit. p. 69

El proyecto de Educación Bilingüe Intercultural, EBI, recoge los enormes esfuerzos y tradiciones de las primeras escuelas indígenas. Es un proyecto que enfatiza en contenidos de culturas mestiza e indígena en su expresión idiomática. Educación bilingüe con el quechua como segunda lengua y el castellano cual idioma instrumental en la enseñanza<sup>55</sup>. Es inmemorial la opresión en que se ha mantenido al quechua, lengua sin prestigio en la sociedad mestiza, con expresiones aisladas en su escritura y que actualmente transita de un estado oral a uno escrito. Por ello, la mayoría de los textos son en idioma castellano y hoy se introducen folletos en quechua. Aún así representa una genuina conquista que el Estado ecuatoriano reconozca la educación bilingüe a pesar de ignorar, en la práctica, la diversidad lingüística.

Esta nueva realidad lingüística abre inusitadas perspectivas que van desde la recuperación de un saber tradicional en el manejo del medio ambiente y las actividades productivas, revitalización de las tecnologías tradicionales, hasta la recuperación de una *historicidad* aplastada por la sociedad dominante. Transita por el derecho a utilizar nombres quechuas como Auki o Alpakari y toponimios quechuas en sus poblados y ciudades. Hoy los estudiantes sistematizan la riqueza de su tradición oral expresada en cuentos y relatos, mitos y leyendas, tradiciones e historia quechua. Comunidades de Cotopaxi recrean novedosos registros lingüísticos, "a fin de afirmar y desarrollar su lengua materna y hacerla mucho más funcional en la articulación con el español dentro del sistema bilingüe intercultural. Actualmente se empeñan en la creación de nuevos símbolos lingüísticos ligados a las ciencias sociales naturales o físicas, que sólo se enseñaban en castellano; ahora se trata de expresarlos en la propia lengua"<sup>56</sup>. Es la

<sup>55</sup> Vid. Matthias Abram, *Lengua, cultura e identidad. El proyecto EBI, 1985-1990*. Quito, Ecuador, P. EBI-Abya Yala, 1992. P. 131-133.

<sup>56</sup> Patricio Guerrero A. Op. Cit. p. 72.

capacidad de abstracción, y también de síntesis, del quichua, anteriormente negada, con categorías y conceptos como filosofía o teología y sus respectivos ¿equivalentes? La categoría Unancha, en referencia al universo del saber filosófico, teológico, mitológico, indígena, es utilizada en dichas comunidades y plenamente acorde a su racionalidad. Los aymaras utilizan el concepto Pachacuti en referencia a la teoría del vuelco o a la metáfora Teoría de la catástrofe, y que coexiste con el concepto occidental Revolución. En ambos casos, las categorías indias reproducen con mayor fidelidad e inventiva fenómenos del universo indígena y *computen* con las occidentales como referentes a público en general<sup>37</sup>.

En esta novedosa relación lingüística, y por ende cultural, con blancos y mestizos importa destacar la proliferación de los diminutivos en castellano del quichua hablante. Una proporción que rebasa el uso del diminutivo en México, es la saturación lingüística de este modismo en Quito y en la zona de Chimborazo. Federico Aguiló<sup>38</sup> señala las instancias de interacción social con tales manifestaciones, orales como escritas: en el diálogo blanco-quichua, el blanco se excede en su uso; igual ocurre en el diálogo mestizo. En los escritos en castellano, tanto el blanco como el quichua los saturan; la lengua quichua carece de forma diminutiva propia. Así, en la relación de explotación con el encomendero, el cura, el patrón etc., el puruhá-quichua ha padecido, a través del vínculo lingüístico, el sometimiento del esclavo frente al amo. Niñito, runito, racionalito, guchuito, son diminutivos que el patrón utiliza al dirigirse al indio mientras que le exige a éste le llame a su vez con el debido respeto: patroncito, papito, amito, taya, mamita. En esta relación, los hacendados describían a los indios en el plano económico como trabajadores y, en el trato paternalista, como

<sup>37</sup> Vid. Patricio Guerrero Ob. Cit. P. 72 y Walter D. Mignolo "Los estudios Subalternos ¿son posmodernos o poscoloniales? La política y las sensibilidades de las ubicaciones geoculturales" *Casa de las Américas* (La Habana, Cuba) Julio-septiembre de 1996 No. 204 P. 32

<sup>38</sup> Federico Aguiló "El hombre del Chimborazo" 4ª Edición Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala 1992

hijos. "De este modo la lengua no es pasiva y cumple un papel clave en la construcción del terreno movedizo de las identidades, desde el término peyorativo de *indios* hasta su similar paternalista de *niños*"<sup>39</sup>

Esta práctica lingüística deriva en la infantilización del habla, de todo un vocabulario, campesina: la chacrita, el granito, la papita, el cuyito etc. En esta habla popular que estereotipa modos de vida. Aguilo apunta hacia un proceso de alienación masiva que anula al quichua y lo despoja de su dignidad<sup>40</sup>. Sin embargo, a pesar del sometimiento por las armas y el poder económico del conquistador que impone tal infantilización semántica, el puruhá-quichua impone herméticos mecanismos en defensa de un lenguaje que se muestra maduro, en relación con otros indios, y sin los infantilismos que utiliza en el castellano, hablado con los blancos.

En forma por demás dialéctica, el desprecio que el blanco mantiene por el quichua lo ha colocado en desventaja frente a indios hábiles y oportunos que transitan del quichua al castellano, o viceversa, sin problema alguno. "El paso del castellano al quichua para consultas rápidas, comentarios chispeantes, etc. Ha sido para el puruhá-quichua una fuente de seguridad que en más de una ocasión ha provocado la exasperación del blanco. A pesar del menosprecio introyectado por su propia lengua, el puruhá-quichua se da cuenta de su valor en tales circunstancias y lo aprovecha al máximo"<sup>41</sup>. En esta línea, Federico Aguilo comenta el manejo de una fina ironía indígena dirigida al patrón, el cura, el explotador, mediante el diminutivo que actúa como mecanismo de autodefensa cultural. Los diminutivos *niñito* o *patroncito*, en su ambivalencia semántica,

<sup>39</sup> Sarah Radcliffe y Sallie Westwood. *Rehaciendo la nación: Lugar, identidad y política en América Latina*. Quito Ecuador, Abya-Yala, 1999. P. 67

<sup>40</sup> *Ibid.*, p. 132

<sup>41</sup> *Ibidem*, p. 133. En el Alzamiento indio ecuatoriano de 1990: un tono festivo y socarrón se utilizó por los indios al dirigirse a funcionarios gubernamentales blancos o mestizos. Un indio les dijo: "Les hablo en español por que sabemos que ustedes no saben otro idioma"





dirigidos al abogado o al cura, al Presidente o al alcalde, cobran otra dimensión, son punzantes y agresivos y ahora provienen de indios *alzados* o *resabiados*

Resulta generalizado el estereotipo que blancos y mestizos tienen del indio: *taimado* y mentiroso, no es de fiar, no cumple su palabra, etcétera. En el caso de los puruhá-quichuas además de esta sarta de adjetivos se añaden otros: traicionero, solapado, el engaño es inherente a su personalidad, etc. Los criterios sobre verdad y mentira pareciera que son únicos y que la concepción blanco-mestiza del mundo occidental y cristiano es universal. Este criterio absoluto en el blanco es relativo en el universo quichua y funcionará como mecanismo de autodefensa en sus relaciones externas.

Valores como verdad y falsedad pierden ese carácter de totalidad frente a la cotidianidad quichua y se convierten en valores relativos. Federico Aguiló llama a este fenómeno *ambivalencia ética*: valores que en la práctica quichua cobran una dimensión opuesta a los criterios morales que se imponen desde arriba. Estos principios éticos provenientes de las ideas dominantes responden a la voluntad de adaptar la ética popular a las exigencias morales de la clase hegemónica. El legado de esta imposición ya lo sufrieron los quichuas de la cordillera andina desde la época del Inca: "Ama llulla, ama shua, amaquilla (No seas mentiroso, ladrón, perezoso). La intensión es clara: solidificar la estructura del imperio y no tanto legislar sobre las relaciones internas de los sub grupos étnicos entre sí. Es al Inca y sus *tucuy-ricoc* (inspectores) a los que no deben mentir"<sup>42</sup> En etapas posteriores y con crisis recurrentes, el cura en el confesionario y el alcalde en la plaza pública esperan de sus subordinados - negros e indios, pero también de mestizos- la verdad y solamente la verdad.

---

<sup>42</sup> *Ibid*, p. 134

### 4.3 Los relatos puruhá-quichuas: nostalgia del futuro

En este capítulo el protagonismo privilegia a la etnia puruhá-quichua. Si bien en la tesis, los quichuas de la sierra ocupan la parte central, en este apartado, dedicado a los relatos, todos, sin excepción, pertenecen a la provincia de Chimborazo: centro del Ecuador y a unos 180 kilómetros al sur de Quito. Se localiza dicha provincia en una hoya<sup>43</sup> bordeada por los inmensos nevados ecuatorianos: Chimborazo con sus 6310 metros, Altar, Sangay y el nudo de Azuay. Este enclaustramiento físico influye en el ánimo de esta etnia y ha permitido estabilidad y determinada rigidez en el mantenimiento de sus hábitos culturales. “El radio de *cultura condensada* del puruhá-quichua gira en torno a Riobamba (...) El campesino ocupa sistemáticamente *las alturas* en una geografía irregular y difícil, en íntimo contacto con la Naturaleza más bravia”<sup>44</sup> F. Aguiló utiliza el apelativo puruhá-quichua para hacer patente la continuidad cultural de esta etnia, aunque los libros de texto<sup>45</sup> la conciben en su horizonte cultural y los actuales moradores proclaman su descendencia: “somos descendientes propios de la raza puruhá, quienes vivimos desde hace muchísimos años atrás en estas tierras (...) Buscamos afanosamente agruparnos y fuimos formando los ayllus, que con el andar del tiempo han llegado a ser las comunidades indígenas actuales”<sup>46</sup>

Las manifestaciones orales han estado arraigadas en nuestros pueblos desde tiempo inmemorial. Hubo una apropiación de dicha manifestación cultural que la *nobleza* recreaba y transmitía en sociedades llamadas *ágrafas y primitivas*. Si bien existieron relatores excepcionales o cuentistas de oficio que, seguían

<sup>43</sup> O cuenca interandina valle rodeado “por cadenas de montañas y cerrada por macizos transversales, denominados nudos” Vid. Nelson Gomez F. *Elementos de geografía del Ecuador. El hombre y el medio*. Quito, Ecuador, Ministerio de Educación y Cultura, 1989 P. 28

<sup>44</sup> Op. Cit. Federico Aguiló P. 12

<sup>45</sup> Carlos Freire H. (Editor) *Chimborazo, lugar natal* (Ciencias sociales, tercer grado) Riobamba, Ecuador, Pedagógica Freire, s/f En el texto escolar la etnia ya es historia pues “adoraban al sol y rendían culto a las cumbres nevadas ( ) Eran guerreros” P. 35

determinadas pautas culturales, y sistematizaron una forma de contar tradicional sin tergiversar forma o estructura del relato, esta literatura oral se ha convertido en patrimonio colectivo, parte integral de sueños y promesas, esperanzas y resistencias. “En ella se manifiesta la concepción de la vida individual y social, es la memoria colectiva. Puede ser usada para transmitir su historia tanto legendaria o mítica, como reciente, para enseñar las normas de comportamiento del grupo y sus formas de organización social y religiosa, para comprender la relación del hombre con la naturaleza (...) instrumento para la continuidad y cohesión de la vida social...”<sup>47</sup> Dicha memoria colectiva es fundamental para subsistencia y reproducción de nuestros pueblos.

Los cuentos y relatos de esta zona andina narran las relaciones formales indígenas con el mundo de los blancos –sacerdote, médico, militar, patrón- y casi siempre con una percepción ambivalente, reflejo no sólo de su inseguridad sino de emociones contradictorias como odio/amor. Recrean el ancestral vínculo con la hacienda y lo que ella simboliza así como su sobrevivencia en los antiguos huasipungos. Los relatos populares son testimonios orales que se han transmitido de generación en generación y, en su gran mayoría, permanecen en ámbito oral: al momento de contarse cambian personajes y ambientes o se adecua al estado de ánimo o a las circunstancias del relator. Federico Aguiló, recolector y traductor de varios de estos cuentos, señala los riesgos de penetrar en la intimidad indígena, cual profanación de ámbitos sagrados, y el congelar o disecar toda su vitalidad al momento de fijarlos mediante la escritura y transformarlos en mero folklore<sup>48</sup>.

Este autor sistematiza algunos relatos y los analiza a la luz de los valores que prevalecieron o siguen vigentes en las comunidades de Chimborazo. Estos

<sup>47</sup> Pedro Tenesaca “Testimonio del pueblo indígena de *La Merced* (Chimborazo)” *Identidades indias en el Ecuador contemporáneo* Cayambe, Ecuador, Abya-Yala, 1995 P p 274-275

<sup>48</sup> Gabriela Coronada S. “La literatura indígena una mirada desde fuera” en *Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas* México, Conaculta, 1993. P 57

cuentos, "a pesar de su dimensión extra temporal y ahistórica, nos sitúan en el periodo de mayor desestructuración del ayllu (...) o cuando pierde en gran medida su fuerza cohesiva". Por los temas y características específicas están ubicados en periodos postcolonial y republicano ecuatorianos. Ante el riesgo de limitar la riqueza de estos cuentos resumiré algunos: "Juan Sietemata", "El Lobo y el Chucuri", "El tío rico y el tío pobre", "Nostalgias de Poncho rojo"

"Juan Sietemata" Ante la aguda pobreza familiar, Juan Sietemata sale a buscar empleo y lo consigue en una hacienda: "pastor de cuyes", montado en un burro blanco. En su primer día, se duerme en el campo y sueña con un ángel que le indica como hacer una flauta de carrizo. Despierta al sentir que una joven juega con su pene; es la hija del hacendado y lo acusa de no vigilar los 150 cuyes a su cargo. Juan revira la acusación ante la "travesura" con su pene. Acaban "haciendo pecado" y Juan, con su flauta, convoca a cuyes y acuden 100 más. La escena se repite con la segunda y tercera hijas del hacendado que "habían hecho amistad" con Juan Sietematas y con la multiplicación de cuyes ante el sonido de la flauta. Con el transcurrir del tiempo, las hijas del hacendado "se habían sentido enfermas de embarazo". El patron manda a Juan por el médico y el sacerdote, para curar a las hijas, y con dos mulas cargadas de plata, el pago por adelantado. Juan guarda en su casa mulas y plata y conduce a médico y sacerdote por un viejo puente de madera carcomida. El puente no resiste el peso de estos personajes que caen y perecen ahogados en el río. Juan regresa a casa y disfruta del botín.

Este Juan Sietematas, héroe o antihéroe del cuento, no posee el menor **remordimiento** por sus acciones, éstas se han dado circunstancialmente y él las **aprovecha**. Pareciera que los elementos morales se superan dialécticamente pues **el acto de embarazar** a tres mujeres, las hijas de un hacendado, y la caída

---

<sup>44</sup> Vid. Federico Aguiró



¿circunstancial? del sacerdote y del médico no son graves pérdidas para la humanidad, máxime la función que han cumplido con los indios, o la connotación sacerdotal similar a la del patrón o del explotador. "Son dos mundos distantes. No hay agresión directa ni de un lado ni del otro, pero el *destino* eufemizado los destruye a favor del héroe del cuento"<sup>49</sup> El robo de mulas y plata, en el mismo plano, no es robo si nos atenemos al viejo refrán: ladrón que roba a ladrón. El sentido del humor, en la figura de un "pastor de cuyes" soñador, -los cuyitos no se pierden, se multiplican-, pareciera un guiño particular puruhá-quichua.

"El lobo y el Chucuri". Cuatro animales domésticos, el borrego y el cochino, el burro y el gallo, comen yerba en el campo. En esa tranquilidad, aparece el lobo y los cuatro animales actúan como militares: el burro "desenvaina" su miembro sexual, cual si fuese un rifle, y rebuzna, "ya lo tomamos"; El borrego con su balido grita, "ya lo cojo"; el cochino con su rugido decía, "ya lo tengo", y el gallo con su canto asentía, "está bien". Ante infernal gritería, el lobo huyó temeroso pues vio un rifle y oyó balas, un auténtico ataque militar. Fue en busca del león y la escena se repitió. Huyeron despavoridos y, en el camino, el león dejó su salea. Regresa el lobo y ofrece un potrero con abundante yerba, el burro le asesta tremenda patada.

Este es el típico relato con una enorme tradición en Asia, Europa y donde existan estos animales. La referencia más cercana es el célebre cuento "Los músicos de Bremen" de los Hermanos Grimm, pero sin la connotación sexual del relato andino. El cuento puruhá quichua posee un enorme sentido irónico que raya en la ridiculez: tres pequeños animales capitaneados por el burro derrotan a lobo y león a través del canto antropomorfizado, cual balas y el "fusil" del jefe burro, la masculinidad agresiva del macho. Destaca la importancia de unirse frente del

---

<sup>49</sup> Ibid, p 143

**enemigo** pero, en este caso, los débiles se mimetizan como militares y surge no sólo la admiración indígena por las armas sino la identificación con uno de los **enemigos** tradicionales.

“Tío rico, Tío pobre”. En este relato el rico invitó al pobre a levantar la cosecha a cambio de comida, de **paga**, de mandar alimento a la mujer del pobre: **promesas** que el rico nunca cumple. El pobre regresa a casa con la mujer y sin **plata en bolsillos**. Al otro día, el pobre sale con un gato en brazos y encuentra una **cruz** en el camino. Desesperado, reza al pie de la cruz y ésta, agradecida, le **alerta** sobre la presencia de un tigre. Al anochecer se presenta el tigre y su gatito “hizo saltar las dos pupilas de los ojos del tigre”. Este huyó a su guarida dejando un **rastro** de sangre. Tío pobre llegó a una hacienda y **avisa** sobre la muerte del **tigre**; los patrones no le creen. Lo apresan por mentir y luego los soldados, **temerosos**, piden les lleve con el tigre al que encuentran muerto. Se alegran y dan “**cuatro mulas de plata**” al pobre y se llevan el botín mayor de **plata** además del “**gatito matador del tigre**”

En este cuento es posible apreciar la actitud explotadora y avariciosa del **hacendado** y, además, sus estrechos nexos con los militares. La arbitrariedad es **leit motiv** del relato: un patrón que sólo promete y soldados que encarcelan, se **apropian** de la plata y aún del gatito. “La imagen del soldado aprovechado y **abusivo**, a la par que perdona vidas, tantas veces encontrada en la historia de la Colonia... sin embargo, la figura del militar no es repulsiva, sino bañada en una **naturalidad** de lo más absoluta”<sup>50</sup>. Es posible salvar la imagen del soldado, ante el socorrido argumento “sólo cumple órdenes”.

“Nostalgias de poncho rojo” En este relato, contado en primera persona por un **puruhá** quichua, un patrón avaro no da manteca ni paga lo justo a

<sup>50</sup> *Ibid* P 145

huasipungueros. A cambio ofrece lecciones sobre cómo trabajar, acumular plata, casarse y poseer una gran hacienda: "esas platas que ha sabido ganar arreando puercos, no ha hecho malgastar, y así lo ha puesto al banco, y entonces en el banco dice que esa plata sigue ganando el interés. Y así ha ido engrosando... Y así ya trabajando, marido y mujer han ido adquiriendo más tierras, más tierras. Entonces la herencia de la mujer ha vendido... y entonces han ido engrandeciendo la hacienda"<sup>51</sup> Síntesis de lógica empresarial: saber administrar y no malgastar la plata. Al arar la tierra, el indio encuentra una reja y una bola amarillas. Dice: "Compañeros, las tierras son no más sudor ajeno", ya que eran de campesinos, se han encarecido y ahora hasta el cura las vende. Un vaquero o mayordomo "de antiguo" se transforma en toro y viceversa: bota la ropa "y dentraba desnudo a la laguna y salía del otro lado toro. Entonces se pone a pelear con los demás toros... A un lado dentraba toro y al otro salía vaquero". Otro mayoral, gran vividor, aparece muerto y después ronda en el monte y ofrece consejos. "Pero yo he andado más de treinta años sólo por páramo y nada ha aparecido"

En otra época, aves, moscos y sapos predicen el tiempo y, cual relojes, avisan el fin de la jornada: "sabíamos oír el Ghiro... Ya son las cuatro de la tarde, patrón ya termina el trabajo". También en otro tiempo ha oído "que ha sabido hablar el león, el puerco, el borrego, todo ha sabido hablar". También aparecían unos con lepra llamados Llashacos "están matando a la gente, bañándose con su sangre, para mejorar...". Unos fierritos o varillas indicaban el sitio donde está enterrada la plata "en tiempo de Eloy Alfaro, que ha sabido andar las tropas por ahí". También se oía la Caja Ronca "de noche venía una música de arriba del páramo para abajo siguiendo una quebrada, y dice que los perros aullaban... pero

---

<sup>51</sup> Ibid, p 294

yo, lo que hace yo con mis orejas no oído eso, no he oído nada de eso". Otra historia es referente a la peña del Padre Urco "han estado llevando una viga de oro en poder del rey Atahualpa... Eso ha sido cuartel antiguo de los soldados, y en esa pared dizque pudo ser ciudad encantada. Varios cuentan que de noche ven un pueblo con luz eléctrica... Así cuentan, no sé, será cierto... Todo eso hemos sabido, compañeros de los tiempos antiguos. Del tiempo de los abuelos dizque sabían con chivo hacer hallar suerte. Eso hemos oído. No sé si habrá sabido ser suerte, ¿qué será?. No sé"<sup>52</sup>

En este extraordinario monólogo, rememoración plagada de un sentido crítico y nostálgico, si bien un tiempo cronológico pareciera guiar el relato lo opuesto, el trastocamiento temporal, es una constante. La tendencia existencialista frente a la vida, cual interrogante, se traslada del pesimismo "optimista", a la actitud escéptica del incrédulo que establece distancia frente a lo relatado. Los hechos ahí están pero el relator no ha oído, ni ha visto, ni ha tocado. En ese universo no hay ruptura, sí una superación del pasado.

En síntesis, son varios los elementos que están presentes en la relación puruhá quichua, sobre todo en su condición de dominados que devela mecanismos en la etapa mítica de los relatos:

- 1) "Una inversión de papeles: el débil real se convierte en fuerte mítico, el oprimido por una ensoñación se convierte en héroe, el opresor en víctima; 2) Ello se realiza a través de una eufemización de la realidad del mundo exterior. Viene a ser un muro de contención contra la angustia y una objetivación de las ansias y deseos íntimos inconscientes; 3) Un fenómeno de identificación alienante con la figura del explotador. Este aspecto es menos evidente en la leyenda y el cuento, por ser ya forma más evolucionada que el rito y el mito.

---

<sup>52</sup> Ibid, p p 293-300



La simbolización se ha desacralizado algún tanto con lo que se permite desarrollar ciertas perspectivas de concientización frente a la situación de opresión; 4) Un mecanismo agresivo de auto-defensa: la ironía, ridiculización del explotador; 5) El recurso mágico como compensación. La justificación mágico-religiosa apuntala al siquismo del oprimido, evitando su desmoronamiento existencial”<sup>53</sup>

Una primera aproximación a estos relatos, según F. Aguiló, nos permite visualizarlos desde perspectivas sociológica y antropológica. La primera configura un diagnóstico de la situación actual mientras que la antropología ofrece mecanismos que preludian un cambio social. En la relación con el blanco, el puruhá-quichua da un salto cualitativo de la tradicional servidumbre y pasividad a un distanciamiento que intuye una conciencia crítica: “Las relaciones formales disminuyen y se diluyen en los centros de origen para reaparecer con toda su fuerza en los lugares de migración. Se pasa del esclavismo agrario a la subproletarización urbana. Las resistencias síquicas que opone el puruhá quichua cuando está clavado en su medio físico ambiental, la naturaleza mitificada, la cohesión social del ayllu, las redes del intercambio laboral y social, etcétera, se desmoronan paulatinamente en los polos de migración. Entonces el mundo mítico evoluciona hacia una folclorización nostálgica, mientras que la realidad presente busca nuevas solidaridades que le capaciten para sobrevivir y proyectarse hacia el futuro de las nuevas relaciones en la sociedad capitalista”<sup>54</sup>.

En su dimensión literaria igualmente se aprecia ese “salto cualitativo” que ha rebasado mito y leyenda, anécdota y moraleja. Un relato como “Nostalgias de Poncho rojo” nos remite a la dimensión estética al recrear un universo existencial desconocido, o propio de sociedades altamente desarrolladas, el

<sup>53</sup> Ibid, p. 149

<sup>54</sup> Ibidem p. 150

manejo de metáforas e imágenes, la naturalidad del relator que supera los artificios de una literatura basada en la forma, en el lenguaje. Recursos como la ironía y el sarcasmo se equipara a la gran literatura mestiza. Estamos a un paso de la gran hazaña literaria, siempre y cuando se superen el recurso de la grabadora y de que el intelectual mestizo sea vínculo de la voz del otro.

Un representante de la intelectualidad indígena ecuatoriana es Huanca Ariruma Kowii, pertenece a la nacionalidad quichua, específicamente del pueblo otavalo, ubicado al norte de Quito, a una hora y media de esta capital. Colaborador de la CONAIE, y vinculado al "Proyecto de Desarrollo de los Pueblos Indígenas y Negros de El Ecuador", PRODI-PINE. Es un reconocido poeta<sup>55</sup> otavaleño y ha contribuido en el fortalecimiento de su cultura a través de un Diccionario de nombres quichuas<sup>56</sup> con la idea de recuperarlos y finiquitar con la imposición colonial y neocolonial de nombres cristianos. Es licenciado en Ciencias Políticas y Sociales en la Universidad Central de Ecuador y actualmente termina la tesis de maestría en Letras en Estudios de la Cultura en la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. Desarrolla un trabajo académico en la Universidad Politécnica Salesiana en Quito.

En octubre de 2000, en el Encuentro Continental de Escritores en Lenguas Indígenas y Afrocaribeñas<sup>57</sup>, tuve la fortuna de entrevistarlo.

- Ariruma, nos puedes comentar a grandes rasgos el panorama actual de la literatura en lengua quichua

-Nosotros en Ecuador hemos tenido un proceso de reivindicación cultural **desde finales de la década de los setenta y plenamente los ochenta que se concentró en un trabajo de valorización cultural y de recuperación de la**

<sup>55</sup> Ariruma Kowii. Tsatsik poemas para construir el futuro Quito, Abya-Yala, 2000. Pp. 144.

<sup>56</sup> Idem. Diccionario de nombres Kichwas Quito, Corporación Editora Nacional. 1998 Pp. 112.



identidad, referida a la provincia donde yo pertenezco que es Imbabura. Luego, en esa dinámica, también nos fuimos vinculando al trabajo de alfabetización que, en el Ecuador, empieza desde 1979 y se va concretando en los años ochenta. Hago referencia al proceso de alfabetización porque esta iniciativa de alfabetización bilingüe permitió concentrar a los pocos profesionales indios que teníamos en esa época. Es en esta etapa cuando se inician las investigaciones sobre literatura oral y recopilaciones de mitos, cuentos y sueños. En esta época también se inicia un proceso de capacitación y los profesionales que, en mayor número se forman en los ochenta, son compañeros especializados en el área lingüística. Todo esto arrojó que varios se especializaran en ciencia lingüística. En ese sentido, fue interesante el avance en estudios gramaticales, y también la elaboración de diccionarios. Otros realizan una especie de interpretación y recreación de los mitos. En ese nivel hay una buena presencia de lingüistas que han encarrilado sus habilidades.

“Los jóvenes se dedican a crear temas con ritmos y cadencias indígenas, con textos en quichua y también en español o en edición bilingüe. La mayor producción se concentra sobre todo en el género musical y los temas son: conflictividad social entre el indio y el mestizo; el amor y la libertad, la juventud y las migraciones de nuestros indios a otros países, sobre problemas familiares y el ausentarse al trabajo. En este sentido, hay un desarrollo interesante pero no estrictamente literario como en el caso de la poesía, donde sí hemos tenido bastantes limitaciones. Por ejemplo, desde que estuve en la escuela nació en mí la iniciativa de producir literatura y, específicamente hacer poesía. En el colegio, la etapa adolescente fue muy rica, ahí he producido bastante material y luego

---

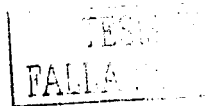
<sup>11</sup> Vid. “El Encuentro Continental de Escritores en Lenguas Indígenas y Afrocaribeñas de América” Realizado en Quintana Roo, México en Octubre de 2000. Participaron diecinueve lenguas mexicanas y diecisiete Latinoamericanas y caribeñas

entonces, he estado dedicado a la producción en quichua y también en español o textos en quichua o combino los dos. El trabajo que he empezado a realizar ha sido muy consciente, pues desde la época escolar empecé a tomar conciencia de la importancia de trabajar en mi idioma, el idioma materno. Por ello me he preocupado de motivar a las nuevas generaciones, de conversar con los jóvenes y de identificar si hay o no sensibilidad para escribir. El trabajo de análisis del discurso o una renovación de los mitos que hacen los lingüistas, es la actividad que se desarrolla en este momento”.

-Hablas de combinar el quichua con el castellano, ¿puedes especificar qué es exactamente o si hay un predominio de uno u otro idioma?

-Hay un fenómeno latente y resulta difícil determinar sus fronteras. Los indios tenemos la ventaja de ser bilingües, sabemos español, sabemos quichua. En mi caso, quiero escribir en quichua y hago el texto en quichua, otras veces escribo en español y traduzco el texto al quichua o a la inversa. Este fenómeno no es sencillo de explicar pues se relaciona con el acto creativo. Nosotros mismos no podemos decir: bueno, en este momento voy a pensar en quichua o ahorita me arrepiento de pensar en quichua y voy a pensar en español. El mexicano Natalio Hernández dice, bueno tenemos que producir, pensar en zapoteca o en maya y así hacer la creación literaria. En mi caso, me parece difícil, por ejemplo, acudir a los eventos con vestimenta indígena y en la cotidianidad vestirme como mestizo; en otro evento, colocarnos una prenda indígena: es un poco esquizofrénico. Son una serie de contradicciones que vuelven complejo el medio en que nos desenvolvemos.

“Es una virtud el asunto de saber varios idiomas. Históricamente, nuestras comunidades se han caracterizado por ser multilingües, es decir, nunca fueron monolingües: el multilingüismo fue una condición para sobrevivir. En el caso



ecuatoriano, hay pueblos que saben dos, tres, cuatro idiomas. Con ellos se comunican con otros pueblos indígenas. Un idioma extra es el castellano. Todo eso es muy complejo, y depende del momento de la creación. La etapa de la creación es espontánea por lo menos para mí: hay espacios de gran acumulación de ideas y es el momento de escribir. No estoy pensando si escribo en quichua o en español. Simplemente me pongo a escribir: si es en quichua, pues quichua, si es en español, entonces en español. Hay diferentes circunstancias, momentos en que hacemos la estructura mental del poema, pero no lo tenemos completo aunque exista su radiografía. De pronto aparece una estructura con pensamientos ejes en quichua, el mismo fenómeno sucede con el español”.

“Hay poemas sometidos a un trabajo de carpintería, con diferentes juegos hasta que se arma y se les da forma. A veces influye el ver el español como el idioma invasor y, en ese sentido, estamos cometiendo cierta injusticia con el idioma. Me parece que debemos diferenciar: quiénes eran los portadores del idioma, los españoles, ellos se portaron mal, fueron violentos, fueron asesinos. Es cierto, reprochable y sancionable. Estas personas hicieron mal uso de los valores culturales simbólicos y religiosos de la otra cultura. El idioma, en sí mismo, no tiene la culpa. En los años que hemos vivido, convivido, hemos sido esposos y amantes de todo tipo”

-¿Qué opinas del novelista Jorge Icaza?

- No hemos hecho una profunda revisión con los compañeros profesionales, sin embargo considero que una novela como Huasiungo desconoce la espiritualidad del mundo indígena. El indígena es reducido simplemente a un ser que no piensa, que no habla y lo único que hace es lamentarse y emitir alaridos, como la misma novela lo dice. O sea, es una visión indigna que nos coloca en la escala más baja de la racionalidad. Si bien es cierta la habilidad de Icaza en la riqueza narrativa,

hay una pobreza en el conocimiento, en la simbología del mundo indígena, y eso sí es reprochable en esa obra.

El caso de Ariruma Kowii es planamente representativo de una intelectualidad indígena que ha estudiado y se ha desenvuelto en escuelas mestizas pero que ha regresado al terruño y se ha comprometido con las luchas populares. Por lo mismo, es una intelectualidad que personifica el desparamiento o la escisión de dos culturas, a veces en abierta pugna: una con elevado prestigio, la otra, casi siempre devaluada. El intelectual indio que yo entreviste añadió a su nombre un apelativo más, Huanca. En esa plática destaca su vínculo, sin conflicto manifiesto, con el español o con su idioma materno, el quechua. No percibe contradicción en el manejo de las dos lenguas, al contrario, sí dos posibilidades de pensamiento y comunicación.

En otra entrevista realizada en 1986, bajo la presentación "Un exponente auténtico del indio otavaleño...", evidencia contradicciones naturales y propias de vivir al filo de la navaja en dos universos, con un largo trecho recorrido y una evidente madurez en el paso de los años. El entonces más joven poeta se presenta: "Me llamo Jacinto Conejo. Nací el 4 de agosto de 1961. Mi seudónimo quiere decir, Ariruma, árbol frondoso donde la gente del pueblo se cobijaba y buscaba sombra; Kowii, pueblo indio de Colombia, donde pase parte de mi infancia y viví por diez años, en la Sierra Nevada de Santa Martha (...) Los textos y más libros han sido escritos exclusivamente en Castellano y no en Quechua. Ninguna cultura indígena ha escrito en su propio idioma. El objetivo mío es llegar al pueblo a través de la poesía, dar un mensaje, ayudar a que se vaya consolidando nuestra identidad y tomar conciencia de lo que somos y de la proyección que debemos tener"<sup>58</sup>

<sup>58</sup> Franklin Barriga Lopez "Escritores indios" en *Etnología ecuatoriana III Otavaleño*. Quito, Ecuador: IICL, 1986. Pp. 126-134

Resalta en la entrevista el manejo del vocablo "seudónimo" cuyo significado a la letra dice: "autor que oculta con un nombre falso el suyo verdadero". Cuando el poeta utiliza Ariruma (seguramente en Ecuador, Estadonación, además de reprobables los nombres indios, no eran *civilizados*, no se podría dar un paso sin el *verdadero* nombre, Jacinto Conejo. El que sería autor del Diccionario de nombres Kichwas reprobaría hablar de seudónimo pues más genuino y adecuado es Ariruma Kowir que todo el calendario de Galvan con apelativos de santos y santas. Uno de los móviles primordiales del alzamiento indio de 1990 sería por atribuciones que el Estado nación, mediante la Ley de Registro Civil, se otorgó al imponer exclusivamente la "inscripción de nombres nacionales". La recuperación de la identidad de las nacionalidades ha propiciado, hoy en Ecuador, que los indios recuperen su personalidad a través de los nombres originales.



#### 1.4 Transito del indigenismo a la palabra verdadera

Los disparos de la madrugada del 3 de enero de 1994 permitieron la irrupción de la palabra indígena en nuestro país. No era una novedad, sostenida y de manera aislada la habíamos oído, lo novedoso eran la multiplicidad y permanencia de voces cantantinas, diría Rosario Castellanos, que desde esa etapa hasta nuestros días hemos escuchado. Dentro de ese orfeón, con y sin instrumentos, destaca Marcos con sus variados escritos y que, de manera *lateral*, nos relata peripecias y anécdotas de un viejo Antonio, que encarna la sabiduría y sentido común del pueblo maya. Sus relatos, creación oral colectiva popular,

circulan en tiempo y espacio y hoy trascienden fronteras chiapanecas y nacionales en su modalidad escrita. ¿Cuánta de la frescura y espontaneidad del relato oral se ha perdido en ese tránsito? ¿Cuál es la riqueza que han adquirido estos relatos en sus diversas traducciones e interpretaciones? Tales interrogantes rebasan esta investigación. Se destaca la presencia de aspectos democráticos y culturales en los relatos o cómo estos relatos se vinculan con tradiciones culturales y democráticas de estos pueblos indios, sobre todo de los zapatistas.

Una distinción fundamental entre oralidad y escritura literarias está dada por las circunstancias históricas: la oralidad, ante la represión sistemática, la salvaguarda del grupo y la reproducción de su cultura, se manifiesta como una creación colectiva mientras que la obra escrita es una manifestación individual o por un especialista en el oficio de las letras. A la primera se le concibe en el campo artesanal y producto de sociedades atrasadas o primitivas, ágrafas les llaman, y a la segunda como expresión del genio individual en la sociedad burguesa.

En la investigación, destaca una personalidad que sufrió cambios de identidad y que habiendo nacido en ámbito mestizo opta por el mundo indígena; indio entre los indios, trasmite una diversidad de mensajes principalmente al universo indígena y cómo se encuentra. Gracias a este *traductor*, hombre lengua y puente, se rescata y trasmite a indios y no indios una visión del mundo cultural que permanezca, en gran parte, en la oralidad transmitiéndose de generación en generación. El Viejo Antonio, en sus diversas dimensiones, temporales y espaciales, guardo con celo ese cofre memorístico que le había sido despojado, como denuncia un personaje de Rosario Castellanos en *Balún-Canan*: "...Y entonces coléricos, nos desposeyeron, nos arrebataron lo que habíamos atesorado:





la palabra, que es el área de la memoria"<sup>10</sup>. Una verdad de Perogrullo es que a través del conocimiento de una lengua es posible conocer otro universo; pero, el proceso que siguió el *traductor*, para compenetrarse en una visión del mundo opuesta a la suya, requirió la adopción de otra identidad y, desde ahí, servir como "hombre lengua o puente", como señala Nafaho Hernández, entre los mundos indio y mestizo.

Las actuales manifestaciones zapatistas en defensa de cultura, territorio, dignidad, resultan difíciles de comprender si no se recrea el ámbito sociocultural de la época. Intentare una aproximación de tal marco en donde Congresos, Encuentros, seminarios de los pueblos indios resultan antecedentes de la explosión zapatista junto con una serie de investigaciones que intelectuales mexicanos realizan, no en forma paralela o simultánea si en cuanto a elementos que apoyan o contradicen las demandas indias. No detra de ser paradójico el hecho de que muchos de estos Congresos indígenas se den en el marco oficial o cuenten con el aval de instituciones gubernamentales o de jerarquías católicas y que, en la mayoría de los casos, rebasan o van a contrapelo de las mejores intenciones oficiales y clericales, seguir ejerciendo el tradicional paternalismo y que las causas indias no superen niveles peticionistas.

En el año de 1974 un acontecimiento extraordinario que se había manifestado en las aguas profundas de Los Altos de Chiapas emerge a la superficie, el primer Congreso indígena, auspiciado por el gobierno del estado y organizado por la Diócesis de San Cristóbal. García de León señala dos hechos notables que, vinculados en el tiempo y en el espacio mayas, enmarcaron este Congreso: los 500 años del natalicio de Fray Bartolomé de las Casas y el tercer día en el calendario Tzeltal conocido como Vo'tan el corazón por excelencia y

<sup>10</sup> Rosario Castellano, *op. cit.* p. 11.

que solo los mayas registraban. "... El dios jaguar de la oscuridad, el de las manchas estrelladas que semejan el cielo nocturno, el vigía de las horas que preceden al amanecer, el número siete, el defensor de la palabra verdadera... El mismo que en esos días de octubre, hace veinte años, se empezó a fundir, en la memoria inmemorial de los campesinos de Chiapas, con el otro corazón de mirada profunda como el agua y la noche: Vo'tan Zapata"<sup>60</sup>. Ese Primer Congreso celebrado en San Cristóbal, del 12 al 15 de octubre, convocó y congregó a miles de indígenas que se expresaron a través de mil 230 delegados ( 587 tzeltales, 330 tzotziles, 152 tojolabales y 161 choles) con ponencias que retoman el sentir de sus comunidades y que versan sobre la tierra y el comercio, la educación y la salud. Temas fundamentales en la vida cotidiana de estos pueblos.

García de León compara este extraordinario evento político-cultural, teñido por el pluralismo étnico y el multilingüismo de la zona maya, con una torre de Babel "compuesta de cinco lenguas distintas (cuatro mayances y una romance, el español), se había capacitado, desde el mes de mayo, a una docena de traductores: jóvenes bilingües y multilingües, provenientes de zona de colonización (como la Selva Lacandona) o de frontera lingüística (como Sabanilla, donde se habla chol y tzotzil, o Altamirano: tzeltal y tojolabal). El Congreso tuvo así un privilegio tan moderno como el que tenían las Naciones Unidas: sesiones con traducción simultánea y discusión en cinco lenguas, que se realizaban en sendas carpas colocadas al exterior del auditorio de las plenarios"<sup>61</sup>. En el contexto chiapaneco e indistinto de lo ocurrido en Babel, confusión de lenguas y dispersión, cabal entendimiento e unión de pueblos, la organización del

<sup>60</sup> Antonio García de León "La vuelta del Katun (Chiapas a veinte años del Primer Congreso Indígena)" *Chiapas* 1, México, IFE-IRA, 1995, P. 128-129

<sup>61</sup> Loc. Cit

Congreso resulta un antecedente de lo que veinte años después sería: la cotidianidad de las convocatorias zapatistas con indios como anfitriones de nacionales y extranjeros. Indios tomando acuerdos en la comunidad del consenso en ámbito de democracia directa y poder popular que desecha el paternalismo gubernamental y acude a la vieja consigna: la unión hace la fuerza.

Las ponencias serán un memorial de agravios, discriminación, engaños, violación de derechos humanos e injusticias a pasto en contra de choles, tzotziles, tojolabales, y tzeltales. No resulta gratuito que sean estas y no otras las etnias en rebelion el 17 de Enero de 1994. En estas denuncias hay constantes: engaños y corrupcion de ingenieros y de la forestal, del Departamento Agrario y Comisariados, de Ministerios Publicos y jueces, ignorancia indigena ante leyes vigentes, "ejidatarios y comuneros explotados por la sistemática introducción de aguardiente y cerveza (...) y el alcoholismo generalizado" (ponencia tzeltal). Problemas internos causan division, abusos y cretino de autoridades, trabajo de sol a sol, "Vemos que nuestra palabra no tiene fuerza ante las autoridades. Cuando vamos a las oficinas no nos hacen caso, nos regañan, nos traen de un lado para otro..." (Tojolabal). Engaños de autoridades agrarias, presencia de soldados, en complicidad con autoridades y ganaderos, que golpean y culatazos, roban pertenencias y dinero y quemar casas. "Como a pesar de trabajar de sol a sol nunca tenemos para nada, vivimos de prestamos..." El alcoholismo en estas circunstancias es el escape a la realidad" (Ch'ol). Entidad y corrupcion en el Departamento Agrario, "el gran aliado de la explotación ha sido y es el alcoholismo (...) tan mezclado en sus tradiciones y costumbres" (Tzotzil). El estrecho vínculo alcohol-burgueses, doble maldición para los indios, es narrado

<sup>76</sup> Ibid. p. 135

<sup>77</sup> Ibid. p. 135

<sup>78</sup> Ibid. p. 141

<sup>79</sup> Ibid. p. 142

en Juan Pérez Jolote: "Hay dos fábricas de trago en San Cristóbal y los dueños se han repartido los pueblos para vender el aguardiente; uno vende a los chamulas y zinantecos; el otro vende a todos los demás pueblos, que son muchos, tantos, que el dueño es el hombre más rico de San Cristóbal y paga vigilantes que andan con máuser y pistolas..."<sup>66</sup>.

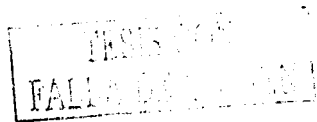
Pero no todo es denuncia o peticiones, de ahí la importancia de este Primer Congreso, ya que entre los Acuerdos se redactó un mini programa de acción, crítico y autocrítico que derivaría en un proyecto político indio. Por ejemplo, los Acuerdos sobre la tierra: Solución a problemas de la tierra "... pero estamos divididos, cada uno por su lado, por eso sentimos que no tenemos fuerzas. Buscamos la organización de cada grupo para tener fuerza..."<sup>67</sup>. Exigencia de que las tierras comunales sean devueltas y se de sueldo mínimo al indígena y prestaciones conforme a la ley. "Exigimos que para arreglar nuestros problemas el gobierno no meta al ejército. Que los problemas se arreglen con la comunidad, no con el ejército"<sup>68</sup>. Acuerdos respecto del comercio: exigencia de un mercado indígena donde los propios indios compren y vendan: "Queremos organizarnos en Cooperativas de Venta y Producción para defendernos de los acaparadores y para que las ganancias no salgan de la comunidad (...) Queremos estudiar bien por grupo el asunto de las bebidas alcohólicas (...) Por causa del trago nos han despojado, nos engañan continuamente, nos desprecian y acaban con nuestra salud..."<sup>69</sup>. Respecto de la Educación se plantea renovar la educación de niños y niñas indios: "queremos que se preparen maestros indígenas que enseñen en nuestra lengua y costumbre y que también enseñen español (...) Que haya un periódico indígena en nuestras cuatro lenguas. Que el periódico sea de los

<sup>66</sup> Ricardo Pozas *Juan Pérez Jolote* México, ECE, 1993. Cit. en Chiapas I, Op. Cit. p. 148

<sup>67</sup> García de León, Op. Cit. p. 145

<sup>68</sup> Loc. Cit.

<sup>69</sup> *Ibid.*, p. 146



indígenas y que sirva para nuestra propia comunicacion”<sup>11</sup>. Finalmente sobre la Salud dice el Acuerdo: “Necesitamos organizar nuestra comunidad para que podamos cuidar la salud. Queremos que la medicina antigua no se pierda (exigimos) enfermeros indígenas que conozcan las dos medicinas, la de pastillas y la de plantas”<sup>12</sup>.

Estas denuncias y los acuerdos serán antecedentes o guías inevitables para el Programa zapatista. Recordemos como en la Primera Declaración de la Selva Lacandona los zapatistas en su manifestación de guerra al supremo gobierno enarbolan el plan del pueblo mexicano que lucha por “trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz”<sup>13</sup>. Son muy similares las demandas y los planes pues los agravios y afrentas no sólo no habían cedido sino se habían potenciado. Los zapatistas toman la estafeta de una larga y compleja lucha social.

En forma paralela a este Congreso se desarrollan otras luchas indígenas, soterradas y abiertas, con una dinámica propia y que dan origen a novedosas experiencias organizativas. Sobresalen las movilizaciones de “los comuneros de Venustiano Carranza, el levantamiento de indígenas tzotziles en el municipio de San Andrés Larrainzar, el violento despertar de los chamulas y, por último, el resurgimiento de la lucha agraria de los campesinos mestizos de la región de la Frailesca”<sup>14</sup>. ¿El uso de táctica y estrategia indicaba la movilización en varios frentes o era una etapa en que las diversas fuerzas actuaban de manera fragmentada y sin un programa común? Considero que las condiciones de la segunda interrogante estaban presentes.

<sup>11</sup> Op. Cit.

<sup>12</sup> Ibid. p. 147.

<sup>13</sup> Comandancia General del EZLN, EZLN, Documentos y comunicados, México, ERA, 1994, P. 48.

<sup>14</sup> Juan González Espindola y Elizabeth Polito Barrón, “Notas para comprender el origen de la rebelión zapatista en Chiapas”, Op. Cit. p. 115.

Como hemos apreciado someramente, en la década de los años setenta cobra gran impulso el movimiento indígena nacional, no sólo en aspectos sociales sino en planos culturales y literarios. "Son varias las organizaciones que luchan por recuperar la historia propia y llevan a cabo un proyecto educativo que considere los contenidos culturales propios, pues estos movimientos trascienden el ámbito literario"<sup>74</sup>. Natalio Hernández se refiere específicamente a la presencia de la Coalición Obrero-Campesino-Estudiantil del Istmo, COCEI, creada en 1974 y que, al inicio de sus actividades, se vincula con campesinos pobres de Juchitán "que luchaban contra el despojo y la recuperación de tierras"<sup>75</sup>, y con estudiantes de la zona de Tehuantepec, Oaxaca. Esta organización desborda ámbito político-social pues promociona proyectos culturales, plásticos y literarios.

En este contexto ocupa un espacio privilegiado la revista Cuchachi, Reza, Iguana, Rajada, en la difusión de escritos bilingües, un reto en una sociedad hispanohablante, y, sobre todo, en la promoción del alfabeto práctico zapoteco, antes fragmentado y confuso entre las propias etnias. "De no ser por el papel unificador y difusor de la revista, afirma Víctor de la Cruz, todavía estaríamos padeciendo la profusión y confusión de alfabetos a que nos llevan las instituciones gubernamentales y los caprichos personales de escritores y lingüistas que buscan liderazgos entre los indígenas"<sup>76</sup>. Personalidades del Istmo como Francisco Toledo, Macario Matus, Víctor de la Cruz, Desiderio de Gyves y otros impulsan un importante desarrollo cultural al través de la Casa de la Cultura en Oaxaca.

En octubre de 1975 se efectúa el Primer Congreso Nacional de Pueblos Indígenas, CNPI, donde culminan encuentros, seminarios y movimientos indios

<sup>74</sup> Natalio Hernández "La formación del escritor indígena" Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas México, Conaculta, 1993, p 109

<sup>75</sup> César Tiana "La coyuntura político-electoral de noviembre de 1980" Tesis sobre la COCEI, p. 26



en nivel regional. En el Congreso participan 76 organizaciones indias, y mil 200 delegados firman lo que se conoció posteriormente como Carta de Patzcuaro. A pesar del cobijo del estado mexicano y bajo la terula de la política indigenista de la época, el Congreso impulsa demandas genuinas y, en algunos rubros, denuncia la opresión del estado nación. Entre otras iniciativas, demanda la presencia de maestros bilingües indígenas en sus comunidades y la eliminación de la enseñanza verbalista. En la preservación, fomento y difusión de sus valores culturales, exige la creación de Universidades para indígenas y evitar la comercialización del folklore. Plantea el Congreso declarar como idiomas oficiales las lenguas indígenas que han sido menospreciadas y se les considera sin valor alguno, y su función social irrelevante como vehículo de comunicación.<sup>7</sup> Denuncian doctrina individualista y fe del sistema vigente en la propiedad privada que se desean imponer, en aras del progreso, frente a la tradicional explotación colectiva de la tierra. Denuncian a comerciantes de alcohol y la corrupción que ejercen mediante radio y TV con mensajes alejados de su modo de vida y costumbres habituales.

Un señalamiento clave y profético del Congreso, ante la actual embestida del proyecto neoliberal en las esferas económicas, políticas, sociales, culturales, señala: "La marginación de los pueblos indígenas retrasa con mucho el desarrollo democrático del país, luego pues, salir de ella no es solo tarea de los indígenas".<sup>8</sup> Dicha marginación y proyecto democrático no son prioridades del actual grupo en el poder como tampoco lo son para el saber que de los 40 millones de pobres, desposeídos y explotados del país, los indios ocupen la capa social inferior y se

<sup>7</sup> Víctor de la Cruz, "Literatura indígena: el caso de los zapotecos del Istmo", *Situación actual y perspectivas* Op. Cit. p. 144.

<sup>8</sup> Julio Garduño Cervantes, "El final del silencio: Documentos indígenas de México", México: Premio Editora, 1984, P. 9-18.

<sup>9</sup> Vid. Garduño Cervantes Op. Cit. p. 22.

<sup>10</sup> Ibid. p. 25.

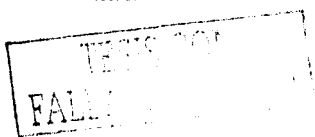
considere a estos pobres entre los pobres "una bomba de tiempo" para el sector empresarial<sup>80</sup>.

Hoy, en América Latina la gran mayoría de las lenguas indígenas transitan de la oralidad ancestral que les permitió preservar su cultura a la escritura, y para ello utilizan los elementos gramaticales de las lenguas nacionales. Ha sido complejo el proceso de preservación de las lenguas indias que han contado con el apoyo de la educación bilingüe bicultural. Así, en los últimos veinticinco años se ha iniciado un movimiento literario en gran escala que reflexiona sobre identidad y cultura indias. En este tránsito ha sido importante la suscripción del Convenio 169 entre los gobiernos latinoamericanos y afrocaribeños con la Organización Internacional del Trabajo, OIT, que dice: "Deberán adaptarse disposiciones para preservar las lenguas indígenas de los pueblos interesados y promover su desarrollo y la práctica de las mismas"<sup>81</sup>. En México, se constituyó el 28 de noviembre de 1993 la asociación de Escritores en Lenguas Indígenas que ha difundido la literatura en lenguas autóctonas y ha realizado talleres de poesía, narrativa y ensayo y ha participado en dos Encuentros Continentales de lenguas indígenas y afrocaribenas.

En este panorama, como se decía al principio, Marcos realiza un papel fundamental en la mediación y traducción culturales. Surgen muchos interrogantes sobre la función de *mediador* excepcional que desempeña en las historias que le contó el Viejo Antonio. ¿Fueron relatadas en español, en castita, en alguna lengua maya?, ¿Cuántas lenguas indígenas entiende? Por lo menos debe comprender el tzeltal y el tzotzil, el chol y el tojolabal o una múltiple combinación, en esa diversidad lingüística, que le permitió penetrar, mediante la lengua, al complejo universo de culturas y cosmovisiones. La lengua, en este

<sup>80</sup> Miriam Posadas García "Los pobres, bomba de tiempo" CCE "La Jornada" 29 de julio de 1999, p. 21

<sup>81</sup> Documento de la OIT, Artículo 28, fracción 3. S/f





sentido, no es un conjunto de palabras ni de sonidos sino ante todo un sistema de sistemas. Una manera de interactuar, materia prima del pensamiento, principio básico de la cohesión social, forma más efectiva de exteriorizar la subjetividad<sup>6</sup>. De ahí, la traducción implica estos procesos, y en especial la dimensión cultural. Y este paso fundamental, la relación lengua-cultura, condujo a Marcos a un proceso de desmestización o la adquisición de la identidad maya-topolabal o maya-tzeltal.

Ha corrido tinta respecto al problema de la identidad y, específicamente, la identidad de Marcos. Por identidad entendemos la autodefinition, la interrogante '¿quién soy?'. Las identidades no son fijas ni determinadas. Son cambiantes y están siempre en la perspectiva de la elección. Conscientemente se elige ser esto o aquello. En las identidades étnicas se elige ser: más allá de lo biológico que puede medir el porcentaje de sangre negra o mestiza, esta la elección de que se quiere ser. ¿Cuántos indios se avergüenzan y remegan de su identidad? ¿Cuál es el problema de que un mestizo asuma conscientemente la identidad india?

En efecto, los propios indios han sido los más claros respecto a las bizantinas discusiones sobre la identidad étnica de Marcos y lo expresan en el Foro Nacional Indígena cuando el Comandante David hace las presentaciones de rigor: "Nosotros, los del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General del Ejército Zapatista de Liberación Nacional hemos invitado a un compañero indígena, de piel diferente pero de corazón digno, nacido entre nosotros desde hace doce años en la Selva Lacandona, querido y conocido entre los pueblos indígenas, que lo llamamos Subcomandante Insurgente Marcos (...) nacido entre los pueblos indígenas olvidados de la Selva

<sup>6</sup> Leopoldo Valenzuela. En 1492 no solo fue Colón: en Conquista, transculturación y mestizaje. México: UNAM, 1995 p. 69-80.

TESIS CON  
FALLA DE ORIGEN

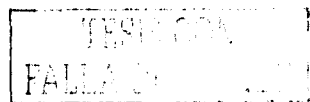
Lacandonia, vive entre nosotros, camina con nosotros en los valles y en la montaña, en medio de pobreza, de la amenaza y la esperanza de los pueblos indígenas en el rincón más olvidado de la patria (...)<sup>52</sup>. En términos similares se expresa el poeta nahuatl Natalio Hernández que lo caracteriza como un personaje polémico: “Su gran mérito ha consistido en servir de puente entre el mundo indígena y la sociedad no indígena nacional e internacional. Como hombre puente, ha conectado y comunicado los dos mundos culturales, pertenecientes a dos contextos sociales distintos (...) Marcos ha mostrado el mundo cultural indígena al resto de la sociedad. Ha sido el hombre *lingua*, el puente, el comunicador (...) el tema indígena lo ha vuelto social, humano, contemporáneo. Más allá del conflicto armado, el verdadero detonante fue el impacto social que tuvo y sigue teniendo la voz de ‘los hombres de maíz’, los hombres de la palabra verdadera.”<sup>53</sup>

Las características de ese detonante, el potencial de la palabra verdadera, como afirma Natalio Hernández, se había expresado antes a través de la afamada cruz parlante indígena. Vuelta la mirada al pasado para comprender mejor y organizar el presente los indios elaboran sus discursos al filo de insurrecciones, levantamientos, guerras, la mayoría aplastados a sangre y fuego. Hoy la cruz parlante “señala Jorge Fuentes” da un salto cualitativo mediante el discurso zapatista y logra convocar a una amplia acción comunicativa en el umbral del tercer milenio. Una cruz que utiliza el diálogo comunal, la información en veredas, encuentros internacionales, marchas, convocatorias. Una cruz parlante que se enfrenta a poderosos medios de información y al centralismo de un poder que dialoga en la paz de los sepuleros.

<sup>52</sup> Hernández Navarro y Ramón Vera Ob. Cit. p. 131

<sup>53</sup> Natalio Hernández, *in* *Itabojá, in* *obit*, *La palabra, el camino*. México: Plaza y Valdes, 1998. P. 142-145.

<sup>54</sup> Jorge Fuentes, “La cruz parlante: costumbre comunicativa antigua” en *El Cotidiano*. (México DF) El febrero de 1999. No. 93. Pp. 49-50.



El antropólogo Armando Bartra en el prólogo a los *Relatos de El Viejo Antonio* reseña el Primer Congreso Indígena chiapaneco de 1974 donde “la voz y el oído, los temas y la intención” eran indígenas; utilizaron la palabra escrita en sus diversos idiomas. Ahora, en 1994, y fuera del ámbito chiapaneco, “conversar con la nación demandaba un *traductor* excepcional, un intérprete capaz de desazolver los duros oídos caxlanes. Todas las insurrecciones indígenas emplean voces inspiradoras que hablan por la colectividad: una santa, una piedra, una cruz. Los indios de Las Cañadas recurrieron a una cachimba parlante. Y el subcomandante resultó un espléndido comunicador, un amanoense societario capaz de fusionar el habla indígena y el lenguaje mestizo en un discurso sincretico que ha sido la argamasa del neozapatismo (...) este discurso político - dice Bartra- abrevia tanto en la literatura y la práctica política de la izquierda occidental como en los mitos, conceptos y modos de las etnias donde tiene su base (...) Las parábolas del inveterado fumador -el Viejo Antonio- recogen la estructura, el pulso y los temas de la mitología indígena chiapaneca, sin renunciar al equipaje de la cultura occidental”. Efectivamente, de figurar como *traductor* o *mediador*, lo que ya implica un esfuerzo, Marcos detenta un conocimiento profundo de Shakespeare, de Neruda, de Borges, dimensión de la cultura universal que integra, de manera armoniosa y natural, a mundos indio y mestizo, nacional e internacional.

En esa primer etapa, de inserción entre los indios, de discreción a toda prueba, de preparar en la selva a los cuadros guerrilleros, Marcos se pregunta “¿hasta cuando estaremos escondiéndonos de nuestra gente?”. Difícil resulta imaginar al sub, cual etnólogo o antropólogo, con una grabadora o por lo menos una libreta de apuntes conversando con los viejos Antonios: “A ver repítame de

<sup>7</sup> Subcomandante Insurgente Marcos, *Relatos del Viejo Antonio*, México, Centro de Información y Análisis de Chiapas, 1999.

eso de los dioses, cómo que eran los más primeros”. Y si la conversación fue en tojolabal, lengua ergativa en cuya descripción verbal incluye una pluralidad de sujetos y excluye a los objetos<sup>27</sup>, seguramente pasó graves apuros. Hoy sabemos que se comunica con los mayas en varias de sus lenguas y que esto le permite desentrañar su milenaria sabiduría, las ha asimilado y, posteriormente, ha logrado una síntesis, superando por fortuna, al expresarse en español, la nociva uniformidad al dirigirse a lectores y oyentes nacionales e internacionales, gratamente sorprendidos ante relatos sobre dioses y hombres y mujeres verdaderos.

El adecuado manejo de estos relatos y esa sorprendente capacidad de asimilación del *sié* implicó vivir con el pueblo, comer frijoles y tomar pozol, dormir sobre la tierra y soñar sueños colectivos, como lo experimentó en otra época el poeta y narrador Jesús Morales Benmudez, otro indio por adopción, quien a través de similar experiencia en la comunidad chol, con algunas variantes y objetivos diferentes, habría seguido Marcos. El poeta refiere su reeducación con los choles, utiliza la tercera persona en su descripción:

A su aprendizaje profesional había añadido lecturas sobre costumbres antropológicas y con el estudio le agudizó la curiosidad y le permitió mayor atención hacia el *sié* que quería. Nunca tuvo presunciones sobre la existencia de mitos o relatos. Fue en el curso de esos caminos, reuniones, noches al cobro del hule y de la tierra, que comenzó a escuchar, muy esporádica, aislada, alguna conversación en la que se mencionaba a la Ch'umia, al Katzin o al Witz Ch'en. Fue eso lo que le hizo entender la posible existencia de un mundo que se manejaba bajo parámetros distintos. Fue eso lo que le condujo a interrogar, una y otra vez, a cuanto joven o anciano que encontraba a su paso. Al principio todo fue reserva, y desconfianza de los viejos, burla y risas de los jóvenes, ¿para qué quería un

<sup>27</sup> *Id.* Carlos Tenkersdorf. Los hombres verdaderos. México, Siglo XXI, 1996, p. 27.

‘caelan’ enterarse de las cosas que a los mismos jóvenes choles ya no interesaban’. Pretendía burlarse como muchas veces se burlaban los jóvenes choles? Muy poco a poco dieron a conocer lo que sabían, fueron reconstruyendo el universo de sus antepasados, que el tiempo, desinterés, la presencia brutal e impactante de la ‘modernidad’, les había fragmentado hundiéndolo en el olvido. Era el tiempo de la paciencia. Ahí el tiempo se regalaba con una parsimonia exquisita que permitía ver como pasaba la vida mientras se consumía un cigarro en la contemplación de la milpa.

“Al cabo de una convivencia ininterrumpida que se prolongó por un lapso de cuatro años, el compilador pudo memorizar los textos y dado que su trabajo le permitía desplazarse por toda la zona chol, pudo también comprobar los relatos con ancianos y jóvenes. Lo procuro conformar un cuerpo bien estructurado que, en continua revisión con los choles, le garantizaran la mayor autenticidad posible. Una vez conformado el *corpus* de los relatos se dio a la tarea de transcribirlo y de confrontarlo con los choles.”<sup>22</sup>

En este proceso de transformarse en una memoria viviente, Morales Bermúdez enriqueció su espíritu con una concepción del mundo diametralmente opuesta a la suya, la occidental, cambia normas aprendidas en la universidad en cuanto a tiempo y espacio, realidad e irrealidad, lo que en cierta forma pudo ocurrir con Marcos. Son *ritos*, en sentido figurado y real, y difícilmente desandarán el camino que eligieron.

Esa parsimonia en el hablar, ese tiempo de la paciencia, se intuye o se anuncia en las conversas del viejo y Marcos: “El viejo Antonio se quedó silencio y apenas si hizo el ruido necesario para forjarse con un doblador uno de esos cigarritos que anunciaban humo e historias. Pero el viejo Antonio no habló. Quedó

<sup>22</sup> José Morales Bermúdez. *On. O. Uari. Antigua palabra. Narrativa indígena Chol, México. UAM-A. 1984. P. 57.*

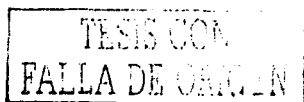
mirando adonde yo miraba y esperó, paciente, a que yo hablara"<sup>86</sup>; "El viejo Antonio se apresura a extender el nylon para intentar protegernos de una lluvia (...) luego forma una hoguera (...) espero a que el tabaco del viejo Antonio se seque, a que forje con doblador, a que encienda el ritual de la palabra, a que, en el calor que nos acaricia manos y mejillas, crezca, como el humo en los labios del viejo Antonio, una húmeda y conflictiva historia". Tiempo y espacio en la selva Lacandona, cigarros forjados con doblador y la célebre pipa, adquieren una renovada dimensión. Como lo habría dicho o lo dirá algún día Morales Bermúdez, el sub no hizo sino abrir la memoria y estructurar relatos que reflejaran lo simbólico y lo social del universo maya.

En cada una de las narraciones se establece, en el umbral o pórtico del relato, un ritual donde actitudes, gestos, manías, están presentes aparentemente fuera del texto en otro plano o dimensión y que, de no existir este preámbulo, difícilmente la historia alcanzaría esa extraordinaria dimensión. Ese entorno o la *marginalidad* de la vida del viejo Antonio que conocemos a retazos es la puerta que abrirá cada uno de los relatos. Dice Bartra: "Y esto le da a su mensaje un tono entrañable, un aire de intimidad del que casi siempre carece el discurso mítico"<sup>87</sup>.

La reserva y la desconfianza, a veces hostilidad, son actitudes que han permitido a los indios mantener distancia frente a *caxlanes* o ladinos, aquellos que no son indígenas, y que por el comercio o la búsqueda de informantes y folklor mantienen relaciones. Se ha dado el caso de antropólogos o científicos sociales que no han sacado una palabra a los indios, y mucho menos para relatar sus historias, de ahí el *hermetismo* o *tristeza* indígenas. Científicos de prestigio

<sup>86</sup> IZLN. Documentos y comentarios. Tomo: 12 y 3. México. F.R.A. 1994, 1995 y 1997. P. 95 y 73. Las siguientes notas pertenecen a estas ediciones.

<sup>87</sup> Bartra Op. Cit. P. 15



como Franz Boas y Ralph Beals afirmaban, entre otras cuestiones, que los mitos o leyendas del *folklore* mexicano procedían de la tradición hispana. Peor aún, Beals escribió: "son muy raros los cuentos entre los mixes (...) En todos los pueblos visitados negaron tener cuentos o canciones..."<sup>91</sup>. De esas reservas, o del contar mentiras, no escapó Marcos ya que en la significativa Historia de las preguntas, con todo y vuelta de tuerca, comenta: "Aprieta el frío en esta sierra. Ana María y Mario me acompañan en esta exploración (...) Ayer topé al viejo Antonio por vez primera. Mentimos ambos. Él diciendo que andaba para ver su milpa, yo diciendo que andaba de cacería. Los dos sabemos que mentamos y sabemos que lo sabemos (...) Hoy me voy a acercar al río (...) para ubicar en el mapa un cerro muy alto y por si topaba de nuevo al viejo Antonio. El ha de haber pensado lo mismo porque se apareció por el lugar del encuentro anterior (...) Como ayer, el viejo Antonio se sienta en el suelo, se recarga en un huapac de verde musgo, y empieza a forjar un cigarrillo. Yo me siento frente a él y enciendo la pipa. El viejo Antonio inicia: "No andas de cacería". Yo respondo "Y usted no anda para su milpa". En el diálogo hay una verdad implícita, una verdad interna. Es una paradoja donde la mentira-verdad funciona como ropaje que disfraza, todo lo que afirmo es mentira.

Las historias del viejo Antonio redimensionan figuras como Zapata, dioses mayas, hombres y mujeres verdaderos. Es una propuesta de resignificación política. La simbología maya antigua está presente en la cultura india contemporánea, forma parte natural de su interpretación del mundo. La cosmovisión tradicional se maneja con determinada pertinencia que fundamenta no sólo una visión del mundo sino una posición política. Los antropólogos hablan de resemantización, dar un nuevo significado; reubicar en un contexto histórico

<sup>91</sup> Walter S. Miller, Cuentos mixes, Mexico, INI, 1956. Cit. por Carlos Montemayor Op. Cit. p.24

nuevo o diferente, en este caso, a Zapata, a dioses mayas. Aspectos de la cultura masiva pueden ser reapropiados o resemantizados y darles un contenido propio. Por ejemplo, la reapropiación de los mitos y leyendas, historias y relatos, elaborados por "nobles" o castas sacerdotales, son reinterpretados por los pueblos, con símbolos propios.

Los relatos zapatistas recrean la tradición oral maya. El destino inicial de estas historias o relatos se manifiesta en el ámbito de la premura periodística, textos intercalados en el marco de una proclama política o de un testimonio, y que pareciesen un *subproducto*, por su ubicación *secundaria* en el texto principal. Adquieren perennidad en su traslado a su compilación en textos pero sin librarse de cierta *dependencia* a proclamas y manifiestos. Obtienen una independencia relativa cuando se les individualiza en formato de lecturas infantiles con obra pictórica "ex profeso para la edición"<sup>12</sup> de Domitila Domínguez, Domitila, la historia de los colores, y de Antonio Ramírez, La historia de las preguntas. En una bella edición reciente logran la plenitud pues se les compila junto con la recreación física y psicológica que realiza el Subcomandante del viejo Antonio y la zona de los Altos de Chiapas<sup>13</sup>. Son textos que, suponemos, en primera instancia se transmitieron a colectivos con cierto fin *didáctico* y en el fragor de la lucha y el acoso, en el repliegue y el avance, y que posteriormente se pensó en socializarlos en otros ámbitos. Sin embargo, y como un logro excepcional, conservan el tono, frescura y coloquialidad de un relator frente a escuchas, indios o no indios. Esta *oralidad* fue producida con el efecto de la repetición de aspectos clave que imponen determinado ritmo y musicalidad. Si bien conserva una estructura en el aspecto formal su contenido cambia y se adecua a las actuales

<sup>12</sup> Subcomandante insurgente Marcos, E.Z.N. La historia de los colores, México, Guadalajara, Jalisco, ediciones Colectivo Callejero, 1997, 36 p. E. Idem, La historia de las preguntas, México, Guadalajara, Jalisco, Colectivo Callejero, 1998, 36 p.





transformaciones; refleja los contenidos sociales de su época, sin desvirtuar su esencia. "Cada tradición sirve un interés y es portadora de ciertas estructuras en el conjunto de la cultura (...) si un cambio sobreviene en la estructura política (por ejemplo) es probable que... sea adaptado a la estructura así modificada..."<sup>94</sup> El discurso zapatista, específicamente, los relatos, más que informar producen una complejidad de símbolos con significaciones novedosas. Hay una capacidad de recreación en las historias del viejo Antonio pero siempre en estrecho nexo con la identidad maya que no inhibe los acontecimientos contemporáneos. Relatos que surgen del pasado, se ligam con el presente y se proyectan al futuro. Literatura oral, producto colectivo de varias generaciones.<sup>95</sup> Produccion que los diversos pueblos han puido, enriquecido y, en algunos casos, transformado.

Prevalece en estas historias la ancestral práctica del tomar acuerdos de forma colectiva o comunal. Es la antigua y renovada comunidad del consenso, forma democrática, directa o representativa, que exige el consenso unánime y no el regimen de mayoría. Manifestacion, por ejemplo, de la "intersubjetividad de *lanam lanam lanik*. Somos iguales. Todos somos sujetos. Se necesita la voz de cada uno para que se logre el consenso válido"<sup>96</sup>. En el caso de la comunidad tojolabal nadie se abstiene, no existe la exclusión ni a nadie se le excluye, se le convence. Estamos frente del mustrado ejemplo de una pirámide social flexible donde lo celeste y lo terreno conviven en planos similares. No es la grosera nivelacion, son funciones y papeles que desempeñan y que los distinguen de los demás, ni es la fatal division del trabajo.

El mundo onírico se plasma reiteradamente en estos relatos. "Por los sueños nos hablan y enseñan los dioses primeros, (dice el viejo Antonio en *La*

<sup>94</sup> Subcomandante insurgente Marcos. *Relatos de El Viejo Antonio*, Prof. de Armando Bartra, Mexico, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1998, 128 p.

<sup>95</sup> *Ibid* p. 55

<sup>96</sup> *Ibid* p. 57

*¿quién le los sueños?* El hombre que no sabe soñar muy solo se queda y se conde su memoria en el miedo. (...) En el mundo de los dioses primeros, los que formaron el mundo, todo es sueño? En *La historia de los hombres y la lluvia* los nombres de los primeros dioses fueron se transforman en cabezas, para aliviar el dolor de la tierra, se cae en lluvia. Dioses que se sacrifican a sí mismos para trascender la vida y que acuerdan sueños colectivos y, en esa insonación, "sonar para y la tierra sonar". En un mundo donde impera la racionalidad del poder el "sonar" se reprime, los que ejercen este derecho son poetas, artistas o filósofos, que no gozan de una protección. Donde domina la eficiencia, la productividad y la competencia, se cancela el "sonar" para tributar a los "impresos" reales. Son dos mundos antagónicos.

El tema muerte-vida se reitera en la mayoría de estas narraciones. Los que ya muertos vivieron para morir se murieron para vivir (...) se dieron en soñarse para morir, para morir cuando se murieron (...) los que ya muertos vivieron para morir, para morir cuando se murieron el dolor de la tierra (...) se dice en *La historia de los hombres y la lluvia* al referirse al texto *Carabales y moses ya se habrán muerto para vivir* (...) lotes de los primeros dioses, ante la inmovilidad del sol y la incapacidad de sacrificarse para vencer, entonces se empezó a caminar el sol y la luna se puso en el detrás de él (...). El simbolismo más obvio se refiere a los que murieron para vivir o sacrifican la propia vida para que otros vivan. Morir para vivir en otros, que incluye a la categoría tiempo como atributo de dioses portadores de cargas cíclicas en referencia a un escenario en perpetuo cambio con divinidades mayas como actores en el universo, "... en que literalmente hay entradas y salidas que determinan los destinos y llevar consigo la vida y la muerte"<sup>67</sup>.

<sup>67</sup> Carlos Lenkersdorf, *Los hombres verdaderos*. México, Siglo XXI, 1998.

<sup>68</sup> Miguel León-Portilla, *Tiempo y realidad en el pensamiento maya*. México, UNAM, 1994, p. 19.



Es interesante la caracterización que realiza Lora Cam sobre la personalidad dual Viejo Antonio-Marcos o viceversa: "El viejo Antonio, quien representa la historia y la sabiduría indígenas, la conciencia histórica, es el contacto entre los guerrilleros y los pueblos: los primeros se dan cuenta que están frente a un movimiento histórico que busca aliados en su lucha. El Viejo percibe que está frente a un grupo de jóvenes honestos, en los que puede confiar e intercambiar conocimientos sobre la guerra y el mundo a diferencia de los militantes de agrupaciones políticas de izquierda (trostkistas, maoístas, comunistas, etcétera) ... Así, el *Viejo* fue comunicador y nexo, a través del cual Marcos se apropia del mundo indígena para transmitirlo al mundo urbano. Paulatinamente el sub se transforma de traductor en *expro* (metáfora que también puede indicar como el habitante de las urbes percibe el mensaje zapatista y, no obstante, está imposibilitado para ver del otro lado la realidad) ...".

Como parte de una vieja tradición científica, antropólogos y sociólogos han visitado aldeadas, comunidades indias, han interrogado a jóvenes y ancianos, sus informantes tradicionales, y han elaborado ensayos que, por desgracia o por fortuna, nunca leyeron los indios. Literatos de la llamada corriente indigenista tocaron superficialmente el tema y nunca profundizaron en el alma indígena. Muy diferente fue la presencia del poeta Morales Bermúdez y, aun más, la de Marcos entre los indígenas. No visitaron a comunidades indias, no interrogaron con el afán del mercader a ancianos ni éstos sirvieron de informantes. Al contrario, en el transcurso de su relación, como la de Morales Bermúdez, percibió esta posibilidad primero a través del estudio de la lengua chol y, luego, ante la presencia de un mundo con parámetros distintos a los suyos y, de ahí, la relación con los ancianos, transmisores y guardianes de la tradición oral: "ellos la

<sup>10</sup> Jorge Lora Cam, *EL ZIN y Sendero Luminoso. Radicalismo de izquierda y confrontación político-militar en América Latina* (México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, 1999), p. 267.

heredaron de sus padres y abuelos y ellos la siguen transmitiendo en la medida en que consideran que sus elementos *non nonni* para abajo y en la medida que la *modernidad* se los permite. Por eso son ancianos, guardan con ellos la sabiduría de sus antepasados y así la transmiten”<sup>1</sup>. ¿Que pretenden estos escritores? Retribuir a los pueblos indios un producto artístico que al reintegrarse a la comunidad contribuye a eliminar la alienación cultural en tanto que genera el autoreconocimiento.

#### 4.5 Cultura y democracia zapatistas

El vínculo entre literatura oral y escrita hoy se materializa y alcanza una difusión nunca antes vista en nuestro país. Poetas, narradores, cuentistas indios proyectan su obra en español y en los diversos idiomas autoctonos que, por desgracia, algunos intelectuales califican de anacronismo en un mundo *globalizado* y donde lo pertinente sería, de acuerdo a este criterio, escribir en español y traducir al inglés, al alemán, etcetera. Tal opinión atiende a la vieja consigna de una “literatura nacional” que hacía caso omiso de creadores zapotecos o nahuas. La proyección que ha tenido la literatura indígena y que Carlos Montemayor califica como uno de los acontecimientos relevantes en México en el siglo XX, ha tenido su propio dinamismo y alcances gracias al nexo entre intelectuales indígenas y mestizos que a través de talleres, círculos de creación y becas han avanzado en su proyecto. Sin embargo, la dimensión política y cultural del movimiento zapatista ha propiciado un clima aún más favorable en la proyección de los creadores indios. Si bien la literatura oral es una creación colectiva fuertemente unida a la historia y con funciones en la reproducción de las etnias, la escrita, aun en *lenguaje* de las lenguas vernaculas, ha permitido ganar amplios espacios en una sociedad que ha pecado de intolerante y racista.

<sup>1</sup> Morales Bermúdez, *Op. Cit.* 58-59.



Cada lengua difiere no sólo de la organización de las palabras, la sintaxis, sino también de la forma en que percibe la realidad a través del léxico. Cada lengua segmenta la realidad de una manera particular. La concepción de la realidad de un hispanohablante frente a la visión de un anglohablante difiere de acuerdo a su historia y geografía, su economía y su cultura. Es posible señalar que sus intereses serán totalmente opuestos. Bien lo dice Raul Avila: "Una vez que una comunidad idiomática está acostumbrada a organizar la realidad a través de su lengua, le resulta difícil considerarla a través de otra: la lengua condiciona su manera de ver el mundo"<sup>1</sup>. Hay pues una interacción entre la lengua y la realidad. La estructura lingüística particular de cada lengua condiciona nuestra forma en que nombramos el mundo.

En las lenguas mayenses como el tojolabal no se excluyen los objetos y la realización y descripción verbal exigen una pluralidad de sujetos. A esto se le llama intersubjetividad. En el caso del castellano, los sujetos dicen o anuncian sus palabras para que los no sujetos las reciban, se excluyen los objetos o tienen un rango secundario en esta comunicación *unidireccional*, mientras en el contexto tojolabal, todo lo contrario, se establece una comunicación *bidireccional*. Mediante las lenguas y a través de sus estructuras podemos percibir la cosmovisión de los pueblos. Es decir, los individuos estructuran su lengua conforme a su modo de ver el mundo. Por lo mismo, el fenómeno lingüístico no está aislado de la propia realidad de los pueblos hablantes.

Una diferencia clave entre el castellano y el tojolabal está dada por el hecho de que en el idioma indígena todos somos sujetos. Mientras nosotros, los hispanohablantes, usamos el verbo caminar en el sentido de una acción, la lengua

<sup>1</sup> Raul Avila, La lengua y los hablantes, México, Trilce, 1991, pp. 43.

<sup>2</sup> Enkerkañil, Op. Cit. P. 27 y ss.

tojolabal rebasa o anula la acción y se constituye en vivencia. Dice Lenkersdorf: "somos sujetos por la vivencia del caminar y no por nuestras acciones... Es decir, hay acontecimientos agenciales y otros vivenciales. *Caminar* en el contexto tojolabal no es acción sino vivencia, cosa que no ocurre en el contexto de las lenguas indoeuropeas"<sup>1</sup>. Este es un rasgo fundamental del tojolabal y en cierto sentido del chol, el mundo se ve y se nombra de una manera muy particular en donde el objeto cobra presencia como sujeto. "Ahora vemos que el ser sujeto no solo es una posibilidad entre varias, sino que es la única. Todos somos sujetos. No hay otra posibilidad. Somos agenciales o somos vivenciales, pero siempre sujetos"<sup>2</sup>. A través de este planteamiento es posible permanecer en planos lingüísticos y no trascender a planos culturales y sociales. Todo lo contrario. Las lenguas tojolabal y chol interpelan y cuestionan los fundamentos de nuestra cultura. Mediante su estructura lingüística y cosmovisión nos guían al plano de la intersubjetividad. "1) Todos somos sujetos aunque de diferentes clases; 2) todos somos iguales, por ello se excluye la subordinación de los objetos-mandados a los sujetos-mandones; 3) todos nos necesitamos los unos a los otros para que los acontecimientos se hagan realidad, y 4) todos debemos respetarnos mutuamente si no queremos destruir la comunidad de todos y el acontecer del mundo nuestro"<sup>3</sup>.

Como ya lo señalamos anteriormente, en el universo tojolabal es trascendente el concepto lajan lajan 'aytik que literalmente significa estamos parejos. Estar parejos o en igualdad de condiciones jurídico-sociales nos coloca en la comunidad de iguales, o como ellos lo dirían: "formamos una comunidad de iguales en tanto que todos somos sujetos". Pero esa comunidad de iguales es lo

<sup>1</sup> Lenkersdorf, 1997, p. 107.

<sup>2</sup> *Ibid.* p. 42-43.

<sup>3</sup> *Ibidem* p. 48.

<sup>4</sup> *Ibid.* p. 46.

más lejano a la nivelación que prometía paraísos artificiales, sin ricos ni pobres, o mas aun de las antiutopías de ficción científica como *Nosotros* de Zamiatin o del tipo *Un mundo feliz* de Aldos Huxley donde la nivelación implicaba grados extremos de enajenación con un pensamiento similar y el sometimiento a un Gran Hermano. Todo lo contrario, estaríamos más cerca del concepto a cada quien según su necesidad y a cada cual según su capacidad. Es decir, un principio vinculado a una sociedad equitativa y justa en donde reine la equidad. "La estructura de la sociedad tojolabal representa el testimonio vivo y opuesto a las aspiraciones niveladoras. En el contexto tojolabal cada uno desempeña el papel que le corresponde. Es decir, cada uno tiene una función propia que lo distingue de los demás y que lo capacita para contribuir al conjunto"<sup>1</sup>. Pareciera otra utopía el comentario de Lenkersdorf, sin embargo yo he permanecido breves estancias en las comunidades choles del norte de Chiapas y he podido apreciar al interior de las comunidades y a pesar del hostigamiento policiaico, militar y paramilitar relaciones de igualdad, que no de igualitarismo, entre los moradores choles.

Hemos mencionado someramente la caracterización que se hace sobre la división del trabajo entre los tojolabales, que no es una división entre trabajo físico e intelectual pero si conlleva una paradoja al configurarse como una pirámide social flexible. Lenkersdorf a través de una asamblea india nos ofrece los pormenores del comportamiento tojolabal en su tránsito al *lajan lajan 'aytik*, donde los indios hablan simultáneamente, levantan la voz y pareciera un diálogo de sordos donde triunfa el que habla más alto. Pero,

La reunión parece una catarata turbulenta de palabras que pueden hacer desesperar a quien no está acostumbrado. Al mismo tiempo que todos hablan todos escuchan y todos intercambian ideas. La reunión se vuelve un borbotón de voces, Bullendo palabras, frases, opiniones y

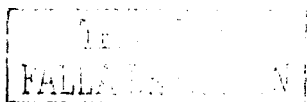
<sup>1</sup> Ibídem, p. 28.

contraopiniones por un buen rato, media hora, una hora o más, según la dificultad de la cuestión que se está debatiendo. Poco a poco se van apagando las voces. La asamblea comienza a entrar en la fase de aguas más tranquilas. La última voz más solitaria se calla. Una gran calma se extiende hasta tocar fondo en el corazón de los ahí reunidos. Nadie habla. Nadie se levanta. Todos están a la espera. Por fin el silencio se rompe. El presidente o un anciano anuncia *nosotros pensamos y decidimos*.

Es *nosotros* es clave para los tojolabales pues se sienten representados. Es un nosotros que captó el pensamiento de la comunidad y lo exterioriza con el hablar-escuchar simultáneo de los tojolabales. Un hablar-escuchar que difiere de la práctica occidental de ceder la palabra en forma ordenada. Pero que también difiere de consensos que se obtienen en una comunidad *que vive* gracias a la participación de todos y cada uno.

Este consenso nos traslada a otro principio fundamental expresado en las consignas zapatistas, mandar obedeciendo. Nada más opuesto al dirigente que decide por dedazo y que se toma atribuciones y responde por su comunidad. Opuesto aún de las decisiones que dependen de su inteligencia y sabiduría o por su *don* de mando, cual si fuese un iluminado. En otras palabras, "los dirigentes verdaderos reciben todo el respeto porque saben articular el pensamiento de la comunidad y, en este sentido, *mandam obedeciendo* y *no mandam mandando*. La toma de decisiones, pues, está en manos de la comunidad. Las *autoridades* sólo las *verbalizan*"<sup>17</sup>. Tal como aconteció en el representativo diálogo de San Andrés en febrero de 1996 sobre Derechos y Cultura indígenas. Ante varios acuerdos con la representación gubernamental, los representantes indios no impusieron su punto de vista sino que mandaron esos planteamientos a sus comunidades para obtener el consenso y acuerdo definitivo. Ese hecho irritó a la parte oficial que señaló: ¿para qué mandan representantes que no toman decisiones por sí mismos?

<sup>17</sup> Ibid. p. 79-80.





O que también dijo, estos indios están haciendo tiempo, son tácticas para que su propuesta gane por cansancio. La representación oficial ignoraba un principio fundamental de los pueblos indios: la comunidad del consenso. Los acuerdos cupulares, de la minoría o de la elite mandona, violentan el pensar y decir colectivos.

En las asambleas tojolabales, o choles, la mayoría intentará convencer a una minoría, o viceversa, para que exista plena satisfacción en la comunidad y todo mundo se sienta representado con la decisión asumida. La voz de cada uno o uno es necesaria para lograr el consenso válido por lo que resulta inadmisibles la abstención. Quien se abstiene se excluye y se convierte en un extraño que no respeta a la comunidad. Resulta primordial la categoría democracia entre los zapatistas: "es que los pensamientos lleguen a un buen acuerdo. No que todos piensen igual, sino que todos los pensamientos o la mayoría de los pensamientos busquen y lleguen a un acuerdo común, que sea bueno para la mayoría, sin eliminar a los que son los menos. Que la palabra de mando obedezca a la palabra de la mayoría, que el bastón de mando tenga palabra colectiva y no una sola voluntad. Que el espejo refleje todo, caminantes y camino, y sea, así, motivo de pensamiento para dentro de uno mismo y para fuera del mundo"<sup>5</sup>. Dicho en otras palabras, es la solidaridad vivida en un orden social de democracia, una democracia que poco o nada tiene que ver con el voto de cada seis años de los electores y sí una democracia cotidiana y participativa como bien lo expresa el poema tojolabal **Ya basta de palabras**:

"Palabras vanas no queremos más,  
hablar, hablar, de nada servirá,  
la boca sola, nada logrará  
palabras huecas, puro cuento son ( . . . )  
todo quedo palabra y no más

<sup>5</sup> Ibidem, p. 81

<sup>6</sup> Relatos de El Viejo Antonio, Op. Cit. p. 65-66

puro hablar en casa del Señor (...)  
 Basta de cuentos, ni palabras más,  
 a trabajar, nos toca trabajar,  
 levántense y preparemos ya”<sup>17</sup>

La idea sobre el concepto libertad para la sociedad dominante urbana y las comunidades indígenas tojolabales y choles es diametralmente opuesta. En la sociedad urbana se nos vende cotidianamente este concepto vinculado a las aspiraciones, deseos y esperanzas de los individuos. A los indios desde tiempo inmemorial se les ha ofrecido arrancarlos de sus tierras comunales a cambio de parcelas individuales y su conversión en flamantes propietarios. Hlave del éxito que los convierte en emprendedores y audaces empresarios ya que la posesión de la tierra, se nos dice, infunde la capacidad emprendedora. Ejemplos se nos da a pasto de campesinos transformados en agricultores. Hoy, en el inicio del foxismo, se reitera la oferta de ser propietarios de un changarrito con mil pesos y de ahí a acumular grandes fortunas, si sabemos administrar adecuadamente ese capital.

Entre los tojolabales y choles aun priva otro concepto de libertad, en relación sobre todo al vínculo con la tierra y a la comunidad. La existencia de esa libertad la garantiza la integración plena a la vida comunitaria. Las condiciones existenciales dentro de la comunidad posibilitan esa libertad junto con el territorio y la territorialidad que permite movilidad y comunión con el universo todo. Es clave en la idea de libertad el vínculo con la tierra, el echar raíces que den vida, comunidad y sosten<sup>18</sup>. Además, la tierra es sagrada y no es posible venderla pues ahí están los antepasados muertos.

Para el pensamiento lógico y racional de occidente tales nociones resultan además de extrañas inconsecuentes. ¿Cómo vivir en comunidades tales donde se coarta la libertad de exclusión, la libertad de abstención? Ya el simple concepto

<sup>17</sup> C. Tenkersdorf *Indios, somos con.org. gl*. Op. Cit. p.161

comunidad resulta ofensivo para quienes viven y padecen el feroz individualismo de las ciudades y bajo la consigna primero yo, después yo y siempre yo. Hoy se propaga en la escuela y en los medios masivos que lo comunitario, lo colectivo, frena la iniciativa individual o es un obstáculo para la realización plena. La época del llamado libre mercado, se nos dice, posibilita el potencial creativo y productivo de los individuos. La ley de la selva es el principio adecuado para quienes aspiran a la excelencia empresarial, poseen don de mando y su aspiración suprema es detentar el poder. Todo lo contrario del universo chol y tojolabal con una racionalidad profunda<sup>1</sup> que esparce el poder en sus comunidades e intenta esparcirlo en la nación para que no dañe a individuos y colectividades.

Ha sido largo y complejo el debate en torno a la relación entre cultura y democracia o democracia y cultura en las comunidades indígenas mexicanas<sup>12</sup>. Una polémica que data de 1991 cuando ni por asomo se pensaba en una insurrección como la zapatista que viniese a complicar aún más dicho debate. Hector Tejera<sup>1</sup> vincula la expansión del protestantismo y el evangelismo en las comunidades indígenas de Chiapas con la relación entre cultura y democracia y que, de manera inversa, la relación democracia cultura, menos estudiada, "es fundamental para establecer los elementos subyacentes que generalmente tiñen el análisis de la presencia de grupos religiosos no católicos en las comunidades o pueblos étnicos"<sup>13</sup>. El mismo Tejera califica a la cultura comunal como contradictoria y fragmentada debido precisamente al impacto del protestantismo en sus comunidades, o más bien a la incidencia de la penetración religiosa en el

<sup>1</sup> Vid. Tenser-Joid. *Los hombres verdaderos* Op. Cit. p. 85.

<sup>12</sup> Vid. Ramón Vera Herrera. "La construcción del Congreso Nacional Indígena". *Acuerdos de San Andrés*. México: IFA, 1998. P. 49.

<sup>13</sup> Vid. Andrés Larregas Puga. "Entre la religión y la costumbre". Carlos Morsivas. "Preguntas sobre identidad, religión y derechos humanos". Hector Tejera Gaona. "Vivir para creer" en *Revista México Indígena*. Nos. 23, 21 y 22 respectivamente.

<sup>14</sup> Hector Tejera. "Poder y cultura" en *Ogarasca*. antes *México Indígena*. (México: DF) octubre de 1991. No. 1. P.

resquebrajamiento de la cultura comunal, y ofrece varios elementos que intentan explicar este deterioro: el debilitamiento y recomposicion del sistema colonial, el fortalecimiento y mayor integracion de comunidades, la consolidación de una organizacion politico-religiosa tradicional y su insercion en ambitos economicos, politicos y sociales en nivel regional y estatal, y la constitucion de entidades politicas como el Ayuntamiento y el Municipio<sup>14</sup>. A estos elementos Tejera realiza la formacion de una élite indigena a la que llama estructuras de intermediacion caciquiles.

En este año de 1991 gran parte del debate se centra entre defensores y criticos de la cultura comunitaria pues Tejera, entre los segundos, la califica como esperepismo que apuntala espacios de dominacion caciquil y que funciona para desplazar hacia esteras religiosas problemas sociopoliticos. En esta linea se dice que el ritual ha perdido su capacidad de condensacion y cohestion politica precisamente por su caracter obligatorio y su vinculo con la dominacion y control economicos politicos. Por lo mismo, dice Tejera, la unidad comunal con base en la coersion proyecta una integracion social ficticia<sup>15</sup>. Inevitablemente, este orden de cosas, potencia disidencias y conflictos como la migracion voluntaria, el rechazo a ser indio y el afiliarse a la opcion protestante. Y esta afiliacion se convierte en una lucha politica cuyos matices religiosos y efecto sobre las comunidades ha oscurecido su analisis<sup>16</sup>. Esta polemica se refiere expresamente a quienes no sólo defienden la *costumbre* sino que también se aprovechan de ésta. Pero, el debate central es en torno de la contradicción práctica democrática en nivel nacional<sup>17</sup> al interior de las comunidades; exigir el reconocimiento y la participacion de las etnas en la nacion y ser beneficiario de espacios

<sup>14</sup> Loc Cit

<sup>15</sup> Ibid p 8

<sup>16</sup> Ibid p 9

<sup>17</sup> Ibid p 10

privilegiados en las comunidades. Tejera percibe intolerancia y autoritarismo cuando las decisiones políticas o económicas emergen de la voluntad colectiva, parte inherente de la democracia directa indígena. En sentido similar, denuncia a quienes sobredimensionan la diferencia cultural lo cual, dice, avala espacios antidemocráticos<sup>118</sup>.

En otra etapa, con el zapatismo en armas y en diálogo con el estado mexicano, este autor plantea como tesis principal que la democracia en México requiere de la presencia de una cultura nacional<sup>119</sup>. Si bien matiza al señalar que "el único tratamiento diferencial que puede admitirse en el país es aquel en beneficio de quienes muestran profundas carencias en lo económico y político"<sup>120</sup>. ¿Quiénes poseen estas profundas carencias? Reitera que el énfasis en la diferencia o diversidad culturales constituye un freno en la democratización del país; de manera similar se refiere al proceso de autonomización que permitiría la consolidación de caciques, ya que son estos quienes avalan el discurso sobre la diversidad. En fin, concluye que "La autonomía no garantiza ni el respeto a los derechos étnico-culturales, ni la democracia en las regiones donde la población es mayoritaria... Diversas regiones étnicas del país se encuentran sujetas al control cultural y político que ejercen las élites indígenas."<sup>121</sup>

Los textos de Tejera plantean certezas por todos conocidos pero son de aquellas certezas con una gran dosis de ambigüedades. Insistir en la demanda cultura nacional para todos pareciera francamente ocioso, cuando el proyecto neoliberal abonda la brecha entre riqueza y pobreza, y los indios son los más pobres de los pobres. Por otro lado, cómo exigir relaciones democráticas en el barrio cuando se es intolerante en el ámbito familiar; cómo enfatizar en la

<sup>118</sup> Ibíd. p. 11.

<sup>119</sup> Vid. Héctor Tejera Graona "Democracia y cultura política en las regiones étnicas de México" en Antropológicas (México) DI Enero de 1995, p. 13.

<sup>120</sup> Loc. Cit.

diversidad cultural si las actitudes con los semejantes son de desprecio y de humillación, como impulsar la autonomía de los pueblos indios si esta servirá a fines inconfesables de caciques, y no como un bien para la mayoría. Hoy con la propuesta zapatista y el consenso de los pueblos indios se transita de los usos y costumbres al Derecho Indígena. Hector Lejera no se atreve a utilizar el concepto balcanización en referencia a autonomía, y resulta extraño un discurso, el texto leído en julio del 93, que no modificó ni un ápice y ya el fantasma zapatista tenía más de un año de recorrer el mundo.

---

<sup>121</sup> *Ibid.*, p. 38



252

## Testimonios andinos y chiapanecos

### 5) Voces de la sierra andina

#### **5.1 Nina Pacari: una intelectual indígena comprometida con su pueblo**

En julio de 1990, posterior al levantamiento indígena, varios dirigentes indios entran al Palacio de Carondelet, en Quito, e inician negociaciones directas con el presidente Rodrigo Borja y el parlamento ecuatoriano. Hecho histórico, la presencia de poncho y sombrero, anaco y alpargatas indios, en un ámbito de trajes y corbatas que les apremia en la toma de trascendentes decisiones: Nina Pacari, con su tradicional atuendo indígena, contesta: "venimos con un mandato de nuestras comunidades, vamos a consultar". Ahora veo su foto al frente de una marcha indígena en la Movilización por la vida, mayo de 1994, denuncia una agresiva Ley Agraria contra las comunidades indígenas. En la guerra Perú-Ecuador, en 1995, comandos indígenas, ARU-AM, resguardan la frontera amazónica; Nina declara: "Necesitamos fortalecer nuestros valores culturales frente a la guerra". El 14 de octubre de 1996 denuncia, junto a José Ma. Cabascango presidente de la Confederación de Nacionalidades Indias Ecuatorianas, CONAIE, las actitudes "intolerantes, amenazadoras y autoritarias" de Abdalá Bucaram al pretender imponer un Ministerio Étnico Cultural... a los indios. Ese mismo día, por la tarde, logro entrevistarla.

--Desde 1990 ustedes han realizado una serie de movilizaciones y enarbolado demandas respecto a la tierra, la medicina tradicional, el proyecto



de educación bilingüe. ¿cuáles han sido sus avances?

--Nosotros hicimos una gran movilización en junio de 1990, época anterior a las grandes fiestas del solsticio indio. En aquella ocasión planteamos 16 puntos y entre los prioritarios destacaba la necesidad de la Reforma Constitucional del Artículo Primero: se reconozca y declare al país, y el Estado, como plurinacional, plurilingüe, pluricultural. Exigimos solución a los distintos conflictos de tierra, presupuesto para educación, sistemas crediticios para impulsar la producción y el desarrollo de los pueblos indígenas. También, reconocimiento de derechos colectivos como es el derecho al territorio, a la cultura, al idioma. Lo fundamental, desde ese levantamiento, es haber emergido como sujetos sociales y políticos en el Ecuador. Al interior del movimiento indígena, permitió consolidar la identidad, medir sus potencialidades, verificar sus avances, explorar sus debilidades y fortalezas. Hacia el exterior de nuestro movimiento, se manifestó una enorme repercusión que permitió a la población no indígena el cuestionamiento de su propia identidad, algo insólito ese comenzar a mirarse en su propio espejo, y el inherente reconocimiento de los indígenas como una presencia milenaria y con derechos colectivos.

“Mediante este primer impulso, se fue perfilando un mayor protagonismo del movimiento indígena cuyas demandas primordiales las desarrolló la Organización de Pueblos Indígenas del Pastaza, OPIP, en 1992, desde la región amazónica con una enorme participación de los pueblos indios de la sierra y de la costa, así como también una adhesión de la sociedad no indígena. Su demanda principal se relaciona con el reconocimiento territorial hacia esos pueblos y donde se logró la adjudicación de tierras para las organizaciones de la amazonia, fundamentalmente del Pastaza. Una vez más se proyectó la

necesidad del reconocimiento de esa diversidad de pueblos existentes y la necesidad de que en el plano económico se permita un desarrollo desde su visión. Es decir, la única vía de desarrollo no es la 'libre' empresa, la alternativa puede ser la comunitaria y, por tanto, plantear modelos económico-políticos y organización social distintos.

"En el 94 nos movilizamos frente a una imposición: la Ley de Desarrollo Agrario. Tema por finalidad el resquebrajamiento, la traccionalidad de las propiedades comunales, el blanco primordial: la destrucción del sistema de vida comunitario de los pueblos indígenas. Si los pueblos indígenas desaparecen también los proyectos de desarrollo que se plasman desde esos pueblos corren el peligro de estancarse. Con una ley de esa dimensión hubo una movilización nacional en defensa de la propiedad comunal que coexiste con la propiedad individual familiar, en defensa de un sistema de vida comunitario (en lo económico, lo político y cultural). Por vez primera en Ecuador una legislación nacional plasmó la necesidad de reconocer, definir, a los diversos actores en el agro: los indígenas y los campesinos, los negros y los pequeños propietarios agrícolas, así como también al empresario agrícola.

"A lo largo de todas estas luchas siempre se plantearon el reconocimiento de la diversidad de pueblos, de la plurinacionalidad y, desde ese marco, el fortalecimiento de la democracia, el derecho a la igualdad, a la educación. En la medida en que se toman en cuenta estos puntos habrá paz e igualdad, habrá dignidad y democracia. Este caminar del movimiento indígena ha permitido que, en estos últimos años, nos convirtamos no ya sólo en los sujetos sociales y políticos sino en un referente nacional con enormes dosis de confianza del país para llevar adelante una serie de reivindicaciones, no solo de los pueblos

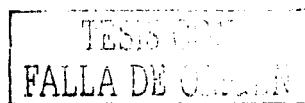
indígenas sino la lucha nacional en defensa de los marginados y en defensa, incluso, de la propia democracia”.

Ví a la Dra. Nina Pacari por vez primera en una asamblea popular india en el cantón Guamote, provincia de Chimborazo, Ecuador. Dirigentes indios y alcalde de ese municipio enfrascados en un debate interminable ante la posible remoción de unos concejales “que no han cumplido con su cometido”. La mayoría de los oradores nada conceden a los pocos oyentes mestizos, pues deciden hablar en quichua, los no indios sólo captamos: “pero también... compromiso... convenio firmado... comunidad... quizás... tiempo... organizaciones... Dios se lo pague”. Otros indígenas complacientes nos enteran medianamente del problema “Pelemos un aspecto puramente político que nos desgasta. Nos quieren dividir y declarar a Guamote como un punto rojo. Requerimos un reglamento para no ser burlados y exigir la autonomía de Guamote”. En lo más albedo del debate y cuando la asamblea se le ha ido de las manos al moderador hace su aparición una indígena. Una Asamblea, con nula presencia femenina, le aplaude y el alcalde le ofrece asiento en el estrado. ¿Quién es esta mujer que en un medio masculino se le rinde una ovación? Un cambio sustancial se apodera de la reunión cuando Nina pide la palabra y se dirige a la concurrencia en quichua. Expectación. Silencio. Nina es una bella mujer de unos 35 años de tez morena y con lentes con aro de oro. Posee un cabello negrísimo que le llega a la cintura. Viste una blusa blanca tejida donde resaltan múltiples collares y una falda o anaco que combina dos telas: negra al exterior con una abertura que permite admirar el intenso blanco de la falda interna. “La estrategia del gobierno siempre es la de hacer pelear a los indígenas... Para los funcionarios del gobierno el que un indígena sea teniente

político o comisario es un puestito sin relevancia; para el pueblo quechua es trabajo. No cargamos en provocaciones y fortalezcamos la unidad entre nuestro pueblo". Me ha sintetizado mi amigo y traductor Eduardo Yunquelema. Poco después de la participación de Nina, la Asamblea ha votado. Un grupo corea unas consignas en castellano: "¡El pueblo, unido, jamás será vencido!".

--¿Como valoran la participación indígena en las elecciones de 1996? ¿constituyo un gran riesgo para los indígenas la entrada al parlamento ecuatoriano?

--El último periodo de elecciones que acabamos de vivir, en un contexto histórico y extraordinario, mostro que nuestras organizaciones no son apendices ni han nacido de ningún partido de izquierda o de otra tendencia. Los indígenas hemos forjado un espacio propio para el desarrollo político de nuestros pueblos. Impulsamos una serie de cambios constitucionales para participar desde nuestro espacio como indígenas. Hicimos uso de todo un esfuerzo organizativo con una propuesta nacional pero autónoma, independiente de partidos políticos y del gobierno, con la idea de restar un proceso electoral sumamente amplio, concertando fuerzas sociales, no indígenas con un proyecto hacia la sociedad civil, creemos, histórico. Hemos logrado captar autoridades locales, seccionales indígenas y no indígenas, en el marco de construcción del Estado plurinacional así como también en el ámbito de la legislatura. Consideramos necesario seguir impulsando un nuevo estilo, una novedosa cultura política, una nueva forma de construcción política. Nuestra intención no es la toma del poder político o económico sino la construcción de una nueva sociedad, con un nuevo estilo de poder, en un marco de una elevada complejidad. En este espacio, creemos estar contribuyendo como sujetos políticos y ya no sólo como movimiento indígena,



sino también como un referente nacional, sin vanguardismo de ninguna especie. Por eso la amplitud de nuestro pensamiento, involucrar a los diversos sectores sociales en la lucha nacional sin dejar aislado a un frente que pudiese convertirse en el eje, en la vanguardia. Debemos compartir espacios de lucha, espacios de proyectos y construir una sociedad distinta.

“Una sociedad ecuatoriana, sin dejar de ser universal, con derecho a lo particular, con derecho al reconocimiento de la diversidad. En este contexto nos planteamos el ejercicio de los poderes locales, la participación de los distintos sectores sociales con sus particularidades y sus diversidades. En el caso del gobierno actual, consideramos que existe un populismo con tinte fascista, impera el culto a la personalidad, se descalifica al otro, montan un aparato cívico y se ataca a los sectores discrepantes, expresión neta del neoliberalismo con un facismo subdesarrollado. Hoy contribuiremos a denunciar un modelo neoliberal, un estilo de gobierno dictatorial y excluyente.”

En Cotacachi, municipio cercano al noroeste Otavalo en la provincia de Imbabura, a Nina Pacari aún le dicen Estelita. Así la conocieron, así la llaman. El estigma del bautizo que impone nombres cristianos, castellanos, occidentales y decentes a los indígenas pervive en las mentalidades. Todo es buscar en el almanaque, en el calendario, un apelativo de santo o santa, anteponerle el María y san se acabó. Ha de ser muy complicado y aburrido para Nina hablar a todo mundo de su actual nombre, de la contradicción de llevar un nombre de almanaque cristiano siendo ella india, de la lucha por recuperar el apelativo de sus ancestros, del significado de Nina Pacari: luz del amanecer o fuego del amanecer. Historia y mito hoy se condensan en la luz y el fuego de una personalidad.

--A diferencia del proceso zapatista chiapaneco, el movimiento ecuatoriano ha sido pacífico y ha seguido otros derroteros. ¿Cómo aprecian esta situación?

--Tenemos muy claro de que en cada país, dependiendo de sus condiciones específicas, las organizaciones crean sus propios espacios y formas de lucha. En el caso ecuatoriano, hemos sido capaces de aglutinar a diferentes sectores sociales y gestar grandes movilizaciones como mecanismos de presión, que de ninguna manera han sido violentos. Se ha logrado a través de una lucha que consideramos sagrada, no la utilizamos a cada momento: el diálogo, la tolerancia, la creación de espacios positivos. Nuestra fortaleza radica en haber obtenido una gran organicidad estructural del movimiento indígena a nivel nacional, por una parte. Por la otra, impulsar el desarrollo cuantitativo es decir propositivo de las movilizaciones indias. Es una organización que se gestó desde abajo y está inmersa en todo el país con un desarrollo orgánico cuantitativo y cualitativo. Ese es uno de los matices para que no se hayan dado niveles de violencia. El levantamiento indiano ecuatoriano ha sido histórico y si bien no poseemos las armas como el rifle tenemos la piedra, las armas de la fuerza y la tenacidad, las carreteras, todo un espacio territorial controlado y, lo mejor, un recurso cultural potencial: los pueblos indígenas.

¿Quién es esta mujer que rompe esquemas en un medio predominantemente masculino y aún, por desgracia, patriarcal? Dirigente, profesionalista e intelectual orgánica india que pone sus conocimientos al servicio de las comunidades? La lucha de Nina en defensa de su pueblo ha implicado el enfrentar enormes retos, el principal: moldear un rostro y un corazón propios.

240

## 5.2 La teología india en los Andes ecuatorianos

Si alguien hablara de la cordialidad, del dinamismo, de la entrega a una causa, del sentido de la amistad, como atributos esenciales de una personalidad, se estaría refiriendo a Manolo Barreno: un joven-abuelo, como nuestro Cuauhtemoc que nunca se doblegó ante poderes imperiales. Manolo es un hombre menudo con un gran pelambre, bigote y barba que enmarcan una mirada directa y transparente. Un pantalón de mezclilla, una camisa azul y, sobre todo, una wipala -enorme bufanda con los colores del arcoíris-, que cubre cuello y pecho, caracterizan a quien fue el promotor-coordinador de la campaña electoral del movimiento indio en Chumborazo. Manolo se define "Profeta contemporáneo que ha tomado la causa de los pobres" y su palabra con los hechos muestra un carácter a toda prueba.

-¿Me puedes hablar de tu trabajo y de tu relación con los indígenas?

-Vengo de una familia muy pobre, del campo, de la provincia de Tungurahua. De muy niño tuve una experiencia interesante que en cierta manera marco mi vida. Mi papá y mi mamá eran campesinos. A la casa llegaba gente de otras partes, gente muy pobre que le había sucedido algunas calamidades domésticas, o heladas, sequías y que habían perdido sus productos. Venían a pedir caridad. La primera vez que fui consciente como niño, tenía como unos cinco años, le pregunté a mi papa: "¿origa y quienes son esta gente?". Entonces él me dice: "mira, no es gente realmente, es Dios que nos está visitando". Eso ha marcado mi vida. Yo siempre desde ahí estoy seguro de encontrar a Dios, no tanto en los templos sino en los pobres, en los marginados, en los excluidos. Viendo que incluso los sacerdotes trabajan



poco con los pobres entonces quise hacerme sacerdote.

“Me puse a estudiar teología en Italia, en la facultad de Roma. Ahí tuvimos unos choques y me expulsaron de la facultad, precisamente por seguir la línea de los pobres. Con eso dije, “bueno mi idea de trabajar con los desamparados sigue adelante”. Tuve una oportunidad ya que me dieron una beca para irme a un doctorado a Estados Unidos. A veces me preguntaba ¿para que ir a estudiar teología? Una de las motivaciones era que en América Latina, siendo un pueblo tan religioso, que un cambio profundo tiene también que ir acompañado de un cambio en la visión de Dios, en la visión religiosa. En este caso, la visión de Dios, la fe, sirva para la liberación del pueblo. En ese sentido, me puse a fondo a estudiar y en Estados Unidos saqué el doctorado en teología.

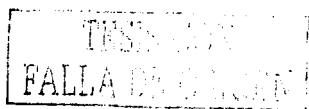
“Me invitaron a trabajar en la diócesis, yo vine en 1981 a trabajar aquí en Chimborazo y me encargaron ayudar al seminario indígena donde se han capacitado y continúan capacitándose los indígenas. Había también un instituto pastoral que es el que organizaba cursos de capacitación y además producía material para la capacitación a nivel de catequistas, a nivel de educación popular. Entre también al equipo misionero y trabajaba dando el curso de capacitación de catequistas, de animadores, de líderes populares. Esa fue mi inserción aquí en la provincia de Chimborazo con el señor Proaño. Cuando el señor Proaño se retiró hubo algunos problemas con el obispo sucesor. Prácticamente me expulsó del trabajo pastoral de la diócesis.

“He trabajado en la reflexión bíblica y con esta reflexión la gente empieza a ver su realidad reflejada y a recibir fuerza para organizarse y tratar de reivindicar sus derechos. En ese sentido, pues, la Biblia ha sido esa llama

que despierta la conciencia de la gente para reclamar sus derechos, para organizarse. He estado muy unido también aquí en provincia con los dirigentes indígenas, con el movimiento indígena. Cuando este movimiento, desde la CONAIE, decidió participar en las elecciones de 1996 aquí en Chimborazo se empezó a buscar un candidato para organizar labores, entonces me invitaron y me involucré. Finalmente, me nombraron coordinador de la campaña para servir a la causa de los indígenas, de los pobres, de los excluidos. Con todo gusto acepté la coordinación de la campaña electoral, y luego después me nombraron coordinador del movimiento Pachakatik hasta ir formando y preparando otras instancias que nos sirvan en el futuro.”

--¿Si pudieras hablar o más bien transmitir esa experiencia, la reflexión bíblica en las comunidades, como se da, qué se logra y, sobre todo, cómo se manifiesta la reflexión bíblica con la cultura propia de los indígenas?

Mita, me invitaron a una comunidad o a una organización a dar un curso de Biblia y entonces les digo, bueno, que es lo que ustedes quisieran que comenten sobre la Biblia. Ellos hacen varias preguntas: “¿Qué nos habla sobre Eloya, que nos hable sobre el Jesús y los pobres.” En fin, ellos te van dando algunos temas. Me piden, por ejemplo, un tema sobre la opresión que están viviendo... ¿por qué estamos nosotros pobres, que nos puede decir la Biblia de esto? Reflexionamos un poco sobre el Antiguo Testamento para hablar sobre la opresión que vivieron los israelitas bajo el faraón, por ejemplo, ahí está ese espacio de la Biblia. Lo que yo hago es ayudar a que vean históricamente como se dio, situarlo en ese tiempo histórico, cuáles fueron los mecanismos para despojar a los pueblos de su



tierra, de sus animales, de sus bienes y hacerlos esclavos. Mientras revisamos el texto bíblico en su contexto, ellos inmediatamente dicen: "a nosotros nos está pasando igual". Ellos ven su realidad casi como en un espejo en el texto bíblico y entonces, el segundo paso, pues bueno, ¿y qué hicieron, que hizo Dios allá con esa gente? Entonces vemos como Dios se comprometió a la liberación y no sólo se comprometió sino que, por medio del pueblo organizado, Dios actuó la liberación de sus esclavos. Lógicamente ellos dicen, "bueno, ¿entonces nuestros levantamientos y nuestra organización qué dizque Dios está actuando?" ¡Claro, Dios está actuando ahí! La gente empieza a ver la presencia de Dios en su organización, en su reivindicación. Eso adquiere una fuerza grande para los creyentes: que Dios está presente y desde la Biblia se constata y ellos constatan en el texto bíblico que Dios garantiza su presencia. "Yo he bajado para liberar a mi pueblo", dice el texto bíblico. Entonces Dios está donde la gente se está organizando, está luchando por su liberación. Ahí está la presencia de Dios.

"En el libro del Exodo se habla de las diez plagas de Egipto y en la reflexión ellos dicen "¿y cómo sucedería esto?". Entonces se va entendiendo que esas plagas son acciones de Dios, pero acciones de Dios a través del pueblo organizado. ¿Pero quien actúa, cual es la mano de Dios? Es el pueblo organizado. Antes de los levantamientos y después estas reflexiones han ido adquiriendo fuerza, han ido adquiriendo una realidad concreta. Lo mismo a nivel de los indígenas en el campo pero también en las ciudades, en los barrios pobres de la ciudad. La Biblia le va ayudando a descubrir su realidad y sobre todo a descubrir la presencia de Dios en su lucha, en su reivindicación. Desde el punto de la fe digamos de los creyentes es lo

fundamental, siempre les han pintado que Dios está en las iglesias, que Dios está donde se encuentra el padrecito, el señor obispo. Pero, Dios está metido donde el pueblo se mueve y se organiza ahí está la presencia de Dios, según la Biblia, cuando van descubriendo eso, eso les da fuerza, les da un sentido diferente a su organización.

--En este sentido, ¿cómo valoras la relación de la iglesia o más bien la religión de los pobres con las etnias ecuatorianas?

--Verás, Monseñor Proaño por 1982-83 funda el movimiento indígena junto con los dirigentes indígenas. Los objetivos de este movimiento eran tres, el primero, era una política propia, ser capaces de hacer una política de los indios; segundo, ser capaz de llevar adelante una economía también propia desde sus tradiciones, desde su pensamiento y, el tercero, la recuperación de la cultura. Si tu ves entre los objetivos del trabajo pastoral y de los indios está la recuperación de la cultura. Ellos al irse descubriendo como actores en el proceso de la lucha, actores de su propia realidad, su propia cultura, aportan la recuperación de la cultura. La lectura y discusión de la Biblia te ayuda a una auto estima, tu puedes ser partícipe de ese cambio porque Dios está presente ahí, entonces tu estás valorado, tu te valoras, té auto estimas. Entonces al auto estimarse una va valorándose a sí mismo no valora solamente el yo como yo, sino yo como una persona diferente, en este caso como un quechua con toda una cultura, que la recupera.

--¿Es posible que me des un ejemplo en la vida cotidiana, como se manifiesta la recuperación de la cultura en ese espacio?

--Chimborazo ha sido una de las provincias donde los indígenas han estado más aplastados y te voy a dar un ejemplo: por 1982-83 vino una

delegación de Francia a hacer una investigación aquí, en Chimborazo, porque decían: "bueno, la labor del señor Proaño es un trabajo grande con los indios pero vamos a ver, investigando en concreto, qué cambios se han dado". Entonces vinieron, hicieron su investigación y dijeron: "en Chimborazo está igual que en los demás lugares, los indígenas están todavía sometidos, no hay mucho cambio". Mas adelante reflexionaron y comprendieron que había cosas que sí habían cambiado. Aquí en Chimborazo la opresión de las haciendas fue tan dura que realmente aplastaron a los indígenas. Todavía algunos indígenas al patron le saludamos sacando el sombrero, besándole la mano y todo eso. Cuando los indígenas empezaron a dejar de practicar esas costumbres los que se quejaban eran los patrones: "¿cómo es que estos indios alzados ya ni nos saludan?". Muchos indígenas ya estaban dejando de hablar el quechua, dejando su lengua, dejando su vestimenta. Entonces con la valoración, el auto estima que la Biblia muestra, ellos valen porque pueden aportar desde su realidad, desde su ética ancestral y sus costumbres. Para eso se necesita que ellos sean ellos mismos, recuperen su lengua y vestimenta. Entonces se va recuperando una lengua, incluso su propia vestimenta, aunque no sea esencial. Afirman esas expresiones de la cultura y reviven trabajos comunitarios o lo que se llama la minga. La lucha por la tierra se ha recuperado. Los dos levantamientos, del 90 y 92, ambos se hicieron por reivindicaciones de la tierra.

--¿ Como ves la relación democracia y cultura en la realidad indígena?

--Las decisiones más importantes se deciden en comunidad, nada en forma aislada. Los indígenas en cada comunidad tienen una organización de la pastoral, cada comuna nombra un delegado en la parroquia: en la parroquia

hay la coordinación de la pastoral con delegados de las comunidades. Luego cada parroquia manda su delegado a la coordinación diocesana, pastoral, indígena. Como ves, la pastoral está ayudando muchísimo a que todo ese bagaje, esa riqueza cultural mediante el trabajo comunitario pueda desarrollar la cultura indígena que es la cultura más comunitaria para trabajos comunitarios para tierra comunales.

--¿Cómo ves la iglesia indianizada o el culto católico en manos de los indios?

--Eso va a ser como un puente para pasar a una iglesia realmente indígena. Dentro de la iglesia católica tradicional no van a poder vivir ellos su religión a fondo. Creo que este es un paso, una preparación, otras generaciones irán conquistando su espacio. Una iglesia auténticamente indígena va a ser pues cuando esté liderada, gobernada, llevada adelante por los indígenas y de acuerdo a su cultura, a su pensamiento. Será muy importante la participación de la mujer en esa iglesia. Entre los indígenas la mujer es muy activa. Y en la iglesia hay una discriminación injusta, total. En el mundo hay un machismo patriarcal desatado. Ellos serán capaces de formar una iglesia totalmente diferente, yo creo, más evangélica, más arboradora, de mayor esperanza y que va a ser, seguramente, el terreno más vivo de una sociedad indígena más participativa, más igualitaria. Los pueblos indígenas son los que están más equipados para ayudarnos, para guiarnos hacia una alternativa diferente de la sociedad consumista, una sociedad más humana, más participativa, más igualitaria.

--¿Me puedes hablar de la enorme experiencia como organizador en



### Chimborazo del movimiento Pachakutik?

--El hecho de que los indígenas organizados en la CONAIE hayan decidido participar en las elecciones de 1996 me parece importante. Considero que el proceso electoral es un proceso que simplemente está alimentando la opresión, digamos legitimando, legalizando la opresión. Un gobierno es opresor. Los indígenas entraron con un proyecto político muy importante y yo lo he dicho, es un proyecto sagrado. Veo que las víctimas han sido siempre los indígenas y los más pobres. Las víctimas de esta sociedad preparan un proyecto político que incluye a los victimarios, que incluye a los verdugos para que puedan humanizarse. O sea, este proyecto político propone una sociedad plurinacional, con una democracia participativa de todos, aún los victimarios pero ya no como victimarios sino como seres humanos iguales. En ese sentido digo que es un proyecto sagrado porque es una generosidad inmensa de las víctimas que ya no quieren la venganza, que no desean aplastar a sus victimarios, ya no quieren desaparecerlos sino quieren convivir juntos pero como seres humanos. Gran generosidad que las víctimas digan "queremos ser humanos pero no vamos a ser humanos si tampoco ellos no son humanos, para que todos vivamos como humanos tenemos que cambiar tanto ellos como nosotros, o sea, nosotros dejar de ser víctimas lógicamente y ellos dejando de ser victimarios encontramos como seres humanos".

"Entramos a las elecciones para hacer de este proyecto una realidad, esa es la utopía, una sociedad plurinacional con una democracia participativa. En este proceso electoral queríamos hacer un diálogo con los evangélicos indígenas. Aquí en Chimborazo hay más o menos mitad y mitad, mitad

evangelicos y mitad catolicos. Una cosa muy grave es si tu vas a una loma vas a ver desde ahí que en cada comunidad hay dos iglesias, una catolica y una evangelica. Eso te hace ver la division, ha habido una deliberada intervencion desde Estados Unidos para dividir en Ecuador, sobre todo aquí en Chimborazo. Nos pasamos casi seis semanas de dialogo pero como a nivel nacional tenian un candidato los evangelicos, se llamaba Manago, entonces despues de seis semanas vino una orden diciendo que no "que todos los pastores y feligreses en general tienen que votar por el candidato evangelico". Ahí se acabo el dialogo, eso fue duro, nos atraso bastante.

Hicimos tambien una promesa solemne ante un notario público de no pintar paredes de no pintar postes y desafiamos a los dos partidos a que hagan igual nosotros no pintamos una sola pared, poniamos telas y las colgábamos, nos inventábamos para poner nuestra propaganda pero nada de pintar las paredes de la ciudad. Los principios fundamentales que regian nuestra campaña y nuestro futuro enmarcados en este proyecto politico fueron: el no robar, no mentir, no ser ocioso. (Ama Shua, Ama Ullia, Ama Qulla). Son los principios eticos de la cultura indigena. Alguien los llama "Los mandatos de Mahualpa" pero yo creo que vienen desde muy atras. Hicimos mucho mas de lo que se podia haber esperado como una primera participacion en elecciones. Fue un buen impacto en provincia y a nivel nacional. Los electos pasan de setenta entre alcaldes, concejales, consejeros. Nosotros como tercera fuerza politica pasamos del millon de votos. El primero creo que obtuvo un millon cuatrocientos, el segundo un millon doscientos, nosotros un millon. Nos fue muy bien, sí, fue excelente como participacion. En la actualidad, el desafio más grande es la capacitacion de la



gente, su preparación. Sinceramente, cuando nos enteramos que no habíamos ganado la presidencia me alegré. Dije, “este es nuestro primer triunfo que bueno no ganar la presidencia pues no teníamos gente para gobernar. ¿Entonces, quien hubiese gobernado? Nosotros no sino otra gente y con nuestro membrete entonces la cosa hubiera sido un desastre”.

--; Hasta que punto con las elecciones y la entrada al parlamento se ha logrado desvincular a los dirigentes indios de sus bases?

--Antes de las elecciones de la segunda vuelta lograron dividirnos. A los orientales y compañeros de la CONAIE, que son del oriente, Abdalá Bucaram hizo un pacto con ellos. Firmaron un pacto y apoyaron a Abdalá Bucaram en la segunda vuelta y a cambio Bucaram les ofreció el Ministerio Indígena. Gano Abdalá Bucaram y los dos diputados de la región amazónica, del oriente, directamente se pasaron a apoyar a los diputados de Bucaram y ahora están con ellos. Nosotros que ganamos ocho diputados, representantes provinciales y uno nacional, nos quedamos con seis que están en Pachakutis Unidos. A través de ese Ministerio Indígena una de las finalidades es destruir los movimientos organizados, destruir en este caso a la CONAIE o bajarla de categoría y que ya no sea interlocutora principal de los indígenas. El gobierno está apuntando precisamente a desmantelar las organizaciones realmente representativas del pueblo, digamos las que están luchando por una alternativa están rechazando este manejo del país como una hacienda, como un fundo patronal.

--; Qué significa el riesgo de haber entrado al terreno electoral?

--Nosotros como Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik Nuevo País no somos un partido político, somos un movimiento de

organizaciones. Hemos dicho, total independencia de los partidos políticos y proponemos una nueva Asamblea Constituyente para cambiar totalmente esas leyes ajenas. Que las decidan no unos cuantos parlamentarios sino que participe la sociedad civil, las organizaciones, quienes cambien la Constitución, ese es uno de los planteamientos fundamentales. Por otro lado, ¿seremos capaces desde el Congreso de dar testimonio que no nos corrompemos? No, nos dejamos corromper si damos testimonio de que podemos hacer una política diferente que no vamos a los enjuagues, que no pasaremos ciertas leyes, si las que vienen desde los mandatos de las organizaciones. Que la población vaya viendo que sí se puede hacer algo diferente, que si es posible una alternativa. Pero si no damos testimonio no hay esperanza de alternativa. A menos que podamos dar un testimonio de algo diferente entonces la gente fortalece la esperanza de una alternativa, aunque no sea de un día a otro.

### **5.3 Cotacachi: primera alcaldía india en 504 años de resistencia**

“Ante el proyecto neoliberal, nos proponemos como objetivo (en el cantón Cotacachi, provincia de Imbabura) un modelo de organización social en los gobiernos locales es posible desarrollar una utopía porque existen las condiciones: la gente quiere participar, quiere ser tomada en cuenta. Las tesis neoliberales no serán un impedimento para desarrollar un gobierno local más pragmático y más relacionado con la sociedad, con la comunidad.” Esto lo afirma el vencedor en las pasadas elecciones ecuatorianas por la Alcaldía de



Cotacachi: Auki Tituaña, joven indio de treinta y dos años que derrotó a experimentados contrincantes de partidos tradicionales

El viaje desde la ciudad de Quito a Cotacachi lo realicé en un bus que atravesó parte de la Cordillera de los Andes, hacia el norte, y me dejó en la ciudad de Otavalo, famosa por su mercado artesanal. De ahí un bus pollero me trasladó a Cotacachi, con fama paralela a la de Otavalo por su industria de cuero: bolsas, canguros, chompas (chamarras, en México). En este Cantón de 33 mil habitantes y con un 60% indígenas no fue nada difícil dar con el palacio municipal y con Auki Tituaña de complexión delgada, moreno de ojos oscuros, un pelo con la tradicional trenza otavaleña y el sombrero negro. Me invita al famoso mercado de artesanías en Otavalo y ya estamos saboreando churos o caracoles con sal y limón y yo aprendiendo a comerlos: chupar el animalito y cortar con dientes la parte trasera donde el molusquito adquiere un sabor desagradable. Esta será la primera de varias veces que nos vemos como si nos hubiésemos conocido desde chiquillos.

--En Ecuador he escuchado bastante como hablan ustedes de comunalización y de cabildo. Sobre todo la referencia al cabildo me remite al pasado, ¿como resuelven, Auki, esta aparente contradicción entre tradición y modernidad?

--La constitución de un parlamento, como parte de la democratización del municipio, va a permitir que la comunidad o la sociedad civil participe de la gestión municipal o del cabildo municipal, cuestión que en el mundo indígena se hacía o se hace. En Ecuador existen organizaciones donde participan todas las comunidades. En el caso Cotacachi, hay una organización de base que es la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi, UNORCAC,

que aglutina a 43 comunidades. Todas deciden la política a seguir en una participación más directa, más fluida. Los líderes hacen sus aportes pero la comunidad en pleno traza políticas, da mandatos y se cumplen, los dirigentes solamente acatan lo que las comunidades resuelven en sus grandes reuniones. Estamos demostrando en la práctica que es la única vía de solucionar los problemas en forma conjunta.

“En Ecuador llamamos minga al trabajo voluntario y mediante esta se han construido caminos, canchas deportivas, casas comunales, capillas, escuelas, todo mundo participa. Hemos dicho al pueblo: ‘hagamos una gran minga cantonal por el desarrollo de Cotacachi’. Entonces lo que hacemos es potenciar una ancestral práctica de los pueblos indios hacia todos los sectores, imponer o cambiar la visión de los mestizos, simplemente demostrar si todos aportamos un poco, seremos mucho más efectivos los resultados. Y además, cada uno participa, seremos parte, no se dejen atrás.”

En un pasado reciente, todo se resolvía mediante la presencia de técnicos foráneos y con múltiples recursos económicos. Se perdió ese espíritu de solidaridad, de comunitarismo. Los técnicos mayores recuerdan que nuestra cultura, nuestros patrones se hicieron con mingas, la gente participaba más. Fue el deterioro del sistema democrático con sus repercusiones: chachabane, corrupción, porcentajes a favor de los técnicos, de los políticos, la comunidad se desanima y dice: “¡caramba! si la plata se la están llevando ellos, yo no quiero participar de eso”. Esos malos ejemplos aniquilan toda una práctica de participación comunitaria. Ahora estamos viendo, tu has sido testigo en el recorrido que hemos hecho, como la gente quiere participar y todos se sienten cotacachís. Estoy seguro que si convocamos a construir una calle ellos salen; no



ha habido una persona, un grupo, que libere esos procesos con la visión de recuperar tradiciones y costumbres positivas, dentro del desarrollo comunal o cantonal. Hoy desempolvamos, desactivamos toda la energía latente, adormilada, y que es necesario compatibilizar. Lo tradicional y lo moderno, digamos, está en retomar lo positivo de un pueblo, lo mejor del otro.

“En la administración municipal hay nuevas técnicas que no se manejan en las comunidades, pero junto a la técnica o tecnología, como el caso de las computadoras, copiadoras, del fax, hay también algunos mecanismos de la administración a través de reglamentos, instructivos, organigramas. Todo esto sirve para fortalecer lo que a nivel tradicional existe: toda una práctica de convocatoria, de participación, de responsabilidades, y del respeto a jerarquías y a autoridades. Esa sería la fórmula: no salvar algo de lo tradicional hacia lo moderno sino adaptar esta modernidad, la tecnología y la técnica, hacia lo tradicional y crear las condiciones para promover un buen gobierno, desde el punto de vista administrativo, técnico y político”

En mi tercera visita a la región de Imbabura recorrí toda Cotacachi admirando las perspectivas de un deporte de tradición mestiza: el trompo. Era un domingo de noviembre y en el cantón se disputa el Primer Torneo Desafío de trompo “cabe de oro” entre los principales barrios de Cotacachi. Es la primera vez que tal juego lo organiza la alcaldía; mejor dicho: un juego varonil que hoy lo organizan ¡mujeres!, cotacachis. Mediante el baile de un descomunal trompo, los deportistas, con un trago de aguardiente a cuestas, lo toman en la mano, lo balancean y rozan el cabe -pequeña rueda de madera- que, según la destreza, recorrerá media o una calle entera. El juego se enciende y hay una disputa entre Diablo Calle y otro equipo: llegan a las manos, a las palabras altisonantes. Por

fortuna. Auki Tituana y Alkaman Vega se desempeñan como árbitros en un encuentro donde no se han previsto este tipo de altercados. Después de tres o cuatro tormentosas horas y gracias a la prudencia y generosidad de Diablo Calle se resuelve el conflicto con ganadores y perdedores. Los acuerdos de una banda disminuyen la tensión pero no entienden ánimos para el baile.

— En el actual proceso en nivel planetario del proyecto neoliberal hay una tendencia al fortalecimiento del individualismo. ¿Cómo perciben ustedes tal fenómeno en sus colectivos, en sus comunidades?

— Siempre he pensado que estos cambios que se dan en las grandes potencias de modelos económicos llegan muy atrasados a los pueblos pequeños. Aquí cualquier cotacacheno común no te podría responder que es el neoliberalismo. Eso es una gran ventana para recuperar lo que se está perdiendo de modo y potenciar un modelo de desarrollo que compatibilice las aspiraciones del hombre respaldando la ruralidad. Quiénes padecemos directamente la caída del sistema neoliberal como los de ellos, la ruralidad. Sabemos que el neoliberalismo centraliza los recursos por los austeros. Al pueblo lo que le interesa es tener una ciudad organizada, solidaria, limpia, con fuentes de trabajo, con equidad, sin prostitución, sin mendicidad.

— ¿No necesariamente construiremos grandes fábricas, inmensos talleres o un mundo opertunidades a que el sector turismo, por ejemplo, impulse un desarrollo pluriactivo, se proyecte un turismo social, también promoviendo créditos agrícolas a los campesinos para mejorar sus semillas, para comercializar, dando crédito artesanal a compañeros indígenas o no indígenas. En Cotacachi, por ejemplo, nadie quiere la prostitución, no hay prostibulos, tal vez por la influencia religiosa o el peso de la tradición. En ciudades pequeñas

han existido intentos de abrir prostibulos y no se les dejó: la gente se levantó y cerraron el negocio. Está presente el sentimiento de frenar esa inmoralidad, esos vicios que pueden degenerar a la juventud, a la sociedad en general.

“Eso lo venimos señalando los indios desde hace tiempo, desde el Pachakutik: la nueva era, el retorno del tiempo; y no es que añoremos por añorar el modelo de los pueblos indígenas antes de los españoles: añoramos porque efectivamente ahí no había grandes desigualdades, no había mendicidad, no existía el abandono de las autoridades, no existían prostibulos ni la explotación a los pobres; era una sociedad donde, con todas las dificultades de la época, se controlaba la cuestión social, se planificaban la producción, el desarrollo y el crecimiento de los pueblos. Eso es lo que queremos hacer. El ciudadano común quiere un pueblo donde sus hijos tengan escuelas para estudiar, con un sistema de hospitales adecuados. Nos proponemos como objetivo, ante la embestida neoliberal, un modelo social de organización con gobiernos locales que impulsen el desarrollo de esa utopía, existen las condiciones.

“La gente desea participar, es lo más importante, quiere ser tomada en cuenta. Y todas las tesis del neoliberalismo no pueden ser un impedimento para que desarrollemos un gobierno local más pragmático y más relacionado con la sociedad, con la comunidad. Esperamos que se demore la llegada del neoliberalismo a nuestras comunidades. En Cotacachi, por ejemplo, cómo poder vivir un neoliberalismo puro cuando hay grandes haciendas y terratenientes que, en las montañas, todavía tienen a los indígenas como trabajadores de su propiedad. Los pobladores de la Amazonía, otro ejemplo, aun no tienen la experiencia de una hacienda, de un patrón, viven una etapa,

una fase propia. Hay esta amalgama de modelos y sistemas en Ecuador que, como el caso de mi cantón, podemos aportar y crear un modelo más solidario pese a la presencia y dictados del poder central”.

El caso excepcional de un Auki Titiana como alcalde del cantón Cotacachi en la provincia de Imbabura sería similar al de un tzeltal o un tzotzil como alcalde, o gobernadores de San Cristóbal de las Casas o Tapachula. Son otras las dimensiones y tan solo de plantearlo me da escalofrío la reacción de mestizos o coletos frente a tal atrevimiento. En Cotacachi, al igual que en varios poblados ecuatorianos, ganaron los indios puestos de representación popular y hoy prueban su cultura, su sabiduría ancestral en medios donde los premios racistas han sido una constante. Un caso reciente en la región, en las llamadas fiestas del Yamor, quedó como tema una belleza indígena y los mestizos acabaron imponiendo a su candidata. Es conocido el caso del busto de Ruminahui en la plaza de Otavalo, lo colocaron en el pedestal que correspondía a Bolívar, hasta que llegara su estatua. Los indios no han permitido que desplacen a Ruminahui, el sector mestizo espera tiempos favorables. Un último ejemplo, en época reciente, se aprobó que los indios pudiesen ser bautizados con nombres indios, antes era un atentado a la civilización cristiana. Auki no se llamaba así. Segundo Antonio fue el nombre occidental que “estaba en los almanaques”, en el calendario de Galván. Su generación luchó y ganó porque Auki, ‘príncipe rebelde’ o ‘energía latente’, Nina Pacari y Alkamari, usen nombres indios sin que se les califique de incivilizados o anticristianos.

--Por último Auki, ¿cual sería el principal aporte de la cultura india a la democracia ecuatoriana?

--Desde hace unos diez años, aproximadamente, el movimiento



indígena tiene una fuerte presencia a nivel nacional, de manera orgánica. Ha obtenido consensos con sectores obreros y estudiantiles, con campesinos indígenas y mujeres. Me refiero a quienes participan en la Confederación de Nacionalidades Indias del Ecuador, CONAIE. Su calidad moral de líderes y la lucha en causas justas como la Defensa por la Vida, entre otras reivindicaciones, les otorga una fortaleza ética ante mestizos e indios. Hemos luchado por la salud y por la tierra, por la educación y la vida digna; pero, fundamentalmente, porque haya menos injusticias. Al hablar de una sociedad humanista comunitaria de mestizos e indios, todos, propios y extraños, han reconocido que los únicos con un proyecto político viable para Ecuador lo tenemos los indígenas. Hoy se nos reconoce y, considero, es nuestro aporte y una gran responsabilidad. A los indios no se les puede venir a ofrecer autos ni chequeras, ni dólares. Desde luego hay algunos que han caído en esas tentaciones, no somos puros ni puritanos. Nos consideramos con una alta moral para, en cualquier tribuna, defender principios y derechos.

“En las últimas elecciones, en mayo de 1996, el aporte fundamental fue el recuperar los valores que en toda sociedad prevalecen y que vienen, al menos nuestros principios, desde antes de la llegada de los incas, de los españoles. Ama quilla, Ama llulla, Ama shua, no ser mentiroso, no ser ladrón, y no ser perezoso. Ama quilla sintetiza estos principios: ser disciplinado, ser puntual, ser eficiente; hay que trabajar entonces para hacer cumplir este principio: ser buenos trabajadores, puntuales, eficientes, capacitarnos, no tener horarios; trabajar fines de semana, en la noche, en la mañana cuando sea necesario; entregar lo máximo de nosotros para hacer realidad los cambios.

“En el Ama shua se habla de la corrupción: en nuestro país se roban los

recursos, los bienes, con el pretexto de privatizar entregan los bienes del Estado a precios irrisorios, esto es corrupcion. Hay una corrupcion politica cuando los militantes se desafilian de un partido para ir a otro por conveniencia, eso es corrupcion. Entonces el Ama shua es no robar; tenemos que ser honrados, transparentes. Hemos planteado que en la firma de contratos de obras comunitarias firme el alcalde, firme el contratista, firme la comunidad. Empecemos a practicar el control social, así se cumplirá ese precepto. Yo como alcalde gano un buen sueldo, para el medio que se vive en Ecuador, y no veo la necesidad de recibir comas ni presiones ni chantajes de los contratistas, que todo se haga según los costos. Si la carretera nos cuesta un millón de dolares que se invierten ese millón, no sea que seiscientos mil se invierten, doscientos mil se lleva el contratista, cien millones el politico y luego todo mundo. Para evitar eso queremos que se cumplan esos principios, no robar, no mentar, no ser demagogo. El pueblo lo ve bien y nadie puede objetar el cumplimiento contenido en esas tres palabras, tres principios que permiten un buen gobierno a nosotros, los adelantos tecnológicos de la parte administrativa.

“Somos el primer gobierno indigena en Cotacachi al cabo de 804 años. Nunca antes un indigena habia sido el presidente o el alcalde. En el pasado, algunos companeros llegaron a concejales y nada más. Ser el primer alcalde indigena en esta region para mí es un gran honor. Hay otros indigenas que ya han sido presidentes en el periodo anterior como Mariano Curicuma, en el cantón Guamate, Chimborazo. El podrá decir que fue el primer alcalde indigena en Ecuador y yo estoy diciendo que soy el primer alcalde en el norte del país, con población mestiza e indigena. No habiamos tenido la oportunidad de conducir los destinos de un cantón, siempre hemos estado como

espectadores, "mirando los toros de lejos", "desde la barrera", ahora estamos queriendo torear también".

Gracias a la generosidad de la mamá de Auki, dormí esa noche en su modesta casa de Cotacachi. Al otro día ya estoy en la panamericana en espera del bus que me llevará a Quito. Dos personas y yo hacemos parada a un bus que le es imposible frenar por la alta velocidad. El conductor nos ha visto y ya da una vuelta de 180 grados por zona de terracería y entra a la panamericana. Sorpresa: el chofer es un joven otavaleño con su característica trenza y sombrero negro. Al lado lleva a una joven india y, en la radio, se escuchan sones, vallenatos y charangas. Maneja rápido pero es gentil con los pasajeros: la radio apenas se escucha, pues platica con la dama. Atras queda el majestuoso Imbabura y mas atras la fraternidad y la calidez de mis hermanos

### **Testimonios de la selva Lacandona**

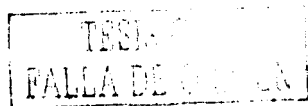
#### **5.4 Guadalupe Tepeyac, "Las casas quedaron llenas de humo"**

¿Alguien vivió alguna vez en Guadalupe Tepeyac, puerta de entrada a la selva Lacandona? No hay nadie en este caserío enclavado en la montaña. Las

chozas están ahí para que algún pintor las plasme en su tela y añada, como parte del bucólico paisaje, a indios labrando la tierra, a mujeres asoleando el café en su terraza, o moliendo maíz para su pozol. Unas espirales de humo saliendo de la choza serían indicios de una mujer al echar tortillas o preparar el almuerzo. En las resbaladillas y en los sabe y bala el pintor podría colocar a unas pequeñas, otros niños correrán y tal vez alguno eleve un papalote. El paisaje podría rematarse con unas gallinas, perros, cochis y algunas vacas. Por lo pronto en Guadalupe Tepeyac no hay una sola alma, pero sí indicios de gente que alguna vez habitó casas, asistió a la escuela, compró en el depósito, jugó en el parque de diversiones infantiles, voló un papalote.

De la Tienda Cooperativa del pueblo solo queda la desolación. Cientos de envases de Pepsi, Squirt, Rey, Orange Mundet, Sin Rival, Mirinda, están vacíos. ¿Quién se tomaba todos estos refrescos?, me preguntan unos choferes. En el interior, un fiscal de seis por cuatro, hay capas de huevo vacías, un depósito de Ray o Vac y otro de Gallette también vacíos. Galletas y velas están dispersas en el suelo. Solo unas aspirinas y unos chicles permanecen intactos entre toda la basura acumulada. Un penetrante tufo invade el interior y exterior de la tienda, un olor que tiende a la descomposición pero que aún conserva su peculiar aroma humano: orines, mierda y papeles higiénicos llenos de excremento. De alguna manera la milicia descargaría su coraje contra los zapatistas.

Un pequeño machete y una escoba azul de plástico semi nueva permanecen indiferentes ante tal desastre. ¿Volverá el dependiente de la hoy excooperativa y barrera toda la mierda? ¿Quiénes barrerán todas las inmundicias hoy esparcidas en Guadalupe Tepeyac? ¿La escoba azul barrerá la



podredumbre que hoy profana selva Lacandona, a Chiapas y a todo México?

En la entrada de la Tienda cuelga de un tronco una pequeña imagen de la Guadalupana. Esta vez Tonantzin, deidad protectora mexicana, no desplegó sus infinitos poderes y resultó ineficaz ante desastre de elevada magnitud.

En la refresquería "La estrella de su economía" no hay un sólo refresco *con vida*. Las tablas que protegían la entrada están semidestruidas. Ostentadamente se aprecian varios fajos de propaganda de Amado Avendaño, "gobernador en rebeldía" de Chiapas. Envases de plástico de 50 litros tirados, un gran pedazo de hule espuma semi entollado y, en medio del desastre, una presencia inusual: una marimba chiapaneca con sus cuatro patillos ociosos entre las teclas, volverán los de la "Marimba Santa Eulalia" a entonar el **Bolonchón**, **El rascapetate** o **Cartas marcadas**, favorita, esta última, del sup Marcos, para solaz y alegría de los guadalupanos.

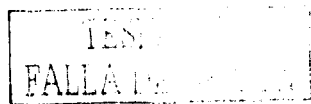
Estoy frente a una casa que seguramente habitó un niño, Manuel Jiménez, un nombre que se repite tres veces dibujado, no propiamente escrito. Manuel también dibujó un pato estilizado y la figura de un hombre en una tabla que hacía las veces de puerta. Hay tres costales de calidra **Balun Canan**, un costal semi vacío de maíz y, al lado un instrumento esencial: un pequeño molino de maíz. Vestido morado, camisa naranja, shorsito azul, botitas de hule, tenis azules de mujer, sombrero de palma, tirados en el suelo de tierra: indicios para elaborar retratos hablados, registro fidedigno que refleja el gusto por determinados objetos o preferencia por algún color de quienes alguna vez moraron ahí.

En la misma y única habitación hay un catre de madera y en la superficie algunas cobijas, cuadernos y un libro; lápices y colores de madera permanecen dispersos. En la entrada, una muñeca pequeña porta un vestido azul, zapatos blancos y paliacate rojo en el cuello; acostada en el suelo permanece impassible con la mirada en el azul infinito del cielo y en espera de las pequeñas manos que alguna vez la arrullaron. En esta casa del pequeño Manuel, como en las otras, seguramente un tornado revolvió, azotó, rompió, prendas y objetos.

En la parte exterior de la choza hay una pila de leña lista para el fuego y, al lado, dispersos granos de café que sacaron a asolear y, literalmente, se pasaron de tueste sin haber sido tostados. No importa, no hay quien consuma ese café, tampoco se necesita leña alguna. De no llegar los habitantes en poco tiempo, estas chozas sin mantenimiento se irán desgajando, caerán troncos, volarán laminas y algún productor con iniciativa vendra a filmar alguna cinta de horror, ciencia ficción, o la increíble historia de una comunidad desaparecida por encanto, como aquel inicio de *La vorágine* del colombiano José Eustasio Rivera: ¡se los trago la selva!

.....

En la entrada de Guadalupe Tepeyac, espacio de privilegio, hoy se asientan flamantes instalaciones propiedad del IMSS: Hospital Rural Solidaridad y, en la fachada, un anuncio con el logotipo de la insignia nacional: **Hecho con Solidaridad**. Un Hospital con veinte camas y con una capacidad de 300 consultas externas diarias. Pero en este *elefante blanco* no hay un sólo paciente de Guadalupe Tepeyac en las camas, ni una receta expedida para un niño de la comunidad con problemas intestinales. Arriban algunos enfermos de otras comunidades. Médicos y enfermeras ven televisión, oyen la radio, toman



cocacolas y se aburren. Para los casi cuatrocientos luereños su explanada sirvió de *hotel* durante dos noches, y centro ceremonial para unos mexicanos que danzaron sin reposo y aspiraron incienso y copal.

En esta desolación hay una presencia intangible pero constante: la de los militares mexicanos. Entre los diversos verdes de árboles y follaje que circundan Guadalupe Tepeyac atisbamos el verde olivo de sus uniformes, algunos casi sentimos el aroma y la respiración de estos soldados. A un kilómetro y medio de Guadalupe Tepeyac han instalado un campamento fuertemente protegido con alambrada. Alcanzamos a ver, casi en la entrada, un conjunto de camiones blindados. En ese espacio, **Aguascalientes**, se reunieron en agosto del 91 en una Convención representantes de la sociedad civil mexicana. Hoy está instalada en Aguascalientes la Convención militar.

Epílogo: mexicanos, yanquis, alemanes, italianos, austríacos y otros internacionalistas. Llevamos a esa comunidad unas diez toneladas de arroz, maíz, medicinas, ropa, muñetes. ¿No encontramos a uno solo de sus habitantes? Finalmente se distribuyó en comunidades aledañas, como La Realidad. ¿Para que llevar viveres a comunidades que no existen?

¿En donde levantar actas de desaparición de una comunidad entera? Locatel pediría antecedentes para detectar a todo un pueblo, y no poseemos datos de ninguna especie. La institucional Comisión de Derechos Humanos, CDH, se reiría de nuestra denuncia; a la fecha no ha ocurrido uno solo de los habitantes de esta comunidad a las oficinas de la CDH a levantar el Acta correspondiente, y el supuesto morador brilla por su ausencia, y hoy dudamos si es que existió la hipotética comunidad para que la CDH pierda su valioso tiempo en una supuesta recomendación.

El poeta nicaragüense Leonel Rugama escribió "Las casas quedaron llenas de humo": describe el fuego de artillería, el estruendo de granadas y bombas lacrimógenas en hogares del barrio de Santo Domingo en Managua. En Chiapas, excepto por el excremento, los ruidos y los caos imperante, no hubo tal destrucción. El único humo impregnado es el de anafres y comales. No existe el humo letal del que poetiza Rugama. No hay delito que perseguir.

Varios hechos, conmovedores e inexplicables, rompieron con nuestra lógica en la visita al lugar: no encontramos indicios de vinaterías, no había una zona roja o de *tolerancia*, no existían locales de maquilinas, ni propaganda del PRI, ni Teles para ver el canal de las Estrellas. No había cachitos de lotería ni indicios del sorteo Me late. Así, la desaparición de la comunidad puede resultar simbólica: quienes no participan de las *bondades* del sistema difícilmente pueden ocupar un espacio en el universo.

### 5.5 Crónica de un diálogo largamente anunciado

Aguascalientes, Chiapas - Miércoles 29 de marzo de 1995

8:30 am. Salimos de Guadalupe Tepeyac unos 400 caravaneros y marchamos hacia Aguascalientes, espacio donde los zapatistas convocaron y se llevó a cabo la Convención Nacional Democrática, en agosto de 1994. Además de nuestras cámaras y mochilas llevamos a cuestas una silla plegable de color verde, como niños que asisten a una escuela pobre o espectadores de una triple función de cine pueblerino: no habrá clases ni películas sí, creemos, la continuidad de un diálogo. Los militares que hoy ocupan Aguascalientes nos advierten que el camino está minado y plagado de trampas. Curados de espanto,



en un ambiente tenso y propio de guerras de baja intensidad al estilo vietnamita o salvadoreño, en su primera fase, transitamos ochocientos metros como si fuésemos por la Av. Juárez.

9.15 am. La vanguardia, dirigentes y eclesiásticos, pastores por la Paz norteamericanos y alemanes, suizos e italianos, conduce esta insólita marcha en la selva Lacandona. Le sigue una inmensa bandera tricolor enarbolada por no menos de veinte jóvenes y, atrás, un grupo de mexicas, con un potente caracol que ulula e impone el frenesí de danza y cantos. Y, más atrás, un gran contingente de caravaneros entona el himno nacional. Encuentran a la marcha dos enviados de la PGR (¿por qué de la PGR?) y se llevan petición o permiso a la comandancia del ejército federal para establecer el diálogo en Aguascalientes. Hay, se nos dice, unos tres mil efectivos que han acampado en el lugar. Desde el camino de brecha observamos no menos de doce camiones blindados y almeados en forma compacta, y arriba de ellos unos soldados-vigías. Coreamos la consigna: "Aguascalientes no es cuartel, fuera ejército de él", "Aguascalientes no es cuartel, fuera ejército de él". Enojó, miedo, enfrentamiento verbal y referéndum, en ese orden, respecto a corear esta u otras consignas o permanecer en silencio.

9.11 am. Vuelven los mensajeros de la PGR, ¿serán los mismos que portan ordenes de aprehensión contra Marcos y zapatistas?, y condicionan el diálogo: "adelante la caravana pero sin prensa nacional e internacional". Un rotundo y coreado ¡NO! es nuestra respuesta a las exigencias castrenses.

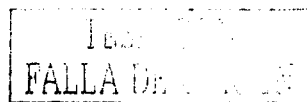
9.44 am. Nuestros estrategas y tácticos proponen dos consignas que logran el consenso de la selva: ¡Aguascalientes libre, la patria vive!; ¡Paz, con justicia y dignidad! Sobre la brecha, en sus sillas, en la maleza o arriba de las

cuestas que delimitan la carretera, nos acomodamos en espera de nuevos cabilleos y renovadas propuestas. La exuberante selva con sus múltiples verdes y los caravaneros diseminados componen una escenografía natural para un drama o una comedia que se está representando.

9.52 am. Las consignas *ganadoras* retumban en este claro de la selva: ¡Queremos paz, con justicia y dignidad!, y ¡Aguascalientes libre, la patria vive! o ¡Aguascalientes vive, la patria sigue! A cada consigna le sigue un profundo silencio solo interrumpido por los gritos de urraacas, el canto de pájaros y el silbido de un viento refrescante. Pasan los televisos con su equipo filmico y los miramos con desconfianza. Espero que los milicos ya respondan a nuestra contrapropuesta pues el sol es intenso y los piquetes de mosquitos y demás insectos, arremeten con furia contra quienes conocían la selva al través de Jarzán, Jane y Chita. Mis brazos están picados: escribo o me quito de un manotazo a estos bichos: que dilema.

10.05 am. Ya empezaron a gritarle a los televisos: ¡Televisa miente! ¡Televisa, miente! Ya dejenlos en paz, ahora se nos acusará de intolerantes. Genial descubrimiento: en la selva aumenta nuestro potencial creativo: el ¡Queremos paz, con justicia y dignidad! es seguido con el palmoreo de universitarios, números, sociedad civil.

10.08 am. Nos aproximamos a la cerca, una tira de alambre que porta un aviso ¡Peligro! y abajo una calavera y dos tibias cruzadas. Ahora se nos dice que nuestros interlocutores-voceros del ejército, y lleva y trae recados, son del Ministerio Público. Y dicen que dijo el general Nolasco a nuestros representantes: "estoy obedeciendo órdenes". Nuestro mensaje señaló el estar contraviniendo el libre tránsito en nuestro país y haber instalado un cuartel o



campamento militar en un espacio público, lo cual es anticonstitucional. Del reiterado "Yo solo obedezco órdenes" el general Nolasco trascendió al "hablaré con mis superiores". ¿Quiénes serán sus superiores?, nos preguntamos: ¿Los altos mandos militares, los de gobernación, la policía política? Si hubiese dicho el general "Hablaré con mi superior", no hubiésemos tenido estos interrogantes. ¿Que tensión se acumula al pretender entablar este dialogo en la frontera militar, civil-militar?

10.13 am Esperamos con ansiedad, en tensa calma, se dice, la respuesta del ministerio público, de los generales, de los superiores. ¿Cuántas veces hemos tenido que aguardar respuestas, peticiones, permisos? Un burocrata, ya sea un oficial, un secretario, un soldado, se comunica siempre, invariablemente, con sus superiores. Ofrece una u otra explicación, pero nunca resuelve nada. Y crece el encabronamiento y aumenta la indignación, en ese orden o al revés. ¿Están ganando ellos tiempo o nosotros lo perdemos? En la estrategia militar ellos mantienen la ofensiva; nosotros la defensiva. El espacio y el tiempo lo manejan a su antojo no tienen problema: cumplen órdenes recibidas. *Perturbamos* el trabajo de estos militares. Bastante tienen con nuestros gritos, el caracol mexicana, y Pablo Gómez

10.30 am "Rindanse o les mandamos mas Sociedad Civil" es uno de los últimos comunicados que estremece a los *sitiados* militares y la respuesta no se hace esperar. "Ahí les va el exterminador Velázquez a recetarles la conferencia de los lunes". Empate, y nuevas negociaciones. Esta toma de Aguascalientes es, a todas luces, simbólica. Y nuestro símbolo aun desmantelado nos es necesario para acciones presentes y futuras.

10.45 am Un general de apellido Fernández rechaza la posibilidad de

que sesionemos y, además, niega la propuesta de una visita popular o de dos diputados federales a Aguascalientes "porque no puede haber civiles en esa zona". Nosotros hemos visto a tres civiles. Niega por tercera vez, cual moderno San Pedro militarizado, el que el diálogo lo realicemos fuera de estas instalaciones. Sigue un intento de diálogo bastante rispido en donde nuestros diputados inquieren sobre el estado actual de Aguascalientes. "No fueron destruidas las instalaciones, están bajo resguardo", es la tarante y última respuesta militar a lo civil.

11.10 am. Rabia, tristeza e impotencia ante la triple negativa. Un sector de los civiles se encabrona y empieza a corear "¡EZ EN! ¡EZ EN! ¡EZ EN!", "¡Aguascalientes no es cuartel, fueera ejército de él". Otro grupo rechaza tales consignas por considerarlas una provocación. Y la rabia y frustración se canalizan al entonar Guillermo Briseño el ¡Mexicanos al grito de guerra! que retumba en la selva. Alguien señala: "esperemos que algunas notas, hoy tristes, lleguen a oídos zapatistas".

11.15 am. Final: un helicóptero de la PGR revolotea sobre nuestras cabezas mientras tomamos unas fotos de una alambrada con el anuncio de una calavera y otro que dice "Campamento militar". Varios jóvenes audaces hacen caso omiso de tales advertencias y ya están del otro lado. Les tomamos unas fotos. Van saliendo del lugar en la medida en que de otra doble alambrada surgen uniformes verde olivo. La tensión aumenta con el avance de los milicos, sólo un joven no se inmuta y pide una última foto.

11.30 am. Vamos camino de regreso hacia Guadalupe Tepeyac con nuestra silla, nuestra impotencia y un indefinido malestar. Las ordenadas filas y la alegría de la mañana se han perdido. Los extranjeros, norteamericanos, sobre

todo, filman desde diversos ángulos las rudimentarias trampas caza-bobos que los zapatistas colocaron en su precipitado repliegue a lo profundo de la selva. Retratán al enmascarado rojo, Super Barrio, SB, que con su indumentaria de lujo ha viajado a la selva en demanda de una paz con dignidad. Una joven indígena se me acerca y me ofrece pozol. ¿Qué? Me muestra una botella de a litro con un líquido blanco: "Es maíz molido", me dice sonriente. "No, gracias" le respondo y me dirijo a la sombra de una gran ceiba, con cierto sentimiento de culpa, a echarme refresco de cola.

Posdata: son las cuatro de la tarde y sopla una agradable brisa, hemos comido y bebido y ya los compañeros han instalado en la cancha de basquetbol de Guadalupe Tepeyac un estrado, sillas y potentes bocinas para dar inicio al Diálogo de la Sociedad Civil. Memo Briseño se sienta y le da con ganas teclado y ronca voz: "La paciencia es un recurso naturaalll renovable". Ahora acompaña a Briseño Nina Galindo: "Para todos la tormenta, para todos la paz: para nosotros la necia... voluntad. Navegar... Voluntad... Navegar..."

### **5.6 Estrategia de baja intensidad en Chiapas**

"Las botas son comunicados de guerra"

R. Kapuscinsky.

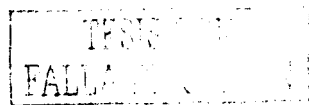
Este comunicado lo percibimos por vez primera los integrantes de la Caravana Internacional por la Paz la noche del lunes 27 de marzo de 1995, poco antes de arribar a San Cristóbal: dos bandoleros, en el paraje López Mateos y antes del ex-retén militar de Huixtán, subieron a nuestro autobús echando bala e hirieron a uno de los caravaneros. Exigieron "billete, billete",

preguntaron "¿a qué partido pertenecen?" arrancaron un gafete de la Caravana y amenazaron "¡eso no sirve, nosotros sí estamos luchando y queremos que el ejército siga aquí!, ora pues con el billete". Aterrados, dimos un poco del *billete* que pepeamos en la semioscuridad del transporte, vimos y sufrimos en carne propia la pequeña y negra pistola (calibre 22) en la mano de un embozado y un rifle que apuntaba al techo del autobús. El comunicado ensombreció el ánimo de quienes viajábamos en el autobús número cinco de la Caravana.

En el trayecto hacia la comunidad de Guadalupe Tepeyac el síndrome de los comunicados aparecía y desaparecía aún en nimiedades como la presencia de trincheras o zanjas en donde percibimos sombras, figuras, cuerpos que se metamorfosean con los múltiples matices de los verdes selváticos. Al caer la noche volvió el síndrome unido a la inseguridad de quienes están en territorio desconocido.

En Guadalupe Tepeyac los avisos se materializaron. En la brecha que conduce a Aguascalientes atisbamos un compacto convoy de camiones blindados, estacionado en el ex-espacio civil. Arriba de los transportes, militares enfocaron sus binoculares en la Caravana, nosotros, en correspondencia, les disparamos nuestras cámaras y los videoastas se dieron gusto en todos los ángulos que árboles y maleza permitieron. La competencia arreció: otras cámaras de video acecharon cada uno de nuestros pasos y el que tomó fue tomado y quien filmó fue doblemente filmado.

Por fin, un comunicado que no deja dudas: una alambrada donde cuelgan dos escuetos mensajes: campamento militar, dice en un anuncio; el otro combina elementos gráficos y plásticos: el vocable "Peligro" y una calavera atravesada con dos tibias. Las luces rojas de los mensajes se prenden y apagan



ante el avance de dos uniformes verdes o cuatro botas: atraviesan una primera valla y ya se acercan a donde fotografiamos a jóvenes enmascarados por todos los signos que pululan hoy en esta selva: avisos, alambrada, cámaras, botas, uniformes, ojos, orejas.

En esta zona los *comunicados* se transmitieron en variadas formas: tenues y aparentes, y aun de forma ostensible. Encontramos en la carretera cajas que alguna vez contuvieron **Ham with potatoes** y **chicken salad**. ¿Están cambiando de hábitos dietéticos los soldados mexicanos o es alimento de militares de otra latitud, como se ha denunciado reiteradamente? Si fuese el cambio de dieta indicaría una avanzada fase ideológica que hoy transforma modos de vida y costumbres ancestrales: la otra duda, implicaría una grosera afrenta, una muestra de desconfianza hacia la inteligencia y eficacia de nuestros militares.

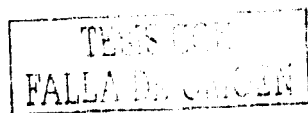
Viernes por la tarde en el centro de San Cristóbal de las Casas. Un grupo de músicos *norteños* toca y canta "¡Que no quede huella que no y que no..." a ritmo de salsa. Un público muy heterogéneo donde sobresalen jóvenes con el pelo a rape o casquete corto: corean el estribillo a lo bronceo. Camino hacia la plaza y veo el desplazamiento de cuatro jóvenes bastante altos y fornidos, dos de ellos de tez blanca. Visten camisetas de variados colores, mezcillas y prendas de *ropa casual*. Su andar asemeja una representación marcial, a pesar de calzar tenis y no botas. Destaca en esta cuarteta una enorme seguridad, seguridad que raya en la prepotencia.

De regreso al hotel Cerrillo, percibo un inusitado ir y venir de la administración a los cuartos de jóvenes con chavas hoy muy maquilladas y sin la indumentaria Tojolabal o Tzeltal. Con todo y la algarabía de quebraditas,

salsas y cumbias que invaden el Cerrillo logro dormir y, mas adelante, despertar en el sobresalto que me provocan dos pesadillas: estoy en un gran campo y veo a varios militares que apuntan y conducen a un grupo de civiles. A Arturo Bonilla, un compañero, y a mi nos detiene un militar y nos quiere arrestar. Me pongo furioso y nos deja ir. En el otro sueño conduzco una motocicleta por la ciudad. Cuatro militares, en sus respectivas motos, viajan a gran velocidad y me rebasan. Uno de ellos, en una vuelta, derrapa y se estrella. Acelero el paso y me alejo del lugar; temo el despojo de la motocicleta.

Al otro día María Elena y Silvia, compañeras de la Caravana, comentan su apresurada salida del Cerrillo. Estaban en el hotel y se percataron del ir y venir de militares con mujeres y bebidas. Prudentemente se hospedan en otro hotel menos alegre. Han percibido, al igual que yo pero desde una perspectiva distinta, como mujeres, el ambiente que hoy priva en San Cristobal: jóvenes que actúan como si fuesen dueños de todo y sin guardar las formas; bajo el amparo de una noche que poco ampara, dan la vuelta y se orinan sobre los muros de la señorial ciudad colecta.

Parafraseando a Kapuscinsky, en el recorrido por Chiapas estos comunicados adquirieron múltiples manifestaciones pero fueron más evidentes para quienes limpian el calzado de los militares: un fino y pegajoso polvo de la brecha que conduce a Ciudadalupe Tepeyac se impregna en suelas y punteras, el rocío y el verdor del fino pasto de los Montes Azules aparece en empeines y tacones, el musgo y la arena de los ríos del sur de Ocosingo se percibe en costuras y lengüetas. Las emanaciones que despiden estas botas son tenues aún no se impregnan de olores fuertes como la gasolina, la pólvora... Son distintos comunicados de guerra.



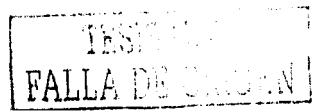


294

## Conclusiones

En la etapa de la conquista de América, el universo mental español estaba plagado de prejuicios raciales. La presencia de moros, marranos, judíos, la expulsión de estos últimos, la lengua del imperio mediante la Gramática de Nebrija y el descubrimiento, todo efectuado en 1492, rebasa el simbolismo de fecha determinante y materializa el poderío español en tránsito de una potencia mundial. Ante este universo mental es posible inferir que, no mecánicamente, con los conquistadores arriba un caudal de prejuicios raciales. Prejuicio arraigado en etapa colonial con relaciones sociales de esclavitud y servidumbre. El Ecuador y México independientes, si bien trastocan estas relaciones sociales, son incapaces de revertir prejuicios raciales de nuevas clases dominantes que perciben a indios cual lastres para el progreso y proponen el blanqueamiento poblacional. El mestizaje, vía indigenismo político, será la fórmula mágica que elevará a estas naciones a un rango superior. Doctores, filósofos, literatos, aún intelectuales con origen indígena, avalan proceso aculturador mediante la enseñanza a nivel nacional del idioma español que integrará a naciones ecuatoriana y mexicana. El Estado nación, en su propuesta unificadora, pretende integrar lo diverso y homogeneizar lo plural. La cultura de la resistencia indígena, promueve el debate por el derecho a la diferencia.

La irrupción globalizadora en nivel mundial y, como punta de lanza, el proyecto neoliberal, avalado por gobernantes latinoamericanos, desencadenan diversas respuestas populares. El alzamiento indio de 1990 en Ecuador y el movimiento armado zapatista de 1994 desafían el orden establecido. En una acción concertada, resistencia pacífica y movilización, los indios ecuatorianos



paralizan durante ocho días a Ecuador: toman carreteras, desarticulan el abasto y el comercio, se enfrentan a la policía; es el primer levantamiento indígena a nivel nacional con elevado poder de convocatoria, una gran organización y sumamente eficaz en sus acciones. Los zapatistas, levantados en armas, declaran la guerra al ejército mexicano, toman San Cristóbal de las Casas y varios municipios chiapanecos. La clase dominante, incrédula, al tercer día lanza el ejército en combate directo, con naves aéreas, helicópteros y artillería; al décimo día, con una enorme manifestación en la ciudad de México, el Estado mexicano suspende la cruenta guerra y se abre un espacio de diálogo. Por unos días, los dos movimientos rebasan planos nacionales al ser noticia de primera plana en agencias internacionales.

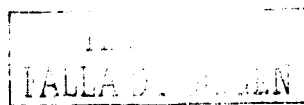
Los dos alzamientos no son hechos aislados ni pertenecen a la lógica de la espontaneidad, responden a una fatigosa y larga preparación de cuadros, con tácticas y estrategia definidas. El zapatismo es un movimiento focalizado, aparentemente reducido al espacio chiapaneco, mientras que el ecuatoriano unifica a las diversas nacionalidades del país. Toman por sorpresa a clases políticas que no aciertan a caracterizar un accionar indígena por lo que calificativos, “manipulación, presencia extranjera, ideas foráneas, catequistas trasnochados”, son *leit motiv* de medios masivos. Sectores de izquierda, alentados por el desastre socialista, no alcanzan a comprender la magnitud de tales levantamientos, y la derecha con diagnósticos simplistas y dogmáticos habla de *residuos guerrilleros y ultraizquierdistas sin perspectivas* evidencia de una incapacidad analítica y el subestimar un incipiente poder indígena.

A diferencia de anteriores alzamientos o irrupciones armadas producto de un celebre líder, una caja parlante o una vanguardia autonombraada, cual flor de un día, los movimientos indios surgen de bases populares y permanecen vinculados a sus pueblos; de ahí la clave del éxito y el que

marquen distancia ante asimilación de Estados mexicano y ecuatoriano. Los zapatistas rechazan dádivas y prebendas que el Estado otorga a través de Pronasoles o instrumentos similares. Acuden al apoyo y solidaridad de una sociedad civil que pretenden organizar. Las etnias ecuatorianas fundan su militancia en vías de constante movilización como en 1990, con características sectarias pero, mas adelante, en 1992, en 1994 y en 1996, serán aliados coyunturales de la sociedad civil, participan en elecciones presidenciales ganando 75 escaños en el parlamento, la mayoría indígenas. Los dos movimientos pretenden organizar a los no organizados, el zapatismo rechaza relacion organica con partidos politicos y, por ende, vías electorales.

Los dos movimientos rompen con anteriores rebeliones cuya base principal eran peticiones y un elevado grado de espontaneidad. Si bien la demanda de tierra es primordial, en la etapa neoliberal de privatizaciones, ahora se exigen salud integral, educación bilingüe-bicultural, paz con justicia y dignidad. Reivindican ideas de autodeterminación y pluralismo cultural. La novedad de los indios son planes y programas articulados a propuestas autonomias y de Nacionalidades indígenas y, lo mas trascendente, un proyecto de nación. Los dos movimientos logran un salto cualitativo respecto a anteriores movilizaciones indias en nivel continental.

En Ecuador, el levantamiento evidenció a los indios como el sector poblacional mejor organizado. En México, de similar forma, los zapatistas se mostraron como un contingente no sólo organizado militarmente sino también en planos civiles mediante sus bases de apoyo y la creación de municipios autonomos llamados Agudecalientes. En los dos movimientos se realiza la comunidad del consenso que rompe con el dedazo, el gran cabeza, y con lineamientos que provienen de instancias superiores, de dirigentes, de líderes iluminados. Al exigir rendición de cuantas a sus dirigentes se alude a la



genuina y tradicional consigna mandar obedeciendo y no mandar mandando. Prevalece una concepción y dimensión ética en ambas luchas.

La crisis del capitalismo hoy incide en sus condiciones materiales de existencia. En México, a la crisis de latifundios cafetaleros, ante la baja internacional de este producto, se vincula con el despojo legal mediante la Reforma al Artículo 27, en 1990, que avala la privatización de tierras ejidales y comunales. En Ecuador, dos Leyes de reforma agraria, 1964 y 1973, pretenden destrabar relaciones precapitalistas articuladas en torno de la trilogía campesina: terrateniente, teniente político, parroco. Los indios participan en democracias que son formalmente para todos pero que los excluye.

Los movimientos, ecuatoriano y zapatista, exacerbaban ánimos racistas, latentes en sociedades monoétnicas. Son comunes en nuestros días expresiones racistas, lastres de ese pasado colonial y neocolonial. En Ecuador, el uso de nombres vinculados al pasado indígena, el sombrero, la wipala y la lengua, se consideran expresiones anacrónicas y no manifestación vital del pueblo. En México, se rinde tributo a personalidades criollas vinculadas a patrones y hacendados. El actual presidente mexicano es heredero de tradiciones charras. Los diccionarios, la televisión, el radio, el cine idealizan al indio muerto pero degradan la imagen del indio vivo.

Las propuestas sobre pluralismo y diversidad cultural oponen a la homogeneidad y estandarización de patrones culturales. En respuesta al fomento del individualismo y a la ley de selva neoliberal, se defiende la tierra ancestral y se reivindica colectivismo y o comunitarismo indio. Los indios son multilingües y, con ello, confrontan una sociedad mestiza, monolingüe. En las bases de apoyo zapatistas y en los pueblos indios ecuatorianos predomina la oralidad frente a una tradición letrada. Hay una incipiente intelectualidad indígena, que propicia el uso del español, en forma oral como

escrita, y el fomento de sociedades bilingües. La recuperación de su historia mediante la lengua autoctona es una exigencia. Manifestaciones de literatura oral y escrita encuentran sustento en cuento, poesía, canto. El IZIN y las nacionalidades indias ecuatorianas al emerger de tradiciones arraigadas en sus pueblos, cuestionan a ideología y cultura occidental.

El alzamiento indio de Ecuador plantea toda una carga simbólica al utilizar la festividad en honor al sol, el Inti Raymi, junio de 1990, mientras que la rebelión zapatista aprovecha la supuesta entrada de México al primer mundo, via la firma del TLC, con ello dota de símbolos a esta fecha. La novedosa presencia o *re-zíne* de símbolos patrios como bandera patria, himno nacional, capuchas y paliacates en México así como el arcoiris y la wipala en Ecuador, son constantes en las movilizaciones.

La presencia de los poderes locales en Ecuador y de los *Agguascalientes* zapatistas expresa la contradicción de la globalidad capitalista. Es la respuesta de nuevos actores con un proyecto alternativo al hegemónico. Emergencia de un nuevo sujeto social y político capaz de incidir en toma de decisiones. Evidencia de rutas diferentes a las diseñadas por el renovado fundamentalismo económico-político de transnacionales y monopolios.

Han transcurrido varios años de los levantamientos, 1990 y 1994, y la moneda sigue en el aire. En México, la sistemática represión, via guerra de baja intensidad, no doblega a zapatistas que no solo resisten sino avanzan en sus comunidades con apoyo y solidaridad de la sociedad civil. El actual gobierno instrumenta programas tipo Pronasol, Procampo, Procede, etcétera, mediante la antiqüísima artüicia de la zanahoria o el garrote. Apuesta a la manutención de bajo perfil del conflicto y su pudrición en reyertas inter comunitarias con la militancia de campesinos e indigenas vinculados al PRI y

al del PRD. La militarización permanece y no existen visos del cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés.

En Ecuador, las comunidades indias mantienen cierta autonomía relativa con el Estado y apuestan a la vía electoral que en 1996 les rindió variados éxitos. Confían, en elecciones próximas, consolidar los poderes locales a través de municipios y aún de provincias. Un riesgo presente es caer en la lógica del poder, sus reglas y determinaciones, aceptar dadivas. Como también incentivar el Desarrollo local bajo la férula de las agencias internacionales y de ONGs, varias financiadas por el Banco Mundial. En este ámbito la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador, muestra relativa fortaleza en su papel político dirigente de pueblos y nacionalidades indias pero una débil articulación con los gobiernos locales.

Finalizo esta tesis con algunas reflexiones que no cierran sino abren este complejo debate. El zapatismo armado ha impulsado múltiples iniciativas con el afán de establecer vínculos con sectores de la izquierda mexicana, estudiantes y en general, con la llamada sociedad civil, que nos recuerda propuestas del movimiento de liberación nacional de los años sesenta. Sin embargo, tales iniciativas, cual botellas lanzadas al mar, no han prendido en una pasiva sociedad y o el zapatismo ha sido incapaz de articular iniciativas con estado de ánimo de la población. Por ejemplo, existe una solidaridad hormiga, principalmente estudiantil, que viaja una, dos ocasiones y no regresa a las zonas indígenas. El compromiso se agota en ese ámbito y no se renuevan militancias.

Por otro lado, con el voto adverso de las bancadas PRI, PAN, PRD, y el aval del Estado mexicano, en torno de los Acuerdos de San Andrés, el zapatismo ha proseguido, en la práctica cotidiana, con su proyecto autonómico o la instrumentación de estos Acuerdos en las llamadas Bases de apoyo. Sin

embargo, y pese a su presencia a través de medios escritos e internet, no han arraigado estas propuestas autonómicas entre la población no indígena, que las pudiese hacer suyas y, en etapas críticas, apoyar estas iniciativas. Actualmente los llamados Aguascalientes viven una etapa de tránsito y pretenden dar un salto cualitativo en su organización.

En el movimiento indio ecuatoriano un expediente abierto es la participación de sus cuadros en las lides electorales. Una nueva generación hoy funge como alcaldes o concejales y ocupan cargos político-administrativos. Los indios, principalmente en la sierra andina, han apostado por la instauración y el afianzamiento de los poderes locales y, de ahí, irradiar su influencia a otros espacios en donde blancos y mestizos aun concentran el poder. En las últimas elecciones, en el 2002, apostaron por el coronel Lucio Gutiérrez y Nina Pakari, la gran líder indígena, ocupó la cartera de Relaciones exteriores. Por desgracia, el coronel Gutiérrez mostró muy temprano una serie de compromisos con Washington y ha relegado los genuinos compromisos con el pueblo que lo eligió. Se abre una interrogante ¿se equivocó el movimiento indio ecuatoriano en su apuesta electoral por el coronel o será posible aprovechar el acelerado desgaste de quien se dice amigo de Mr. Bush?

Por último cabe replantear la comprensión de la actual democracia y construir esta, no solo enclaustrada en los paradigmas occidentales sino con la influencia del comunitarismo, la interculturalidad, la cosmovisión de los pueblos indios. Pareciera que el reto actual es la invención de una democracia paradigmática o, como lo han reiterado los indios, aquella en donde quepan otros mundos.



### Bibliografía

- Alejos García, José. Ch'ol / Kaxlan. Identidades étnicas y conflicto agrario en el norte de Chiapas, 1914-1940. México, UNAM, 1999.
- Almeida, José **et al.** Sismo étnico en el Ecuador. Ecuador, Quito Cedime- Edic. Abya-Yala, 1993.
  - Almeida, José. "Fundamentos del racismo ecuatoriano" en Ecuador, Debate Quito, Ecuador, CAAP, agosto de 1996. No. 38
  - Almeida, Heana **et al.** Indios. Una reflexión sobre el levantamiento indígena de 1990. Ecuador, Quito Ildis El diende. Abya-Yala, 1991
  - Almeida, J. **et. al.** Lengua y cultura en el Ecuador. Otavalo, Ecuador, Instituto otavaleño de antropología, 1979
  - Alvarez, Alejandro, Andrés Bareda y Armando Bartra. Economía política del Plan Pueblo Panamá. México. Itaca, 2002
  - Amin, Samir. El eurocentrismo. Crítica de una ideología. México, Siglo XXI Ed. 1989
  - ----- Crítica de nuestro tiempo. A los ciento cincuenta años del Manifiesto comunista. México, Siglo XXI, 2001
  - Anderson, Benedict. Las comunidades imaginadas. México, FCE, 1991
  - Ardiles, Osvaldo **et al.** Cultura popular y filosofía de la liberación. Argentina, Fernando García Cambeiro, 1975.
  - Armendariz, María Luisa (comp.) Chiapas, una radiografía. México, FCE, 1994
  - Arragada, Genaro **et. al** (equipo Seladoc) Iglesia y seguridad nacional. Salamanca, España, Ed. Signeme, 1980
  - Barre Marie-chantal. Ideologías indígenas y movimientos indios. 3a. Ed. México, Siglo XXI, 1988

- Barriga López, Franklin. Etnología ecuatoriana (III, Otavalo), Quito, Ecuador, Instituto Ecuatoriano de Crédito Educativo, 1986
- Bartra, Armando. Los herederos de Zapata. Movimientos campesinos postevolucionarios en México. México, Fra, 1985.
- Basauri, Carlos. La población indígena de México. Tomo II. 2a. ed. México, Conaculta-INI, 1990
- Batallon, Claude, Françoise Morn et al. Indianidad, etnocidio e indigenismo en América Latina. México, INI-Centre D. Etudes Mexicaines, 1992.
- Bate, Luis F. Sociedad, formación económico social y cultura. México, Ediciones de Cultura Popular, 1978
- ----- Cultura, clases y cuestión étnico-nacional. México, Juan Pablos Editor, 1984
- Bell, Daniel. Las contradicciones culturales del capitalismo. México, Alianza-CNCA, 1977
- Benedetti, M. et al. Nuestra América contra el V. Centenario, 2a. Ed. Bilbao, España, Txalaparta Editorial, 1989.
- Benjamin, Thomas. El camino a Leviatán. Chiapas y el Estado mexicano. 1891-1947. México, Conaculta, 1990
- ----- "Un estado de sitio" en Ojarasca. (México DF) Febrero de 1994, núm 29.
- Bigas Torres, Sylvia. La narrativa indigenista mexicana del siglo XX. México, Univ. de Puerto Rico-Univ. de Guadalajara 1990.
- Bobbio, Norberto. El futuro de la democracia. México, FCE, 1991.
- Bollème, Genevieve. El pueblo por escrito. México, Grijalbo-CNCA, 1990
- Bonfil Batalla, G. México profundo. México, CIESAS-SEP, 1987.



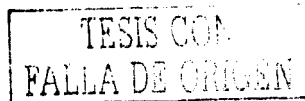
- Bonfil Batalla **et al.** La cultura popular. México, Premio editora, 1987.
- Bonfil Batalla **et al.** Culturas populares y política cultural. México, Culturas populares SEP, 1982.
- Borón, Atilio. "La sociedad civil en la hora del neoliberalismo". El mundo actual: situación y perspectivas. México, Siglo XXI-UNAM, 1996.
- ----- "La selva y la polis. Interrogantes en torno a la teoría política del zapatismo" en Chiapas 12, México, ERA-UNAM, 2001
- Bottasso, Juan (comp.) La iglesia y los indios ¿500 años de diálogo o de agresión? 2a. ed. Ecuador, Ediciones ABYA-YALA y MIALI, 1990
- Burrell y Florn. Guillem (Dirección) Cíptica de América. Quinto Centenario. Plaza & Janes. Barcelona, España, 1990
- Bustamante, Fernando. "La política de las autonomías" Ecuador. Debate. Diciembre de 1999. No. 48
- Bravo, Carlos **et. al** Chiapas: el evangelio de los pobres. México, Espasa-Calpe Mexicana, 1994
- Brunner, Jose Joaquin. Globalización cultural y modernización. Santiago de Chile, FCE, 1998.
- Castellanos Guerrero, Alicia y Juan Manuel Sandoval (Coords.) Nación, Racismo e Identidad. México, Nuestro Tiempo, 1998.
- Castells, Manuel. La era de la información, Vol.II. México, Siglo XXI, 1999.
- Cazés, Daniel (coord.) Chiapas. El alzamiento. México, La Jornada ediciones, 1994.
- Ceceña, Ana Esther, Jose Zaragoza y Equipo Chiapas. "Cronología del conflicto, enero-dic. 1994" Chiapas 1. México, ERA-UNAM, 1995.
- Cerutti Guldberg, Horacio. Filosofía de la liberación latinoamericana. México, FCE, 1983

- Colectivo Neosaurios. "La rebelión de la historia" Chiapas 9. UNAM-ERA, 2000
- Colombres, Adolfo. Sobre la cultura y el arte popular. Buenos Aires, Argentina. Ediciones del Sol, 1987.
- ----- Celebración del lenguaje. Hacia una teoría intercultural de la literatura. Bs. As. Argentina, 1997.
- Coronado, Suzan, Gabriela. "La literatura indígena: una mirada desde fuera" en Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas. México, Conaculta, 1993.
- Cowie, Lancelot. El indio en la narrativa contemporánea. México - INI- Conaculta, 1990.
- Cueva, Agustín. La teoría marxista. México, Ed. Planeta, 1988
- ----- Jorge Icaza. Bs. As., Argentina, Centro Editor de A. E. 1968.
- Chacón Hernández, David; Durand Alcántar Carlos y Jorge Fernández S. (Coords.) Efectos de las reformas al agro y los derechos de los pueblos indios en México. México, UNAM-A, 1995.
- Chomsky, Noam et. al. La sociedad global. Educación mercado y democracia. México, Joaquín Mortiz, 1997.
- Chomsky, Noam et al. Chiapas insurgente. 5 ensayos sobre la realidad mexicana. Nafarroa, Navarra, Txalaparta editorial, s./fecha.
- Dauzier, Martine. "Culturas de tradición oral y poderes de lo escrito" Versión 6. *La palabra hablada*. (Trads. Moctezuma H., Susana y Margarita Zires). México, UNAM-X, octubre de 1996.
- Davila Aldas, Francisco R. Las luchas por la hegemonía y la consolidación política de la burguesía en el Ecuador (1972-78). México, UNAM, 1984
- De Barros, Marcelo y José Luis Caravias. Teología de la tierra. Cuenca, Ecuador, Ediciones Paulinas, 1987.



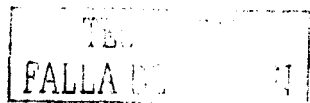
- De la Grange, Bertrand y Maite Rico. Marcos, la genial impostura. México, Aguilar, 1998.
- De la Torre Yarza, Rodrigo. Chiapas: entre la Torre de Babel y la lengua nacional. México, CIESAS Ediciones de la Casa Chata, 1994.
- De Orellana, Margarita. Villa y Zapata. La revolución mexicana. Madrid, España, Anaya, 1988.
- Del Carmen Leon, María **et al.** Del Katún al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas. México, Conaculta, 1992.
- Díaz Couder, Ernesto. "Linguistic Human Rights. Overcoming linguistic discrimination" en Alteridades. Derechos humanos lingüísticos en sociedades multiculturales. México, UAM-I, 1998, No. 10.
- Díaz-Polanco, Hector. Etnia, nación y política. Mexico, Juan Pablos Editor, 1987.
- Díaz-Polanco, Hector (Comp.) Etnia y nación en América Latina. Mexico, CIESA, 1995. (Colección, Claves de América Latina)
- Díaz Polanco, Hector. Autonomía regional. La autodeterminación de los pueblos indios. 2a Ed. aumentada. Mexico, Siglo XXI, 1996.
- Dolgov, K.M. **et al.** La estética marxista-leninista y la creación artística. Moscú, Ed. Progreso, 1980.
- Donoso Pareja, Miguel. (Prof. y selección) La violencia en Ecuador. México, Diógenes, 1973.
- Escalante B. Yuri, Rajsbaum G. Ari y Sandra Chavez C. Derechos religiosos y pueblos indígenas. Memoria. Mexico, INI, 1998.
- Escobar Guerrero, Miguel e Hilda Varela. Globalización y utopía. México, UNAM, 2001.
- Ewen, Alexander (Editor) La voz de los pueblos indígenas. Los indígenas toman la palabra en la ONU. Barcelona, España, 1995.

- Fabre, Henri. El indigenismo. México, FCE, 1998.
- Florescano, Enrique. Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas. México, Aguilar, 1997.
- Flores Félix, José Joaquín. La revuelta por la democracia. Pueblos indios, política y poder en México. México, UAM-X-El Atajo, 1998
- Frank, Erwin; Patiño, Ninfa y Rodríguez Marta (Comp.) Los políticos y los indígenas. Ecuador, Quito, Ed. Abya-Yala/Idis, 1992.
  - Fuentes Morúa, Jorge *et al.* "Un Informe antes de actuar" Misión Civil Nacional e Internacional de observación para la paz en Chiapas. México Convergencia, 1998
- Fuentes Morúa, Jorge. "La cruz parlante, costumbre comunicativa antigua" El Cotidiano. México, UAM-A, enero-febrero de 1999, No. 93.
  - ---. "La impronta indígena en los escritos de José Revueltas" **Indianidades Literarias**. Tema y Variaciones de Literatura. México, UAM-A, 1999
- Fuente, Morúa, Jorge, Alberto Arroyo Picard, Cenobio Briones (Coords.) Chiapas y la reforma del Estado. México, UAM-I, 1998
- Fuentes Morúa, Jorge, Guillermo Michel, Alberto Arroyo (Coords.) Chiapas Paz 7 años: recuento, balance y perspectivas. México, UAM Iztapalapa y Nochimilco, 2000
- ---"De la resurrección a la insurrección" Cemos Memoria. Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista, Julio de 1994, No. 68.
- ---. "Soberanía popular desde abajo y desde el conocimiento" en Sobre la Marcha. Análisis del Movimiento Zapatista 1994-2001. México, Códice y UAM-X, 2002



- Funes, Patricia y Waldo Ansaldi. "Patologías y rechazos. El racismo como factor constitutivo de la legitimidad del orden oligárquico y la cultura política latinoamericana" Cuicuilco (México DF). Sep-Dic. de 1994. No. 2
- García Canclini, Nestor. Las culturas populares en el capitalismo. La Habana, Cuba, Casa de las Américas, 1982.
- ----- Culturas híbridas (Estrategias para entrar y salir de la modernidad). México, Alianza Ed. 1993.
- ----- La globalización imaginada. México, Paidós, 2000.
- García Canclini **et al.** Políticas culturales en América Latina. México, Ed. Grijalbo, 1987
- García de León, Antonio. Resistencia y utopía. Memorial de agravios y crónica de revueltas y profecías...(2 T.). México, Ediciones ERA, 1994.
- ----- Fronteras interiores. Chiapas: una modernidad particular. México, OCEANO, 2002.
- Garduño Cervantes, Julio. El final del silencio. México, Centro cultural Mazahua Prema, 1983.
- Garrido, Luis Javier. "La crítica del neoliberalismo realmente existente" La sociedad global. México, UNAM, 1997.
- Gibellina, Rosino. La nueva frontera de la teología en América Latina. Salamanca, España, Ediciones Sigueme, 1975.
- Gilly, Adolfo. Chiapas: la razón ardiente. México, Era, 1997.
- Giner, Salvador y Riccardo Scartezzini (Eds.) Universalidad y diferencia. Madrid, España, Alianza editorial, 1996.
- Gómez U. Nelson. Elementos de geografía del Ecuador. Quito, Ecuador, Ministerio de Educación y Cultura, 1996.
- González, Luis Humberto (Compilador). Los torrentes de la sierra. Rebelión zapatista en Chiapas. México, Aldus, 1994

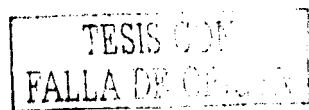
- González Casanova, Pablo. La democracia en México. 15a. Ed. México, Siglo XXI, 1992.
- ----. "Causas de la rebelión en Chiapas" en Perfil de La Jornada. (México DF) 5 de septiembre de 1995.
- González Casanova, Pablo y Roitman R. Marcos (Coords.) Democracia y Estado multinéxico en América Latina. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y La Jornada Ediciones, 1996.
- González Casanova, Pablo y Saxe-Fernandez, John. (Coords.) El mundo actual: situación y alternativas. México, Siglo XXI Instituto de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades, UNAM, 1996.
- González Casanova, Pablo y Roitman R. Marcos. La democracia en América Latina: actualidad y perspectivas. México, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM y La Jornada Ediciones, 1995.
- Grazinski, Serpe. La colonización de lo imaginario. Sociedades indígenas y occidentalización. México, FCE, 2000.
- ----. La Guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019) México, FCE, 1995.
- Gutiérrez Chong, Natividad. Mitos nacionalistas e identidades étnicas. Los intelectuales indígenas y el Estado mexicano. México, CNCA, 2001.
- Hadar, Julieta e Hilda Tisoc. "El discurso de la identidad en la narrativa andina y mesoamericana" en Boletín de Antropología Americana. México, Instituto Panamericano de Geografía y Estadística, 1996.
- Harrison, Regina. Signos, cantos y memoria en los Andes. Traduciendo la lengua y la cultura quechua. Quito, Ecuador, Abya-Yala, 1994.





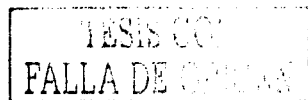
- Harvey, Neil. The Chiapas Rebellion. Durham, North Carolina, Duke University Press, 1998. (Hay edición en español)
- Heau-Lambert, Catherine, Raychenberg, E. **et al** Chiapas Vol 1. México, UNAM-FRA, 1995.
- Heilbroner, Robert. Capitalismo en el siglo XXI. México, Nueva imagen o Editorial Patria, 1997.
- Hernandez Castillo, Rosalva Aida. La otra frontera. Identidades múltiples en el Chiapas poscolonial. México, Ciesas- MA- Porrúa, 2001.
- Hernández Natalio. In tlaltōtl in otlīl la lapabra, el camino. Memoria y destino de los pueblos indígenas. México, Plaza y Valdes, 1998.
- Hernandez Navarro Luis y Ramón Vera (comps.) Aguerdos de San Andres. México, FRA, 1998.
- Hernandez Navarro, Luis **et. al**. Chiapas. La rebelión de los pobres. Donostia (Gipuzkoa), España, Tercera Prensa-Hirugarren Prentsa, 1994.
- Hinkelammert, Franz. Las armas ideológicas de la muerte. Salamanca, España, Ediciones Sigueme, 1978.
- Hidalgo, Mauro **et al** (Grupo Democracia y Desarrollo local). Ciudadanías emergentes. Experiencias democráticas de desarrollo local. Quito, Ecuador, Comumdec y Abya Yala, 1999.
- Hijaí Serrano, Alberto. Introducción al neoliberalismo. México, Taller de Arte e Ideología y editorial Itaca, 1998.
- Hijaí Serrano, Alberto **et al**. Descontruir y rearmar la nación. México, IAI Itaca, 1997.
- Holloway, John. "El zapatismo y las ciencias sociales en América Latina". Chiapas 10. UNAM-FRA, 2000.
- Hopenhayn, Martín. Ni apocalípticos ni integrados. Aventuras de la modernidad en América Latina. 2ª Ed. Santiago, Chile, FCE, 1995.

- Horcasitas, Fernando (recopilación y traducción) De Porfirio Díaz a Zapata. Memoria Náhuatl de Milpa Alta. México, UNAM, 1989.
- Ibarra, Alicia. Los indígenas y el Estado en Ecuador. 2ª. Ed. Ecuador, Abya-Yala, 1992
- -----. "Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado" Democracia y Estado multiétnico en A.L. México, La Jornada-UNAM 1996
- Ibarra, Hernán. "Intelectuales indígenas, neóndigenismo e indianismo en el Ecuador. Ecuador. Debate. Quito-Ecuador, diciembre de 1999, No. 48
- Jiménez, María Rosalía. Ina Jeltik. Vivencias tojolabales. México, INI, 1996
- Klesing-Rempel, Ursula (Comp.) y Astrid Knoop (Coord.) El propio y lo ajeno. Interculturalidad y sociedad multicultural. Mex. Plaza y Valdes 1996
- Ladron de Guevara, Morses **et al.** Política cultural del Estado mexicano. México, SEP, 1983
- Lakoff, George y Johnson, Mark. Metáforas de la vida cotidiana. Madrid, Ediciones Catedra, 1986
- Lara, Luis Fernando. (Dirección) Diccionario del Español usual en México. México, IIColegio de México, 1996
- Le Bot, Yvon. Subcomandante Marcos. El sueño zapatista. México, Plaza & Janes, 1997
- Leon, María del Carmen **et. al.** Del Katun al siglo. Tiempos de colonialismo y resistencia entre los mayas. México, Conaculta, 1992.
- Leon-Portilla, Miguel. Tiempo y realidad en el pensamiento maya. 3a. Ed. México, UNAM, 1994
- ---. Literaturas indígenas de México. 2a. Ed. México, FCE, 1992
- ---. Tiempo y realidad en el pensamiento maya. México, UNAM, 1994.



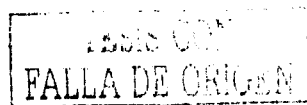
- --- El destino de la palabra. De la oralidad y los códices mesoamericanos a la escritura alfabética. México, FCE, 1997.
- ---- (Selección e introd.) Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista. 10ª ed. México, UNAM, 1984.
- Fenkersdorf, Carlos. Los hombres verdaderos. Voces y testimonios. Tojolabales. México, Siglo XXI, 1996.
- ----- Indios somos con orgullo. Poesía maya-tojolabal. México, UNAM, 1999.
- ----- Cosmovisión maya. México, CeAcatl, 1999.
- Feyva Solano, Nochitl y Gabriel Ascencio Franco. Tacandomia al filo del agua. México, FCE, 1996.
- Lamón Roñas, Miguel. "Análisis histórico del indigenismo" en México 75 años de Revolución. México, FCE, 1988.
- Linz, Juan J. La quiebra de las democracias. México, Alianza Ed. CUNCA, 1990.
- López de la Viesca, Evaristo. Cultura popular y revolución cultural. Madrid, Marsiega, 1977.
- López y Rivas, Gilberto. Nación y pueblos indios en el neoliberalismo. México, U. Iberoamericana-Plaza y Valdes, 1995.
- Lovera, Sara y Nellys Palomo (Coords.) Las Alzadas. México, Centro de Información de la Mujer- Convergencia Socialista, 1997.
- Lukacs, Georg. El asalto a la razón. La trayectoria del irracionalismo desde Schelling hasta Hitler. México, Grijalbo, 1983.
- Maldonado, Luis et. al. (Coord.) Las nacionalidades indígenas en el Ecuador. Nuestro proceso organizativo. 2a. ed. Quito, Ecuador, HINCU I CONAIE y Ediciones ABYA-YALA, 1989.

- Maldonado López, Ezequiel. "El poder y los gobiernos locales en Ecuador. Una utopía en el neoliberalismo" en Archipiélago No. 14. México, septiembre-dic. De 1997.
- ----- "Los relatos zapatistas y su vínculo con la oralidad tradicional" en Oralidad, Anuario II, UNESCO, La Habana, 2002
- Malo González, Claudio, **et. al.** Pensamiento indigenista del Ecuador. Quito-Ecuador, Biblioteca Básica del Pensamiento Ecuatoriano, 1988.
- Malo Gonzalez, Claudio (Comp.) Ecuador contemporáneo México, UNAM, 1991
- Manca Censey, María Luisa. "Choles" en Sureste, México, INI, 1995
- Manrique, Nelson. El universo mental de la conquista de América (Vinieron los sarracenos...) Lima Peru, DESCO, 1993.
- ----- "La tribu perdida de Israel. Los indios y el Milenio Americano" Margenes, Sur, Casa de Estudios del Socialismo, octubre, 1993 No.10-11
- Marcos, Subcomandante Insurgente. Relatos del viejo Antonio. (Prof. Armando Bartra). México, San Cristóbal de las Casas, Chiapas, 1998
- ----- Desde las montañas del sureste mexicano. México, Plaza & Janes, 1999
- ----- (Prologo) Memorial de Chiapas. Pedacitos de historia. México, La Jornada, ediciones, 1997
- Marion, Marie-Odile. Identidad y ritualidad entre los mayas. México, INI-SIDFESOL, 1994
- Martín, Hans-Peter y Harald Schuman. La trampa de la globalización. El ataque contra la democracia y el bienestar. México, Taurus, 2000.
- Marx, Carlos y Federico Engels. Manifiesto del partido comunista. República Popular China, Ediciones en Leng. Ext., 1965



- ----- Materiales para la historia de América Latina. 5ª. Ed. México, Siglo XXI, 1980
- ----- Escritos de juventud. (trad. de Wenceslao Roces) México, FCE, 1882.
- McQuown, Norman A. y Pitt-Rivers, Julián (Comps.) Ensayos de antropología en la zona central de Chiapas. México, Conaculta-INI 1989.
- Méndez Asensio y Cano Gimeno, Antonio. La guerra contra el tiempo México, Espasa Calpe Mexicana, 1994
- Melgar Bao, Ricardo. "Liberalismo y relaciones interétnicas en México: siglo XIX" El proyecto liberal del siglo XIX. Manabí, Ecuador, Universidad Laica Eloy Alfaro de Manabí, 1995.
- ---- "Las categorías utópicas de la resistencia étnica en América Latina" en Cuicuilco (México DF) julio septiembre de 1991, No. 27.
- ---- "Indoamérica: la identidad negada y la reinención de la modernidad y la democracia" Boletín de antropología americana. México Julio 1994, 27
- Michel, Guillermo. La guerra que vivimos. Aproximaciones a la rebelión de la dignidad. México, UAM-X, 1998.
- ---- Votan Zapata. Filósofo de la esperanza. México, Rizoma, 2001.
- Moctezuma Navarro, David (Coord.) Chiapas. Los problemas de fondo México, UNAM-CRIM, 1994.
- Molina, Esperanza. Identidad y cultura. Madrid, Marsiega, 1975.
- Montemayor, Carlos (Coord.) Situación actual y perspectivas de la literatura en lenguas indígenas. México, Conaculta, 1993.
- ----- Chiapas, la rebelión indígena de México. México, Joaquín Mortiz 1997
- --- Arte y trama en el cuento indígena. México, FCE, 1998.

- Montiel Elsie I. "Chronicle of a conflict foretold" in *Voices of Mexico*. México, CISAN-UNAM, abril-junio de 1994, No. 27
- Morales Bermúdez, Jesús. Memorial del tiempo o via de las conversaciones. México, INBA SEP, 1987.
- ----- On O Tlan. Antigua palabra. Narrativa indígena Chol, Mexico, UNAM Atz, 1984
- ----- "Un viaje a la tierra de los Choles" Simbologicas. México, Plaza y Valdez-Conacyt, 1997
- Moreno Yañez, Segundo y Figueroa, José. El levantamiento indígena del intiraymi de 1990. Ecuador, Quito, FESO Edit. Abya-Yala, 1992.
- Nagy-Zekni, Silvia (Editora) Identidades en transformacion. El discurso neoindigenista de los países andinos. Quito-Ecuador, Abya-Yala, 1997.
- Sahamad Salomon **et al**. Tecnologías indígenas y medio ambiente. México, Centro de Ecodesarrollo, 1988
- Navarrete, Carlos. San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas. Mexico, UNAM, 1982
- ----- Un reconocimiento de la sierra madre de Chiapas. México, UNAM, 1978
- Nigh, Ronald y Rodríguez, Nemésio. Territorios violados. México, Concilia INI, 1995
- Nuñez, Jorge. "La democracia en Ecuador" La democracia en America Latina. La Jornada CIEH y C y Humanidades-UNAM, 1995
- Nuñez, Orlando y Burbach, Roger. Democracia y revolución en las Américas. Mexico, Nuestro Tiempo, 1988.
- Oelmichen Bazan, Ma. Cristina. Reforma del Estado. Política social e Indigenismo en Mexico. México, UNAM, 1999.



- Ordóñez Cifuentes (Coord). VI Jornadas Lascasianas. La problemática del racismo en los umbrales del siglo XXI. México, UNAM, 1997.
- Ortiz de Villalba, Juan S. (comp.) Sacha Pacha. Mitos, poesías, sueños y refranes de los Quichua Amazónicos. Quito, Ecuador, Ediciones Abya-Yala y MII AL, 1989
- Ossio, Juan M. (Ant.) Ideología Mesianica del Mundo Andino. Lima, Perú, Edición de Ignacio Prado Pastor, 1973.
- Patiño, Ninfa. El discurso de los políticos frente "al otro". Quito, Ecuador, Abya-Yala, 1996.
- Pérez-Enriquez, Ma. Isabel. Expulsiones indígenas. Religión y migración en tres municipios de los Altos Chiapas. México, Claves Latinoamericanas, 1994
- Perrotet, Tony (Editor). Insight Guides Ecuador. Quito, Ecuador, Ediciones Libro Mundi, 1993
- Pineda, Vicente. Sublevaciones indígenas en Chiapas. Mexico, INI, 1986
- Platt, Eristan. Estado boliviano y ayllu andino. Perú, Instituto de Estudios Peruanos, 1982
- Pons Saez, Susa (Edición e introd.) La conquista del Tacandón. México, UNAM, 1997
- Poole, Deborah. Vision, raza y modernidad. Una economía visual del mundo andino de imágenes. (Trad. Mariana Martínez) Lima, Perú, Sur, Casa de Estudios del Socialismo, 2000.
- Portal Valenzuela, Belfor. Ecuador. México, Red Editorial Iberoamericana, 1991.
- Pozas, Ricardo e Isabel H. de Pozas. Los indios en las clases sociales de México 18 ed. México, S. XXI, 1995

- Radcliffe, Sarah y Sallie Westwood. Rehaciendo la Nación. Lugar, identidad y política en América Latina. Quito, Ecuador, Abya-Yala, 1999.
- Rachenberg S. Enrique y Catherine Héau-Lambert. "Historia y simbolismo en el movimiento zapatista" Chiapas 2. México, Fra. 1996.
- Ramos Maza, Roberto (Coord.) El estado de Chiapas. México, s.e., 1994
- Regino Montes, Adolfo. "Los pueblos indígenas: diversidad negada" Chiapas 7. México, UNAM-IFE-Fra, 1999.
- Rentler Brickett, Victoria. Humor ritual en la altiplanicie de Chiapas. México, ICI, 1986.
- Reina, Leticia. Las rebeliones campesinas en México (1819-1906) México, S. XXI, 1988.
- Reissner, Raul Alcides. El indio en los diccionarios. Exégesis léxica de un estereotipo. México, INI, 1983.
- Reyes E. Arturo y M.A. Zebadía C. Samuel Ruiz, Su lucha por la paz en Chiapas. México, Ediciones del Milenio, 1995.
- Rea Bastos, Augusto (Comp.) Las culturas condenadas. 3a. Ed. México, Siglo XXI, 1987.
- Rodríguez-Luis, Julio. Hermenéutica y praxis del indigenismo. México, ICI, 1980.
- Rodríguez Chicharro, Cesar. La novela indigenista mexicana. México, Universidad Veracruzana, 1988.
- Rojas, Rosa. Chiapas: la paz violenta. México, La Jornada ediciones, 1995
- ----- Chiapas ¿y las mujeres que? Tomo I y II. México, Ediciones La Correa Feminista- C. de invest. y capacitación de la mujer, 1999.
- Romero, Marco. Crisis profunda e inoperancia gubernamental" en Ecuador, Debate. Quito, Ecuador, abril de 1999, No. 46.

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN



- Ruiz Contardo, Eduardo. "Democracia, participación popular y Neoliberalismo" La teoría social latinoamericana. México, Siglo XXI, 1998.
- Ruz, Mario Humberto. "Tojolabales", Sureste México. INI-Sedesol, 1995.
- Salvador Lara, Jorge. Breve historia contemporánea del Ecuador. México, FCE, 1995.
- Sandoval Forero, Eduardo. "Movimiento indígena y medios de información en Comunicación y Globalización política". Convergencia, México, Universidad Autónoma del Estado de México, 1995.
- Sartori, Giovanni. Teoría de la democracia. 2a. reimp. (T.2) México, Edit. Patria, 1991.
- Scott, James C. Domination and the Arts of Resistance. London, Yale University, 1990.
- Sosa E. Raquel. "Evolución de las ciencias sociales en América Latina 1973-1992". Estudios latinoamericanos. México UCP y SUNAM, 1994.
- Stavenhagen, Rodolfo, et al. La cultura popular. México, Premia Editora, 1987.
- Tameto, Jacques. El racismo. Madrid, España, Paradigma, 1997.
- Taylor, William B. Homicidio y rebelión en las poblaciones coloniales mexicanas. México, FCE, 1987.
- Tejera Gaona, Hector. (Coord.) Antropología política. Enfoques contemporáneos. México, Plaza y Valdes-INAH, 1996.
- Torres Galarza, Ramon. Derechos de los pueblos indígenas. Situación jurídica y políticas de Estado. Quito, Ecuador, CONAIE-Abya-Yala, s/f.
- Trejo Delarbre, Raúl. Chiapas. La comunicación enmascarada. Los medios y el pasamontañas. México, Editorial Diana, 1995.

- Turcott, Marco Levario. Chiapas. La guerra en el papel. México, Cal y Arena, 1999.
- Valcárcel, Carlos D. Rebeliones coloniales sudamericanas. México, FCF, 1982.
- Valdez, Luz María. El perfil demográfico de los indios mexicanos. México, S. XXI, 1988.
- Varela Barraza, Hilda (Comp.) Cultura y resistencia cultural: una lectura política. México, SEP, El caballito, 1985.
- Vázquez Montalban, Manuel. Marcos: el señor de los espejos. Madrid, España, Aguilar, 1999.
- Vera, Ramon. "El infinito devenir de lo nuevo" Chiapas 4. México, Fra-UNAM, 1997.
- Villoro, Luis. Los grandes momentos del indigenismo en México. México, SEP, Ciesas, 1987.
- ----- El poder y el valor. Fundamentos de una ética política. México, El Colegio Nacional-FCF, 1997.
- Vos, Jean De. La batalla del Sumidero. México, Conaculta-INI, 1990.
- ----- No queremos ser cristianos. México, Conaculta-INI, 1990.
- Wasserstrom, Robert. Clase y sociedad en el centro de Chiapas. México, FCF, 1989.
- Yamini Martínez, Vicente. Imágenes de Chiapas. México, Libros para todos, 2003.
- Zebadua, Emilio. Breve historia de Chiapas. México, Fideicomiso Historia de las Américas, Colmex- FCF, 1999.
- S. F. El levantamiento indígena y la cuestión nacional. Quito, Ecuador, Ed. Abya-Yala CDDH, 1990.

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

## Documentos:

- Documento\_Síntesis del cuerpo de asesores e invitados del EZLN y Selección de ponencias de la Mesa de trabajo 2: "Democracia y justicia" Primera Fase: (21-25 de marzo de 1996). Ce-Acatl, A.C. (México DF) s/f. 144 pp.
- Reseña, posición de las partes y documentos de resultado. 2a. fase de la mesa 2 del Diálogo entre el EZLN y el Gobierno Federal. (19-25 de abril de 1996). Ce-Acatl, A.C. 224 pp.
- Acuerdos de San Andrés. 2a. parte de la Plenaria Resolutiva del Tema 1 sobre Derechos y Cultura Indígena. (Feb. 16 de 1996). Gran comisión del Senado de la República (México DF) 48 pp.
- La autonomía: una forma concreta de ejercicio del derecho a la libre determinación y sus alcances y Acuerdos sobre Derechos y Cultura Indígena en San andrés Sacatecén. (Enero de 1996) en Chiapas, Vol. 2. (México DF) III UNAM y ERA. 1996. pp. 119-172.
- Foro Nacional Indígena: Derechos y Cultura Indígena. (Chiapas del 3 al 9 de enero de 1996). Ce-Acatl (México DF) 1996.
- Anzaldo Meneses, Juan (Comp.) Nunca más un México sin nosotros. El camino del Congreso Indígena (1996-1998) México, Ce-Acatl. 1998.
- s/f. "Emiliano Zapata: a brief biography" in *The New Encyclopaedia Britannica Micropaedia*, England, 1993, Volume 12.
- Servicios del pueblo Mixe A.C "Derecho indígena y autonomía" en *Ce-Acatl* (México DF) Junio de 1996, No. 81, pp. 15-44.

- Aquino, Aristarco et al. "Diálogos de paz en San Andrés Sacameché'n, Chiapas. Señales para un largo camino" en Ojarasca (México DF) Diciembre-junio 1995-1996, No. 46. pp. 4-25.
- I Z I N. Documentos y comunicados (1 de enero 8 de agosto 1994) (Prof. de Antonio García de León) México, F.R.A. 1994. 332 pp.
- I Z I N. Documentos y comunicados Vol 2. (15 agosto de 1994 - 29 sep. de 1995). (Prof. de Antonio García de León) México, F.R.A. 1995. 472 pp.
- Anzaldo Meneses, Juan (Comp) ¿Nunca más un México sin nosotros!. El camino del Congreso Nacional Indígena (1996-1998). Vol. I México, CE-Acatl. 1998.
- CONAIE. Ley de Aguas. Quito, Ecuador, Conaie, 1996.
- Cisneros, Ivan. Riego campesino y modernización. Quito, Ecuador, IEDICA, 1996.
- S.F. Informe de la 1ª Vicaria de Pastoral Indígena (1986-1995). Riobamba, Ecuador, Vicaria de pastoral indígena, 1995.
- S.F. Chimborazo, Lugar natal. (Ciencias Sociales) Riobamba, Ecuador, Carlos Freire, S. Fecha.
- Ramon Valarezo, Galo. Agenda Ecuatoriana del Desarrollo de Base. Quito, Ecuador, Comundec-Cidb, 1996.
- Tenesaca, Delfino. Analisis teológico de la movilización por la vida. Riobamba, Ecuador, Equipo Misionero Itinerante, 1994.
- Revista Hojarasca. Todo el año de 1994. "Propuestas para el México medio".
- Revista Proceso, todo el año de 1994. Por ejemplo, "Terminó el mito de la paz social. El estallido en Chiapas", 10 de enero de 1994.
- S firma "La guerra oculta. Los tropiezos del Ejército" en Proceso No. 898, 17 de enero de 1994.

TESIS CON  
 FALLA DE ORIGEN

- S. Firma. "La guerra y la iglesia. Cruje el aparato político" en Proceso No. 899. 24 de enero de 1994.
- S. Firma. "Chiapas, el pantano" en Proceso No. 901. 7 de febrero de 1994.
- S. Firma. "Salinas sabía. Marcos, de cerca" en Proceso No. 903. 21 de febrero de 1994.