

UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
POSGRADO EN ESTUDIOS LATINOAMERICANOS

**CARTOGRAFÍAS DE LA RESISTENCIA:
PRÁCTICAS DE RESISTENCIA Y GEOGRAFÍAS REINVENTADAS EN LA
EXPERIENCIA DE LOS NÁAYERITE EN MÉXICO Y LOS OTAVALO EN
ECUADOR**

TESIS QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE MAESTRA
PRESENTA:

MA. IRACEMA GAVILÁN GALICIA

TUTORA:
DRA. SILVIA SORIANO HERNÁNDEZ

Ciudad Universitaria, D.F.

Junio del 2012

AGRADECIMIENTOS:

Este trabajo no sería posible sin las narrativas de la memoria dolorosa y la práctica organizativa y libertaria que hacen de la cotidianidad indígena, un lugar para el aprendizaje común. Agradezco a los náayerite y los otavalo me dieran permiso para andar en sus itinerarios cíclicos hacia las Madres, Padres y Abuelos de la Tierra; me mostraron que este parentesco es una condición vigente en nuestra experiencia espacial y humana.

A la familia Molina Altamirano: Carmen y Juan, Marina, Fabiola, Evangelina, y Catalina quienes me cobijaron en todos mis viajes a la Sierra del Nayar en México; a la familia Zeferino por su fraternalidad, las estrellas fugaces, Venus, las sandías criollas y la inquietud por emprender proyectos juntos. A la familia Lema: Miquet y Huacu que me recibieron entre los suyos en Otavalo, Ecuador; a la artista Arja Aulykky por la confianza de dejarme habitar su casa durante mi trabajo de campo al mismo tiempo que descubrí a través de sus pinturas, gente, comunas y paisajes andinos de ensueño.

Con admiración a Luis Macas, Nina Pacari, Carmen Yamberla, Vidal Sánchez por su conocimiento e historia de lucha que me contextualizaron en el pasado y presente de la movilización indígena en Ecuador y me incentivaron a reflexiones posteriores.

Al Dr. Pablo Dávalos por su amistad y enorme disposición por compartir su agudeza intelectual en las diversas iniciativas académicas que le presenté.

A la Dra. Catherine Walsh Directora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, quien fuera mi co-tutora en Ecuador, por sus atinados contactos que me mostraron los caminos para transitar a una exquisita experiencia de trabajo de campo entre las comunidades de Otavalo; le debo además la entrañable relación académica con el Antropólogo Samyr Salgado, ¡gracias por todos los tips y tazas de café!

A mi tutora la Dra. Silvia Soriano por su aguda lectura e innegable respaldo que definieron en mucho los rumbos de mi investigación. Sobre todo agradezco el espacio-tiempo de dos años de trabajo en el seminario de investigación "La Invención de Fronteras", cuya dinámica crítica tejió importantes reflexiones para la culminación de mi tesis. ¡Lucila, Poncho, Dora, Enrique, Daniela, Isabel, Miriam, Paty!

Al jurado de mi tesis: la Dra. Verónica Ibarra por su meticulosa lectura y sugerencias que han sido aliciente para mantener mi asombro por Otras Geografías. Al Dr. Severo de Salles por la libertad con la cual construimos los seminarios y el diálogo intenso. A la Dra. Maya Aguiluz y al Dr. Alberto Betancourt por el interés en las geografías que son narradas en esta investigación.

Nuevamente agradezco a Juan Carlos del Olmo su apoyo en la digitalización de la cartografía participativa, ¡sin tu pulso mi tesis no tendría la misma presentación!

A mis compañer@s de viaje que seaventuraron conmigo en la travesía de participar en los diversos foros de discusión: Gio, Alain, Noé, Gaby, Ina y a los colectivos de la facultad que no alcanzo a nombrar. A mis impetuosos amig@s Manco, César, Rita, Itza, Edith Na Savi, por su amor y amistad incondicional en los momentos necesarios.

DEDICATORIA

A TODA MI FAMILIA:

Mami: Richi eres el mejor ejemplo de vida.
Agradezco me enseñaras la sencillez, la fortaleza, la lucha, la solidaridad y el amor
para conmigo y los demás.
Me debo enteramente a ti.

A mis hermanos Rodrigo y Manu, mis cuñadas Olga y Ely, tía Marina:
por su amor y enorme apoyo durante mis viajes a la montaña y ausencias en casa.

A mis tías, tíos y primos, luchadores incansables,
a la distancia
en los Altos de Morelos o al otro lado de la frontera,
nos pertenecemos.

Con infinito amor para Irazú, Ian y José:
los espacios que simulan estar inertes o vacíos
siempre esperan por nosotros con vivos relatos de vida.

A la memoria de mi abuela:
Beatríz Cázares López +

ÍNDICE

| | |
|--|------------|
| Lista de Figuras y Mapas..... | 5 |
| Relación de Entrevistas..... | 6 |
| INTRODUCCIÓN..... | 8 |
| CAPITULO 1. GEOGRAFÍAS DE LA RESISTENCIA. TEORÍA GEOGRÁFICA Y EXPERIENCIA INDÍGENA DE RESISTENCIA..... | 15 |
| 1.1 La geografía de los movimientos sociales..... | 17 |
| 1.2 Aportaciones teóricas y epistemológicas desde otras geografías..... | 22 |
| 1.3 Resistencia cultural desde la experiencia latinoamericana, algunas aproximaciones conceptuales..... | 28 |
| CAPITULO 2. LA RESISTENCIA, UN PROCESO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA..... | 46 |
| 2.1 Geografía política de México: antecedentes de los movimientos indígenas..... | 47 |
| 2.1.1 Geografía histórica de los náayerite..... | 53 |
| 2.2 Geografía política del Ecuador: la emergencia indígena..... | 61 |
| 2.1.2 Geografía histórica de los kichwa-otavalo..... | 69 |
| 2.3 Espacialidades en movimiento: poder territorial y territorios de la resistencia..... | 71 |
| 2.3.1. Municipio del Nayar: antiguo enclave militar y cultural..... | 73 |
| 2.3.2 Cantón de Otavalo: prosperidad económica y segregación socio-espacial..... | 78 |
| CAPITULO 3. PRÁCTICAS ESPACIALES Y EXPERIENCIAS COMUNITARIAS DE RESISTENCIA CULTURAL..... | 88 |
| 3.1 Territorialidad y resistencia cultural entre los Náayerite..... | 90 |
| 3.2 Territorialidad y resistencia cultural entre los Otavalo..... | 104 |
| 3.3 Experiencias socio-organizativas y cartografías comunitarias de la resistencia | |
| 3.3.1 Los Nayaes..... | 112 |
| 3.3.2 Los Otavalo..... | 118 |
| CONCLUSIONES..... | 153 |
| BIBLIOGRAFÍA..... | 158 |

LISTA DE FIGURAS

| | |
|--|-----|
| Figura 1. Diagrama del proceso constitutivo de la cultura | 35 |
| Figura 2. El poder, prácticas de dominación y resistencia | 36 |
| Figura 3. Poder y resistencia en el contexto latinoamericano | 39 |
| Figura 4. Producción del espacio | 42 |
| Figura 5. Espacialidad de prácticas culturales y relaciones de poder | 45 |
| Figura 6. Calendario solar de la localidad Chuitse´te-Jesús María | 97 |
| Figura 7. Concepción del Universo kichwa | 105 |
| Figura 8. Altar de Coricancha | 106 |
| Figura 9. Calendario solar agrícola de Peguche, Otavalo | 107 |

LISTA DE MAPAS

| | |
|--|-----|
| Mapa 1. Obispado de Compostela | 55 |
| Mapa 2. Hispaniae Novae | 56 |
| Mapa 3. Nova Hispanie et Nova Galicia | 57 |
| Mapa 4. Misiones en el Gran Nayar hasta 1769 | 60 |
| Mapa 5. Mapa del Ecuador | 66 |
| Mapa 6. Distribución de hablantes de lengua cora | 75 |
| Mapa 7. Región Huicot con grado de marginación | 76 |
| Mapa 8. Grado de marginación en Nayarit por municipio | 77 |
| Mapa 9. Territorialidad de los Otavalo | 87 |
| Mapa 10. La geografía sagrada de Chuitse´te | 95 |
| Mapa 11. Territorialidad en Yohque durante "las visitas" | 102 |
| Mapa 12. Llakta Ilumán Bajo | 127 |
| Mapa 13. Llakta Agato | 134 |
| Mapa 14. Llakta Quinchuqui | 137 |
| Mapa 15. Llakta Peguche | 148 |
| Mapa 16. Barrio Obraje | 150 |

LISTA DE ENTREVISTAS

Nayarit, México

Altamirano Evangelina, tenanche, 24 años, Mesa del Nayar

Altamirano Fabiola, tenanche, 27 años, Mesa del Nayar

Altamirano Rosendo, Mayordomo de los santitos, 65 años, Chuitse´te

Blas María, miembro de la Cooperativa de Autotransportes, Chuitse´te

Blas Valentín Miguel, Comisario Bienes Comunales, Chuitse´te

García Herminio, Delegado Municipal en Mesa del Nayar

López Bernabé, Secretario de Bienes Comunales, Mesa del Nayar

Molina Marina, Enfermera en Hospital Mixto Jesús María

Ramírez López Teresa, Directora de la Radio cultural "La Voz de los Cuatro Pueblos"

Serrano Molina Víctor, ex Presidente Municipal

Silvierio Blas Anselmo, Mayordomo de la campana y miembro de Cooperativa de Autotransportes, 42 años, Chuitse´te

Valdés Rosa María, Directora de estancia infantil en Mesa del Nayar.

Valentín Vargas Martín, ex Comisariado de Bienes Comunales Chuitse´te, 48 años en Chuitse´te

Zeferino López Ismael, Secretario de Cooperativa Etnoturística "Atzikan", 40 años, Chuitse´te

Fray Pascual Rosales, Fundador y Director de Misión Intercultural Mesa del Nayar.

Otavaló, Ecuador

Atahualpa Adolfo, Presidente de Barrio Atahualpa y de Agrícola Quinchuqui, 51 años

Amaguaña Efraín, Director Provincial del Ministerio de Cultura en Ibarra, 27 años

Cabascango Huaján Luis Presidente de barrio Centro, Peguche; 38 años

Carrascal Cuacango José, Presidente de Asociación de Yachak de Ilumán, 42 años

Castañeda María, Consejo de Planificación y desarrollo, 33 años

Conejo Conejo Luis, Presidente Barrio Santa Lucía, Peguche; 56 años

Conejo Mario, Alcalde de Ciudad de Otavalo, 49 años

Cogitambo Jaramillo Ángel, Dirigente Tierra y Territorios, FENOCIN, 48 años

Dávalos Aguilar Pablo, Economista y Asesor de la CONAIE, 46 años

Huajan Luis, Dirigente moral y político en Peguche; 65 años

Kowii Ariruma, Dirección Nacional Bilingüe, 47 años

Lema Alfonso, Presidente barrio Peguche Tío, Peguche; 62 años

Lema Fabián, Prioste de Inty Raimi Peguche 2009, 50 años

Lema José Antonio, Presidente de U.N.A.I.M.C.O., 50 años

Lincango Pilatuña, Dirigente en la Universidad Amauta Wasy

Macas Luis Alberto, Fundador y dirigente de la CONAIE, 58 años

Maldonado César, Secretario de Junta de Aguas Sumak Yaku, 36 años

Moreta Pedro, Fundador y Presidente de Comunidad Facha 55 años

Muenala Tarqui, Vicepresidente comuna Quinchuqui, 52 años

Ocampo Antonio, Presidente de Consejo de Desarrollo de Peguche, 40 años

Pacari Nina, Jueza de la Corte Constitucional del Ecuador

Pichamba José Luis, Músico, integrante de agrupación Ñanda Mañachi, 51 años

Pinza Alberto, Presidente barrio Imbaquí, Peguche; 38 años

Ruíz Rafael, Presidente barrio Obraje, Peguche; 56 años

Salazar Cecilia, Educadora comunitaria bilingüe, 25 años

Sánchez Vidal, Sanador y Fundador de Federación Indígena y Campesina de Imbabura, 66 años

Santillán Oscar, Presidente de Cabildo Comuna Agato, 38 años

Terán Pacha, líder comunitaria en Peguche, 26 años

Yamberla Carmen, Primera Mujer Dirigente de Federación Indígena y Campesina de Imbabura

INTRODUCCIÓN

Los pueblos indígenas de América Latina son herederos de prácticas, conocimientos, tecnologías, concepciones y relaciones con el mundo que fundamentan su existencia, es posible que este bagaje social y cultural sea común a lo largo de las comunidades originarias del Abya Yala, como también muchos de estos pueblos están insertos en relaciones que los dinamizan, renuevan y reivindican constantemente.

En los tiempos actuales son numerosos los casos y experiencias de comunidades y pueblos que se han convertido en sujetos clave en procesos que inciden en sus destinos, utilizan instrumentos para impulsar su desarrollo económico y cultural, realizan acciones políticas bajo nuevos mecanismos de participación y socio-organización, despliegan acciones de resistencia en diversas esferas ya sea cultural, económica o política que se manifiestan en los planos globales, regionales, nacionales y locales.

Podríamos considerar que hay tópicos diversos en la resistencia cultural si la miramos como capacidad para preservar y renovar la cultura a través del tiempo y el espacio, entre éstos el uso y preservación de la lengua materna, la identidad, la indumentaria, el derecho consuetudinario, la cosmogonía, la producción material y ritual del espacio, el ordenamiento y administración del territorio comunal, la relación espiritual y de parentesco con la Tierra que mantienen un diálogo permanente con ella.

Para que se puedan comprender estos aspectos de la vida como formas de resistencia es condición necesaria analizarlas en la dualidad foucaultina de poder y resistencia identificando el posible impacto sobre la significación y reinención del espacio, de los lugares, las regiones, los territorios y los paisajes donde tales acciones se llevan a cabo; este análisis está ausente de la tradición de los estudios políticos, de la sociología, de las perspectivas teórico-analíticas de los movimientos sociales e incluso de los estudios culturales latinoamericanos.

A partir de la década de los noventa del siglo pasado, los movimientos sociales en América Latina, específicamente aquellos desplegados por pueblos indígenas, adquirieron otro significado por su relevancia en el escenario mundial; desde entonces se han realizado esfuerzos intelectuales importantes para crear definiciones y conceptualizaciones sobre los movimientos de los pueblos indígenas; se considera a éstos actores políticos y al movimiento indígena se le ha conceptualizado como sujeto político cuyas acciones, estrategias y organizaciones reivindican la autodeterminación e identidades, desafían al proceso de globalización, hacen frente a las políticas excluyentes de los Estados modernos, derriban antiguos cacicazgos, preservan la cultura, confrontan la lógica neoliberal, cuestionan los modelos vigentes de desarrollo, etcétera.

En la actualidad es preciso analizar el poder político territorial y la resistencia cultural en sus variantes escalares -local hasta supranacional- así como los motivos, planteamientos, demandas, intenciones y desafíos que plantean los pueblos indígenas y que oscilan desde el parentesco ritual con la Tierra hasta las

reivindicaciones de género, las pedagogías socio-organizativas, los derechos económicos, sociales, políticos y culturales y derechos de la Naturaleza. El elemento clave es considerar que el espacio no es un escenario de la acción, sino la materialización misma de las prácticas concretas y de resistencia cultural que una comunidad, personas o pueblos realizan para desafiar, trastocar y modificar las relaciones existentes de desigualdad, poder y de injusticia socio-espacial que benefician la acumulación del capital y que son fomentadas por los estados neoliberales.

Estos aspectos *política, poder, cultura, espacio y tiempo* son necesarios para comprender las razones en que las acciones de resistencia oscilan desde las prácticas culturales y trascienden hacia el plano político. Por ello nos hemos planteado algunas interrogantes para desprendernos de las perspectivas sociológicas y humanísticas que consideran a la resistencia cultural como una forma pasiva de la acción social ¿cómo conceptualizar a la resistencia cultural sin estancarnos en la sobrevivencia cultural? ¿en qué contextos locales se desarrollan? ¿qué situaciones, proyectos, políticas, formas, relaciones o modelos contestan e impactan? ¿qué prácticas socio-culturales pueden definirse como estrategias de resistencia cultural? ¿en qué formas los procesos socio-espaciales como el espacio-espacialidad, el territorio-territorialidad, región-regionalidad y comunidad-comunalidad se imbrican con la resistencia cultural? ¿cuál es el aporte de la geografía cultural para el análisis de la resistencia cultural y los movimientos culturales?

Estas preguntas nos conducen hacia la discusión sobre el carácter no lineal ni estático de la resistencia cultural entre los pueblos indígenas y comunidades rurales de América Latina que si bien comparten fisonomías espaciales e históricas éstas son rebasadas por la composición pluricultural, por este palimpsesto de tiempos y espacios que diversifican la realidad y por lo tanto las expresiones materiales y subjetivas de la cotidianidad y la existencia donde se finca la resistencia.

Lo anterior es un eje metodológico que se desarrolla en la presente investigación que no pretende hacer una comparación puramente lineal sobre dos realidades que parecieran ser comunes en los pueblos indígenas de México y Ecuador sino que tiende a construir una perspectiva comparativa espacial en torno a las dimensiones históricas, culturales, económicas, políticas y sociales que determinan los matices y rumbos de la resistencia cultural.

El proceso de colonización de América Latina tanto como los proyectos, acciones, concepciones, prácticas, saberes y discursos que en las décadas recientes se han desplegado para su descolonización nacen en las historias de vida individual y comunitaria y se fortalecen con el aprendizaje sobre las prácticas socio-organizativas y las experiencias de lucha atravesando todos los ámbitos de la vida de las personas y las comunidades: espiritual, económico y espacial por señalar algunos.

Estas temáticas constituyen la presente investigación la cual se realizó en el pueblo náayeri (singular, endo-etnónimo de cora) habitantes originarios de la Sierra Madre Occidental en México y los kichwas-otavalos moradores ancestrales en la sierra septentrional del Ecuador.

Los náayerite (plural) se distribuyen en distintas localidades en los estados de Durango, Jalisco y mayoritariamente Nayarit, comparten territorio con mestizos, huicholes, tepehuanes y mexicaneros en una extensión aproximada de 220 000 has el cual tiene gradientes altitudinales que van de los 700 a los 2000 msnm; después de los wixaritari (huicholes) son el grupo más numeroso entre los pueblos identificados con la lengua yuto-nahua, lingüísticamente hay 5 variantes del cora: mariteco, sanfrancisqueño, meseño, corapeño, tereseño.¹

Según el Censo General de población y Vivienda de 2000 hay alrededor de 24 390 personas *hablantes de cora* que se concentran mayoritariamente en los municipios nayaritas Del Nayar 11 477 (HLI), Rosamorada 1095 (HLI) y Ruíz 1048 (HLI)². Los asentamientos coras se conforman por rancherías dispersas en un sistema de parentesco que depende de un centro comunitario cuyas funciones son rituales.

Una de las cuestiones que distingue a los pueblos originarios es la capacidad de organización comunitaria a través de instituciones y roles que amalgaman el orden colonial y prácticas actualizadas de socio-organización. Entre los náayerite hay una estratificación de roles que agrupa a gobernadores tradicionales o Tatuanes (político-cultural), mayordomos (festivo) y autoridades agrarias (bienes comunales).

Sin embargo la cuestión singular y de mayor impacto cultural entre los pueblos de la región es la constante renovación del espacio-tiempo y el cuerpo social a través de la ritualidad y la fiesta aún más porque el espacio y el tiempo de las comunidades se organiza, se gestiona y se apropia por los roles y obligaciones que demanda el cumplimiento de un calendario solar anual; este estatuto está vigente y se reactualiza a pesar de los impactos inherentes a políticas de desarrollo estatales, sistemas de educación monolingüe, apertura a los medios masivos de comunicación y megaproyectos (represas, carreteras).

Los especialistas que han estudiado la región, antropólogos e historiadores afirman que los náayerite formaron un enclave cultural y guerrero por doscientos años a partir de la llegada de los españoles y que fueron sitiados hasta 1722 con el apoyo de los indígenas wixaritari, en nuestros días vale la pena analizar si este enclave se mantiene bajo otros matices y en otras claves que no son previsibles para las disciplinas sociales que estudian fenómenos, procesos, prácticas y estrategias de resistencia.

En los andes ecuatorianos se nos presenta un proceso que parece ser más avanzado por cuanto este pueblo ha logrado un empoderamiento económico y una élite intelectual que han sido referentes importantes en su desenvolvimiento político y reivindicación cultural. Los kichwa-otavalo originalmente tejedores y artesanos textiles se distribuyen en los cantones de Otavalo, Cotacachi, Ibarra y Antonio Ante donde comparten territorio con otros pueblos como los Natabuela,

¹ Jáuregui, J. 2004. Coras. Colección Pueblos Indígenas del México Contemporáneo CDI/PNUD, México. Versión electrónica. Disponible en <http://www.cdi.gob.mx> págs. 5-6, 10.

² HLI, Hablantes de Lengua Indígena según el XII Censo General de Población y Vivienda, 2000, INEGI.

Karanqui, Kayambi que integran a la nacionalidad Kichwa.³ La región es un sitio de poder desde la época pre-incásica porque ahí se depositaron los restos de los sacerdotes y principales, además el paisaje con sus cerros, manantiales, pucarás, santuarios naturales y recintos revelan la territorialidad sagrada de este pueblo.

La organización política heredada de la tradición colonial se ha adaptado para formar Preconsejos de Cabildos, Cabildos y Consejo de Cabildos pero también en años recientes las necesidades políticas y de defensa de los territorios ha obligado a las comunidades a construir otras formas de representación y de gestión como son las Juntas de Agua o los Consejos de Desarrollo Comunitario, los antecedentes de estas instituciones se encuentran en las experiencias de las cooperativas agrícolas y artesanales formadas en la década de los setenta; hoy día existe una amplia diversidad de asociaciones comunitarias de índole cultural, artesanal y política que funcionan como organizaciones de base entre las comunas.

El pueblo otavalo es culturalmente un pueblo nómada: viajeros y comerciantes que se han beneficiados con la producción artesanal textil que les ha permitido insertarse en el mercado internacional siendo parte de amplios circuitos financieros mediante los flujos de divisas y de comercio textil. Apoyados en las redes de parentesco han construido comunidades en diversas ciudades del mundo desde México hasta Australia, este contacto y estancias prolongadas en el exterior, han incentivado auto-reflexiones y revalorizaciones de la identidad otavaleña, de ahí que fuera de los espacios domésticos se pudieran afianzar los referentes identitarios como el idioma, la indumentaria, los lazos de parentesco y la fiesta. Por consiguiente, la migración y el comercio textil han sido fuentes para el sostenimiento económico y formación intelectual de una generación de luchadores sociales y actores políticos clave.

La región de la sierra norte ha sido un bastión importante para la consolidación del movimiento indígena ecuatoriano; a través de las organizaciones regionales formadas en los años setenta como la Ecuador Runacunapak Rikcharimui-Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI, 1972) y la Ecuador Kichwa Llaktakunapak Jatun Tantanakuy-Federación de los pueblos Kichwas de la Sierra Norte del Ecuador (CHIJALLTA-FICI, 1974) impulsaron en 1986 la creación de la Confederación Nacional de Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE).

Los otavalos y otros pueblos kichwa de la región participaron en los bloqueos a la carretera panamericana y las movilizaciones de la sierra hacia Quito que detuvieron la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte en 2006 así como en las numerosas movilizaciones en el año 2009 contra la Ley de Aguas propuesta por el actual presidente Rafael Correa y que se desarrollara al máximo por las organizaciones CONAIE, FENOCIN, FEINE y ECUARUNARI originando el Movimiento Plurinacional en Defensa del Agua y la Vida que tuvo su mayor

³ Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. *Nacionalidades y Pueblos: Otavalo*. Disponible en www.codenpe.gov.ec

expresión en las movilizaciones provinciales y cantonales y paro nacional de mayo de 2010.⁴

Existen sin embargo diversas experiencias de lucha previas a estas grandes movilizaciones que forman parte de las acciones del movimiento indígena nacional. Ciertas formas socio-organizativas y de lucha tienen sentido en lo local particularmente a la escala de las comunidades donde se tensionan diversas fuerzas y poderes que concretan liderazgos, de modo que la territorialidad comunitaria y los agentes que procuran su salvaguarda son claves para el desenvolvimiento del movimiento indígena en la sierra.

Estos procesos que atesoran conocimiento, aprendizaje y que conjugan acciones culturales y económicas e impactan políticamente el devenir de los pueblos indígenas incentivan nuestro interés para analizar los contextos particulares donde el poder y la resistencia tienen distintas dimensiones que van desde lo subjetivo hasta lo espacial como ya lo señalamos anteriormente. El enfoque que empleamos en este trabajo se enriquece por las contribuciones de la geografía cultural, la geografía social y la geografía política con lo cual dirigimos el análisis hacia el significado, la funcionalidad, las formas de representación y de apropiación del espacio de los agentes y fuerzas que se despliegan pero también por las acciones fundamentadas en los valores, cosmogonías, rituales y prácticas socio-culturales de las comunidades indígenas.

La comunalidad es una forma de vida que desafía, confronta, crítica y replantea las fisonomías, relaciones e instituciones de poder; la comunidad pone en movimiento acciones, relaciones, estrategias, proyectos, identidades, afectividades, voluntades y corporeidades individuales y comunitarias que afectan el funcionamiento espacial estructurado por esferas económicas, políticas, culturales, afectivas, simbólicas y espirituales de la vida humana.

De modo que en la presente investigación concebimos a la resistencia cultural como un *proceso histórico y geográfico, individual y comunitario con amplia resonancia espacial*, es decir que la resistencia cultural tiene efecto en los lugares, paisajes, regiones, comunidades y cartografías pre-establecidas por el ordenamiento del estado-Nación.

Para ello planteamos la siguiente hipótesis: la cotidianidad y existencia de los náayerite y los otavalos es determinada por diversas prácticas y relaciones sociales y espaciales de acuerdo a valores, instituciones, normas, códigos, símbolos, cosmogonías, ritualidades, fiestas, roles y obligaciones que están en permanente negociación; es decir se tensionan, autocrítican y transforman al mismo tiempo que permanecen.

En este trabajo analizamos las prácticas materiales y culturales de los pueblos náayeri y otavalo que producen territorialidades; nos interesamos por el ordenamiento y concepción del tiempo-espacio, la ritualidad agrícola, la organización política, la cooperación comunitaria al mismo tiempo identificamos las experiencias personales de lucha y los procesos socio-organizativos comunitarios;

⁴ "Todo sobre movilización Plurinacional en Defensa del Agua y la Vida". Disponible en <http://ecuarunari.org/portal/Movilización%20Plurinacional%20mayo%202010>

ámbitos estratégicos para la reivindicación cultural y política que se precisan como formas de contra-poder y materialización tácita de la resistencia cultural.

El presente trabajo consta de tres capítulos:

Capítulo 1. En este capítulo analizamos las diversas escuelas de la geografía social, humana y política y sus aportaciones en torno al estudio de los movimientos sociales y de resistencia para construir una perspectiva teórica-conceptual sobre la resistencia cultural acorde a la realidad de los náayerite y otavalos.

Capítulo 2. Posteriormente indagamos los contextos histórico, social, económico, político y cultural de los náayerite y los otavalos para situar la resistencia y comprender sus contenidos, fisonomías y rumbos en el contexto local, regional e incluso nacional.

Capítulo 3. Y por último, identificamos y documentamos las experiencias de resistencia cultural comunitaria, concepciones, prácticas, iniciativas socio-organizativas, fuerzas y actores clave que configuran representaciones cartográficas de la resistencia cultural.

Metodológicamente es de gran importancia comprender la cotidianidad de las personas, la acumulación de conocimiento y la experiencia comunitaria para explicar los giros y direcciones de la lucha que aún conservan un matiz espacial profundo ya sea por la defensa del territorio, la gestión comunitaria de los recursos naturales, la preservación de ecosistemas, la salvaguarda del patrimonio, la apropiación ritual y material, la grafía espiritual, la relación con la Pachamama y los Derechos de la Naturaleza. Subrayamos el papel que tiene la reproducción socio-cultural en el proceso de resistencia que según su madurez podría desenvolverse en formas políticas más estructuradas y duraderas al mismo tiempo que configura redes, sitios y cartografías de contra-poder, es decir una territorialidad y cartografía de la resistencia cultural.

Para la identificación de estas cartografías de la resistencia fue necesaria la recopilación de las voces y experiencias de líderes, mujeres, actores clave, presidentes de cooperativas, jóvenes y abuelos que participaron del liderazgo comunitario. Las entrevistas y testimonios que recopilamos son eje fundamental de la cartografía participativa en la cual logramos identificar lugares y sitios de la resistencia, flujos y desplazamientos, significados, fronteras naturales y políticas, zonas de peligro e incluso áreas bajo disputa.

Esta forma de hacer cartografía con voz, participación, subjetividad y experiencias de las personas, nos lleva a revalorar la dimensión social y cultural y por lo tanto política de la representación espacial y a la vez nos permite encontrar contenidos históricos, políticos, económicos y culturales que de alguna manera permanecen ocultos. Los quehaceres para desarrollar esta cartografía se llevaron a cabo en calles, banquetas, talleres textiles, cocinas, habitaciones, recintos comunitarios; la experiencia fue resultado de diversos viajes a la sierra nayarita durante los años 2008 y 2009 en México y a una estancia de investigación y trabajo de campo realizado durante los meses de julio, agosto y septiembre de 2009 en Ecuador bajo la dirección de la Dra. Catherine Walsh, Directora del Doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos de la Universidad Andina Simón Bolívar.

Así mismo incorporamos los comentarios que se nos hicieron durante la presentación de diversos trabajos en foros, entre ellos el "X Seminario Internacional sobre Territorio y Cultura" realizado en la Universidad de Caldas, Colombia (noviembre 2-3,2010); el "V Encuentro de Estudiantes de Arte y Patrimonio Cultural" que tuvo lugar en el Museo Universitario de Arte Moderno-UNAM (noviembre 8-10, 2010); el "Foro Gobiernos Progresistas y Luchas Emancipatorias en Tiempos del Neoliberalismo en América Latina" llevado a cabo en las instalaciones del Programa Universitario México Nación Multicultural-UNAM (noviembre 11-12, 2010); y el coloquio "La Invención de Fronteras: Propuestas desde la Diversidad" (noviembre 10, 2011), producto del seminario permanente de investigación "La Invención de Fronteras: Derechos Colectivos desde una Perspectiva Latinoamericana" adscrito al Centro de Investigaciones sobre América Latina y el Caribe que fuera coordinado por mi tutora, la Dra. Silvia Soriano Hernández (enero 2010-diciembre 2011).

Finalmente, señalamos la importancia de revalorar e incorporar la subjetividad, la cotidianidad, la experiencia y la materialidad del cuerpo en lo individual y en lo comunitario; cuyas materialidades y espacialidades desafían al saber académico, con ello queda descartada la opinión que concibe a la realidad de los pueblos indígenas como mera continuidad lineal; los quehaceres que supone la reproducción socio-cultural tampoco son estáticos sino que son, a todas luces, actos políticos de reafirmación, de aprendizaje, de confrontación, de negociación, de trascendencia y de construcción de nuevos referentes culturales, económicos, políticos y espaciales donde nacen los verdaderos discursos y prácticas libertarias.

CAPITULO 1.

GEOGRAFÍAS DE LA RESISTENCIA. TEORÍA GEOGRÁFICA Y EXPERIENCIA INDÍGENA DE RESISTENCIA.

INTRODUCCIÓN

A partir de la década de los noventa del siglo pasado, los movimientos indígenas adquirieron otro significado tanto en su contexto local como internacional. Los pueblos indígenas han sido protagonistas de un largo proceso de resignificación, es decir, sus prácticas materiales y culturales han sido parte fundamental de luchas políticas por la tierra, el territorio, los derechos humanos y recientemente, reclaman los derechos de la naturaleza y la relación con ella ante la creciente mercantilización que impera en el mundo contemporáneo.

Desde el punto más austral de nuestro continente hasta la Patagonia, la emergencia indígena ha tomado distintos rumbos dependiendo de los contextos locales y su complejidad social, histórica, política y geográfica. Esto que ha sido llamado la "cuestión indígena", dio visibilidad a actores indígenas y organizaciones étnicas que desafiaron la configuración molingüe y monocultural de los estados-nación mediante planteamientos de orden económico, material y cultural y con proyectos autónomos de educación popular por y para la diversidad lingüística y cultural, así como por procesos políticos y organizativos que tienden a la refundación del orden jurídico-administrativo del Estado territorial. Este proceso por demás complejo, no lineal y contradictorio es lo que se conoce como la emergencia indígena en América Latina, donde los casos del levantamiento indígena en Ecuador de mayo y junio de 1990 y el levantamiento zapatista en enero de 1994 en México son los puntos más alcidos.⁵

Durante esta década destacan las reformas constitucionales y las discusiones realizadas en los parlamentos, entre éstos, la firma de los acuerdos de paz en Guatemala del 31 de marzo de 1996 que contiene un apartado importante sobre los derechos civiles, sociales, económicos, culturales y de identidad de los pueblos indígenas; en Colombia se incorporan los derechos territoriales a la reforma constitucional de 1991; en Bolivia el cambio constitucional de 1994 que vendría a reconocer la composición multiétnica y pluricultural.

También se hacían presentes las movilizaciones en otros países, desde Brasil mientras se realizaba la Cumbre de la Tierra los indígenas amazónicos juntamente con organizaciones de productores y de la sociedad civil se congregan en Carioca quienes signaron la Declaración de Carioca y la Carta de la Tierra, documentos donde se reconocen los valores de los pueblos indígenas del mundo y su relación singular con la Tierra; este ecologismo indígena aflora también en el Convenio sobre la Diversidad Biológica firmado durante la Cumbre de Río en 1992.⁶

En el año 1984 se inician en Nicaragua dos procesos simultáneos y determinantes para los pueblos indígenas: el proceso autónomico en la Costa Atlántica y las negociaciones entre el gobierno y las fuerzas indígenas armadas. El

⁵ Véase el proceso en Bengoa J. *La emergencia étnica en América Latina*, FCE, 2000

⁶ Folleto No. 10: Los Pueblos Indígenas y el medio ambiente. Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, disponible en <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideIPleaflet10sp.pdf>

proceso autónomico que se implementa a partir de 1990 mediante el Estatuto de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica es un modelo que recibe el reconocimiento internacional por ser el primer proyecto de América Latina que trata la cuestión étnica de una forma integral y especialmente en un contexto de guerra. Este estatuto es realizado con base en la consulta popular a todas los grupos étnicos y comunidades de la Costa Atlántica y plantea el reconocimiento de Nicaragua como país multiétnico siendo las comunidades indígenas de la Costa Atlántica parte indisoluble del pueblo nicaragüense, además se conforman los gobiernos locales con la participación de los consejos de ancianos y se participa de los beneficios del manejo y defensa del territorio y los recursos naturales.⁷

En Chile los mapuches encarnan una guerra que dura prácticamente un siglo contra el sistema de propiedad burgués con el cual se les despoja de sus territorios en Araucanía con una fuerte ocupación capitalista y militar que casi los asimila a la identidad nacional chilena. Sin embargo durante los ochenta se gesta un proceso de reconversión hacia la identidad mapuche que adquiere fuerza y visibilización en el contexto internacional de la década de los noventa cuando la industria forestal y de la celulosa promueven la rearticulación del movimiento indígena mapuche, esto les permite replantear su proyecto autonómico, de demandas de tierras y de derechos que lamentablemente los gobiernos de la Concertación se han encargado de violentar.⁸

Las experiencias que acabamos de exponer dan cuenta en un sentido amplio de la capacidad de negociación y los espacios ganados para la toma de decisiones por los pueblos indígenas y sus dirigentes, espacios que tradicionalmente habían estado vetados para ellos; su visibilización por la vía política fue un precedente importante en todo el Continente durante la década de los noventa.

En la actualidad el desarrollo y connotaciones históricas, culturales, económicas y políticas de los movimientos indígenas difieren tanto como de los contextos, demandas y reivindicaciones que los articulan y orientan; por ello nos obligan a replantear los enfoques de análisis vigentes puesto que se nos presentan ecuaciones donde interactúan formas de acción, estrategias, fisonomías y relaciones de poder, procesos de producción socio-espacial y reinención cultural originando resistencias y movimientos sumamente dinámicos.

Los movimientos indígenas contemporáneos continúan usando las formas habituales de protesta como los bloqueos, marchas, paros, mitines que forman parte de levantamientos y movilizaciones más organizadas y articuladas como resultado de la acumulación de experiencia de lucha e intercambio de conocimiento socio-organizativo. Esta articulación impacta la territorialidad donde se crean estructuras y redes de resistencia complejas que articulan lugares y regiones distantes, construyen redes de solidaridad con determinados fines de resistencia, en síntesis ponen en movimiento las espacialidades y con ello reinventan

⁷ La Costa Atlántica y la Autonomía. Centro de Comunicación Internacional. Disponible en: <http://www.mined.gob.ni/boletin/doc/Costa20,%20Autonomia.pdf>

⁸ Entrevista a Gabriel Salazar por Paul Walder. Domingo 20 de abril de 2008 en Enlace Mapuche Internacional. Disponible en <http://mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-132.htm>

lugares, regiones, paisajes, territorios y cartografías al mismo tiempo que los pueblos se resignifican.

Las demandas y planteamientos de la década de los ochenta y noventa como la reivindicación cultural, los derechos de los pueblos indígenas, los proyectos de autonomía o la lucha por el territorio son vigentes en nuestros días, no obstante, la tensión se incrementa por la hegemonía de políticas, ideologías, prácticas culturales e institucionalismo económico neoliberal que se ha extendido en América Latina a partir de la década de los ochenta; con ello, las esferas materiales y subjetivas de la reproducción cultural se reinventan y se negocian a la vez que contestan y desafían este nuevo orden regional-mundial.

Los pueblos y comunidades indígenas que experimentan estos momentos de ruptura y negociación construyen otras territorialidades, es decir, el movimiento indígena al mismo tiempo que reivindica a los pueblos indígenas está constantemente resignificando al espacio (lugares, paisajes, regiones, territorios) donde se lleva a cabo la resistencia; el movimiento indígena lejos de ser una anomalía es un proceso histórico y geográfico complejo y dinámico.

A partir de estas consideraciones damos tres pasos explicativos para aproximarnos al análisis de los movimientos indígenas en América Latina:

- a) el estado del arte en la geografía
- b) las aportaciones teóricas y epistemológicas de diversas escuelas de la geografía.
- c) un marco conceptual desde la perspectiva de la geografía cultural y la experiencia latinoamericana.

1.1 LA GEOGRAFÍA DE LOS MOVIMIENTOS SOCIALES

Los movimientos sociales tradicionalmente han sido el objeto de estudio de disciplinas como la historia, la ciencia política y la sociología; con metodologías propias y enfoques diversos estas disciplinas hacen énfasis en la periodización y las causas que llevaron a desatar los movimientos sociales; emplean teorías que les permiten identificar formas de movilización y enmarcan la acción colectiva, realizan modelos explicativos sobre las identidades y crean tipologías sobre el tipo de asociaciones y grupos de interés que confrontan partidos políticos y al Estado mismo.

La escuela norteamericana utiliza la Teoría de la Movilización de Recursos (TMR) que a grandes rasgos incorpora variables objetivas como la organización, los intereses, recursos, oportunidades y estrategias para conocer la estructura, tácticas y declive de los movimientos sociales; sugiere la identificación de “actores

racionales" que organizan a determinado movimiento social y crea una tipología que permite explicar el costo-beneficio de la inversión de recursos⁹

Las escuelas europeas han empleado el marco de la *policy networks* para analizar y describir las formas de comunicación y de interacción y la noción de *habitus* de Pierre Bourdieu para desmenuzar la imbricación de la subjetividad y cultura en la movilización social.

A partir de la década de los ochenta tanto la sociología como la ciencia política en América Latina incorporan la teoría de los Nuevos Movimientos Sociales para explicar procesos de acción y movilización social que rebasan los esquemas convencionales del proletariado y la lucha estudiantil, incluso interpretan a los movimientos sociales como "actores colectivos".

A pesar de los avances teóricos y conceptuales estos enfoques no alcanzan a explicar las claves de la socio-organización en los pueblos indígenas de América Latina así como su potencial político de cambio y de emancipación, tampoco hay documentación sobre la repercusión de estos procesos en los contextos geográficos inmediatos y mucho menos se consideran los modos de vida y concepciones del Universo como referentes importantes en un movimiento social.

La historia de América Latina ha estado marcada por un cúmulo de procesos políticos y económicos sin precedentes: colonización, independencias, dictaduras militares, reformas agrarias, crisis económicas; las tensiones no han disminuido en la época actual que es presumiblemente democrática y por el contrario el avance del capitalismo así como la imposición de las políticas neoliberales sobre los sectores campesinos, indígenas, periferias urbanas e incluso centros urbanos han agudizado las condiciones de malestar social, con ello se gesta la emergencia de una diversidad amplia de sujetos sociales que adquieren relevancia por su capacidad de replantear las condiciones, dogmas, ideologías, relaciones y prácticas impuestas.

La diversidad de los sujetos sociales plantea una amplia gama de tópicos como la cuestión de género, los derechos humanos, la justicia social, la reivindicación cultural, la protección de la biodiversidad, el derecho a la tierra y el territorio, la economía solidaria, la preservación de la Pachamama, los Derechos de la Naturaleza entre otros que son contestatarias a las formas de poder y procuran redefinir las relaciones entre las personas, con el Mundo y la Tierra.

Por ello nos aproximamos al estudio de los movimientos indígenas en su manifestación de resistencia cultural y desde la óptica de la geografía cultural tratamos de elucidar el proceso de "producción del espacio", es decir identificar relaciones, ideologías, mecanismos, valores, estrategias, manifestaciones, subjetividades, cosmogonías, ritualidades y prácticas cotidianas que articulan estos procesos donde se crean y recrean los lugares.

⁹ Entre los autores más prominentes están: Charles Tilly (1978) *From Mobilization to Revolution, Reading*; John McCarthy y Zald Mayer (1973) *The Trend os Social Movements in America: Professionalization and Resource Mobilization*.

Los estudios sobre los movimientos sociales desde la geografía latinoamericana son escasos o insuficientes, esto se debe entre otros factores al hecho de que la geografía desde su génesis ha estado vinculada más con los hechos de la geografía física y con los deseos de los Estados sobre la conquista de territorios que con los procesos y fenómenos sociales.¹⁰

Las interpretaciones teóricas sobre los movimientos sociales y procesos de resistencia así como el activismo por parte de los geógrafos es reciente, algunos estudios se enfocan hacia la espacialidad de los movimientos sociales dependiendo de su contexto rural y urbano, temática en la cual es ejemplar la escuela brasileña.

Según Paulo Alentejano la geografía de finales del siglo XX se ha caracterizado por el abandono de los paradigmas positivistas y neopositivistas que habían dominado a la geografía durante setenta años, dando al geógrafo la posibilidad de involucrarse de forma crítica y política a través del activismo.¹¹ Lo cual le obliga a replantear viejos enfoques y a profundizar en la realidad de los conflictos y luchas contemporáneas.

Uno de estos replanteamientos considera que "los movimientos sociales pueden ser vistos como expresión de conflictos de clase y parte integrante de ellos o como nueva forma de expresión política, independiente de la problemática de las clases sociales que le son antagónicas". De este modo, los movimientos rurales en Brasil han sido interpretados desde dos perspectivas, la teoría que propone Jean Yves Martín (1997) *A geograficidade dos moimentos socioespaciais*¹² donde los movimientos sociales son definidos como movimientos socioespaciales y como tales tienen un papel en la producción del espacio y son resultado de las confrontaciones locales de poder, lo cual crea un proceso de territorialización-desterritorialización-reterritorialización. Esta teoría tiene fuertes influencias de la obra de Henri Lefebvre y de Michel Foucault.

En la propuesta de Bernardo Marcano Fernández & Silva Anderson Antonio (2005) *Movimentos socioterritoriais e espacializacao da luta pela terra*¹³, se emplean las perspectivas sociológica y geográfica para estudiar al Movimiento dos Sem-Terra (MST), el autor señala "que el fin de los movimientos socioterritoriales es tener un territorio", para él los campamentos y las ocupaciones de tierra del MST son formas de resistencia, espacio de lucha y socialización, son formas de organización específica de los movimientos socioterritoriales. Alentejano crítica la ausencia de las relaciones complejas de poder-subordinación de estado, de producción y las relaciones sociales que suponen estos movimientos.

¹⁰ Porto Goncalves, W. Carlos. 2008 *Organização do espaço: Objeto de estudo, objeto de desejo* [Borrador] Documento de trabajo para el Seminario Procesos sociales y Nuevas Territorialidades impartido para el Posgrado de Estudios Latinoamericanos y Posgrado de Geografía, UNAM.

¹¹ Alentejano Paulo, 2008, *Os movimentos sociais rurais e a teoria geográfica*. Inédito Documento de trabajo para el Seminario Procesos sociales y Nuevas Territorialidades impartido para el Posgrado de Estudios Latinoamericanos y Posgrado de Geografía, UNAM.

¹² Citado en Alentejano, *Os movimentos sociais rurais e a teoria geográfica*, 2008:8

¹³ *Idem* 2008: 9

Ruy Moreira (2002) por su parte explican en *O espaço e o contra-espaço: as dimensões territoriais da sociedade civil e do Estado, do privado e do público na ordem espacial burguesa*¹⁴ concibe al espacio como formación de bloques históricos que dependen de la acción de la sociedad civil para crear contra-espacios y espacios de resistencia como las favelas o los asentamientos donde operan el conflicto y la resistencia.

En términos generales la revisión teórica que hace Alentejano sugiere analizar a los movimientos sociales como parte de un proceso más amplio de la lucha de clases que confronta la lógica capitalista; sugiere no absolutizar la conquista de los espacios y territorios toda vez que se corre el riesgo de idealizar la autonomía de los movimientos y los territorios y por último, la praxis en los movimientos sociales supone participar en la transformación social a través de una "geografía en movimiento".

Es importante señalar que Alentejano tiene una participación activa en los movimientos rurales junto con campesinos que luchan contra el despojo de sus tierras para la expansión de los agronegocios, el resultado su experiencia es la publicación del *Mapa dos Conflitos Fundiários no Campo Brasileiro* que muestra la evolución espacio-temporal de los conflictos por la tierra en Brasil a partir de 1985 hasta 2005.¹⁵

Otro trabajo que revisamos fue el de Marcelo Lopes de Souza y Bruce (2004) que se refiere a los movimientos urbanos, en su trabajo *Planejamento urbano e ativismo sociais*, los autores examinan el papel de la política de planeamiento de tipo conservadora en la constitución de espacios que han beneficiado a la clase media y a la élite y desfavorecido a la clase baja y migrante que se ha concentrado en las favelas, localizadas principalmente en la región sur de Brasil.

Al mismo tiempo que se intensifican los conflictos en las favelas por la carencia de servicios, pobreza, narcotráfico y violencia extrema, la población civil a través de sus prácticas culturales y sociales produce otra forma de planeamiento, el Estado y los especialistas según López de Souza "ya no tienen el monopolio de la planificación".

Lopes de Souza aclara que el libro no es sobre movimientos sociales, no obstante pone énfasis en las prácticas políticas y culturales, así como la capacidad de hombres y mujeres para organizarse y luchar por sus derechos en contextos urbanos. De esta forma define a los activismos y movimientos sociales como "formas que las personas tienen para organizarse y colocarse como participantes activos en la sociedad"¹⁶. Para este autor hay una relación recíproca entre movimiento y activismo social, concibe al primero como un tipo especial de activismo que confronta el orden social vigente y con potencial de lograr transformaciones en la sociedad.

¹⁴ *Idem* 2008:10

¹⁵ Alentejano Paulo, *Luta pela terra, reforma agrária e reconfiguração do espaço brasileiro*, 2008. Inédito. Documento de Trabajo para el Seminario Procesos Sociales y Nuevas Territorialidades impartido para el Posgrado de Estudios Latinoamericanos y Posgrado de Geografía, UNAM.

¹⁶ López de Souza & Bruce 2004:82

Por su parte Lopes y Glauco Bruce examinan la articulación de los movimientos urbanos desde sus formas básicas que en el caso de Brasil se identifican en los barrios, las favelas, las ciudades hasta su conexión internacional; como ejemplo las Organizaciones de ocupantes sin techo (OMST) en el extranjero se vinculan con la lucha del Movimento dos Sem-Teto do Centro (MSTC) y el MTST Movimento de Trabalhadores Sem-Teto brasileños del cual surgió el Movimento dos Sem-Terra (MST), la organización campesina más importante en América Latina.

Los autores también analizan sobre las grafías juveniles explican que el *Hip Hop* es considerado una muestra de activismo social; los jóvenes de los barrios brasileños crean a través de la música, el *graffitti* y el baile *break* un discurso y modo de vida que confronta el orden social a partir de los códigos, simbologías y materialidades. Su resistencia conforma redes espaciales que muestran la funcionalidad y apropiación de lugares particulares, los autores hablan de “las geografías de la resistencia”.

La experiencia de Carlos Walter Porto-Goncalves con los pueblos amazónicos de Brasil nos proporciona luz para la comprensión de los movimientos sociales. De los planteamientos más importantes retomamos el de abarcar la “geograficidad de lo social” a partir de la consideración del espacio geográfico como dimensión constitutiva de lo social, es decir, el “espacio geográfico está constituido por las relaciones que los diferentes seres establecen entre sí en su materialidad”¹⁷

Esta materialidad implica no sólo la diversidad socio-cultural de las relaciones sino las formas de apropiarse del mundo, lo cual según Porto-Goncalves depende de la correlación de fuerzas entre los agentes, que crean diferentes configuraciones espaciales y que reflejan además las subjetividades de distintos sujetos sociales: campesinos, indígenas o afrodescendientes, incluyendo al proletariado en cuanto clase social.

De tal forma, se debe considerar el espacio o lugar en sus diferentes escalas: local, regional, nacional o global donde ocurre un determinado conflicto y donde se confrontan uno o más protagonistas.¹⁸ En adición, todo movimiento social porta un nuevo orden y presupone nuevas posiciones, nuevas relaciones, siempre socialmente instituidas, entre lugares.¹⁹

Los sujetos sociales se convierten en los portadores de nuevos ordenes sociales y significados que resignifican al espacio, es decir ponen a la sociedad y al espacio en movimiento para grafiarlo o en el sentido que señala Porto-Goncalves: geografizarlo. El supuesto de este geógrafo gira en torno a la comprensión de los movimientos sociales desde los sujetos sociales cuya experiencia reinventa a la sociedad y significa al espacio.

En términos generales, los referentes anteriores nos demuestran que los movimientos sociales son procesos con matriz histórica que producen territoriales que van desde la escala local hasta la global. Los movimientos sociales suponen la re-significación del espacio concebido y la reinención del orden social,

¹⁷ Porto-Goncalves, 2003:2

¹⁸ *Idem* pág. 7

¹⁹ *Idem* pág. 8

planteamientos que hasta la década de los setenta cuando reinaban los modelos positivistas y neopositivistas eran cuestiones irrefutables.

Fuera del ámbito latinoamericanista otras escuelas geográficas han realizado reflexiones y aproximaciones analíticas sobre los movimientos sociales. En Estados Unidos la escuela de Berkeley y de Chicago destacan por su contribución geográfica al examen de los movimientos sociales de la década de los sesenta cuyos tópicos contenían al racismo, los derechos civiles, el sufragio y la liberación femenina, la justicia social y la paz, el desarme nuclear, el "latin power", el fenómeno estudiantil, entre otras preocupaciones más recientes como las ambientalistas y la situación del movimiento indígena en América Latina.

La geografía británica tampoco ha estado al margen del acontecer social sino que ha desarrollado perspectivas teóricas de los movimientos sociales alineados a diversas cuestiones: el feminismo, el trabajo, la juventud y la cultura; así como problemas derivados de la migración y la descolonización de las antiguas residencias imperiales como Centro América, África y Asia, entre estas preocupaciones encontramos la justicia social, el racismo, el multiculturalismo y las diversas identidades culturales.

La importancia de estas geografías en los estudios latinoamericanos reside en la forma de escudriñar y conceptualizar la acción social, si este conocimiento se ha forjado en contextos y condiciones sociales particulares de la realidad europea y estadounidense nuestro encargo es focalizar y dialogar con sus aportaciones. De manera que no menospreciamos la fuente de saber de la geografía occidental sino que el reto implica aprovechar las contribuciones de la escuela geográfica anglosajona y particularmente del enfoque de la geografía cultural para construir un saber original desde la propia experiencia latinoamericana; para llegar a este objetivo revisamos las principales aportaciones teóricas y conceptuales de las diversas escuelas.

1.2 APORTACIONES TEÓRICAS Y EPISTEMOLÓGICAS DESDE OTRAS GEOGRAFÍAS

Para algunos especialistas de las ciencias sociales, los movimientos sociales pueden ser catalogados como viejos movimientos sociales y nuevos movimientos sociales. Los viejos movimientos sociales son aquellos protagonizados por grupos con posición notoriamente de clase como obreros o campesinos cuyas demandas fueron más específicas; los nuevos movimientos sociales protagonizados a partir de la década de los sesenta destacan por su composición y demandas heterogéneas que van desde las cuestiones raciales, de género, ambientales e inclusive conflictos estudiantiles que difieren de aquellos conflictos de clase.²⁰

En años recientes estas manifestaciones han tomado direcciones distintas en cuanto a sus demandas y planteamientos principalmente sobre las reivindicaciones en torno a las identidades, la multiculturalidad y los derechos sobre el territorio o recursos naturales. Estas demandas de carácter colectivo muestran ser cada vez más complejas y estructuradas debido a la múltiple naturaleza de sus objetivos, yuxtaposición de fuerzas, identidad de los actores y escalas de acción.

²⁰ Alentejano, 2008:2

Ante esta dinámica social, la geografía ha tenido que ampliar la comprensión sobre la acción social de modo que ha podido integrar algunas nociones intradisciplinarias entre la geografía humana, la geografía política y la geografía cultural y poco a poco abre sus fronteras de conocimiento respecto a la antropología, la politología, la sociología y la economía²¹. Esta integración ha dado como resultado el replanteamiento de viejos postulados y la apertura de nuevos caminos de aproximación hacia la realidad social.

El punto de partida es la exploración de las aportaciones de las distintas geografías británicas, ya que desde nuestro punto de vista, allí se han generado los mayores debates alrededor del “poder”, “movimiento social” y “resistencia” que han influido en la geografía cultural, perspectiva que emplearemos para el análisis de los movimientos sociales en América Latina.

La geografía británica se conforma por un abanico de geografías humanas: geografía social, geografía cultural y geografía política. Estas subdisciplinas trabajan con temas comunes como la identidad, la etnicidad, el género, la raza o el poder; emplean herramientas propias para la definición de conceptos de acuerdo a distintas problemáticas sociales.

Los estudios contemporáneos en geografía denotan la influencia de distintas posturas como el estructuralismo, el posestructuralismo y el posmodernismo. Del estructuralismo se retoma a la cultura como un sistema de ideas, noción enriquecida por el neomarxismo donde la cultura se considera como una arena de confrontación e ideología;²² el postestructuralismo pone acento en los discursos pero también en la materialidad (relaciones sociales) de los procesos sociales así como las formas moleculares y cotidianas del poder.²³ Del posmodernismo se aprovecha la idea de la diferencia para la realización de estudios locales y particulares.²⁴

La geografía británica se ha beneficiado del *cultural turn* y el *espacial turn* de los años ochenta. El *cultural turn* se refiere básicamente a la inclusión de la noción de “cultura” en el análisis y categorías espaciales como el lugar, la región, el territorio y el paisaje. El *cultural turn* y el *spatial turn* nos remiten a cuestionar el peso de la cultura en la configuración de nuevas formas de control, apropiación y representación espacial.²⁵ Además de estas actualizaciones en la geografía social británica se han desarrollado otras ramas como las *Geografías de la Identidad*, *Geografías del Poder* y *Geografías del Género*. Dentro de la geografía política se ha creado un marco enfocado a la comprensión de las relaciones de poder y espacio para abrir camino a las *Geografías de la Resistencia*.

²¹ Ver Porto-Goncalves Carlos W. A 2003 “Geograficidade do Social: uma contribuicao para o debate metodológico para os estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina” en *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*, José Seoane (comp.) CLACSO, Buenos Aires.

²² Ver Williams, R. 1980 *Marxismo y literatura*, Barcelona, Península.

²³ Ver Foucault, M. 1977 *Historia de la sexualidad*, Vol. 1 Siglo XXI.

²⁴ Norton, W. 2000. *Cultural Geography: themes, concepts, analyses*. Oxford University, Toronto, págs. 240-243

²⁵ Ver Claval, 1999, Claval, 2000, Jackson, 1999; Kramsh, 1999; Leimgruber, 2002; Norton, 2000.

En las *Geografías de la Identidad* (experiencias sobre etnicidad, género, clase, sexualidad) se estudian los procesos de identificación a través de relaciones espaciales de reconocimiento y diferencia. Las geografías contemporáneas de la identidad se han trabajado incluso desde posiciones subjetivas del discurso: mujer, sanidad, raza, etc.

En esta corriente la *identidad* implica cualidades discursivas, materiales y significaciones que representan elementos de diferenciación entre grupos humanos y sus lugares. Los significados de la identidad específica son representados a través de acciones (vestimenta, lenguaje, pertenencia, símbolos) que se usan de forma estratégica como instrumento político tal como sucede dentro de un movimiento social.²⁶ La identidad étnica en tanto que ideología es estratégica y poderosa dentro de un territorio nacional determinado; la política es una manera de representar los significados derivados de las identidades con las que nos relacionamos.²⁷

Según las *Geografías del Poder*, las diferencias sociales están determinadas por relaciones de poder. El poder implica desigualdad entre clases, géneros, etnicidades y sexualidades. La geografía política no es propietaria del término, por el contrario, su ampliación hacia otras subdisciplinas conlleva a construir conocimiento de cómo, por qué la interacción humana y las relaciones socio-espaciales suceden en determinado modo²⁸. Es decir, las relaciones sociales de poder construyen territorialidad.

En la geografía social el *poder* ha sido abordado desde la geografía individual de la diferencia basándose en posición de clase, género, etnicidad o sexualidad, también emplea categorías de diferencia social que mezclan cualidades a través de formaciones colectivas (comunidades, lugares, identidades colectivas), crean relaciones sociales y comparten conflictos derivados de sus condiciones materiales.

Los geógrafos sociales de la década de los noventa conceptualizaban al *poder como capacidad, recurso y tecnología*, en cambio en el contexto británico de los primeros años del siglo XXI se situó el concepto en los ámbitos de la *dominación*, la *resistencia* y los *entrecruzamientos* entre ambos gracias a la relectura del marxismo y las aportaciones de Michel Foucault que redefinieron el concepto a un modo más incluyente.²⁹

En esta nueva definición el *poder* es equivalente a "dominación" e implica control y coerción por parte de instituciones y prácticas de dominación a través del aparato del Estado de modo que el énfasis que pone el Marxismo en las relaciones de poder identifica la opresión del orden capitalista contra la clase trabajadora vía las relaciones sociales, políticas y culturales mediadas por el Estado. El *poder* como "resistencia" es reconocido en las acciones de la gente que confronta las estructuras y relaciones de poder establecidas.

²⁶ Panelli, 2004:144

²⁷ *Idem* pág. 152.

²⁸ Massey D. (1999) citado en Panelli, 2004:159

²⁹ Panelli, 2004:162.

La resistencia ya no se estudia aislada del poder, sino como “proceso socio-espacial” que visiblemente se entrelaza con redes y sitios de poder, de modo que los entrecruzamientos del poder deben precisarse en la escala de las instituciones locales y en tanto aspectos regionales. Foucault agrega una cuestión relevante al argumentar que el poder se ejerce a través de la producción de conocimiento y verdad y se expresa en el discurso por lo que las nociones de clase no son hechos “sino construcciones sociales histórica y geográficamente contingentes”³⁰.

Según Ruth Panelli (2004) el término se ha alejado de la visión ortodoxa marxista y se pone mayor énfasis en la diversidad de sus formas: la interconexión, la fragmentación, el dinamismo, los discursos y su naturaleza múltiple; es entonces “un proceso geográfico local, regional, nacional, individual, colectivo o institucional que se expresa mediante sistemas de dominación, movilizaciones, prácticas de resistencia, redes, relaciones, procesos, tensiones, antagonismos y confrontaciones”.³¹

La *resistencia* se refiere a un proceso social y geográfico creado a partir de redes y sitios de poder. En las *Geografías de la Resistencia* los lugares tienen funcionalidad y significado a lo largo del proceso ya que el espacio es una construcción compleja, múltiple y dinámica de las relaciones de poder y subordinación.³²

A pesar de estos avances el tema de la resistencia es una preocupación reciente en la geografía cultural sólo a partir del postmodernismo ha puesto la mirada al estudio de la etnicidad, género y sexualidad además de temas vinculados a sectores marginados y expuestos a la discriminación, el racismo y la violencia en la sociedad en que viven, entre ellos los desempleados, los sin techo, los discapacitados y los ancianos.

Tradicionalmente los movimientos sociales se estudiaban a partir de los conflictos de clase ahora giran en torno a otros referentes como los las cuestiones ambientales, las tensiones étnicas, las autonomías o las identidades; en este caso la geografía cultural valora la recreación de espacios producidos por la resistencia, entre ellos el paisaje, los sitios de protesta y lucha, las identidades subculturales o alternativas. Se toman en cuenta los significados, valores y formas de apropiación que los sujetos confieren a un mismo o diferentes lugares, por lo que el espacio es concebido como “lugar de lucha que confronta o domina un orden social determinado desde el punto de vista de un grupo”.³³

La geografía valora tanto las formas de dominación, como las formas de resistencia, entre las cuales podemos identificar las siguientes:

³⁰ Foucault 1977 *La historia de la sexualidad*, vol. 1 y Sharp et al., 2000, *Entanglements of Power* citados en Panelli, 2004:162

³¹ Panelli 2004:163

³² Ver Keith & Pile, 2004, *Place and the politics of identity*. Routledge.

³³ Norton 2000:283-285

| | | | |
|-------|-----------------------|---|--|
| PODER | Formas de dominación | ECONÓMICA POLÍTICA IDEOLÓGICA DISCURSIVA | Relaciones desiguales, explotación, mercantilización, despojo. Militar, coercitiva, corporativista, clientelar Institucional, cultural, religiosa. Conocimiento, ciencia, clasificación, concepción, representación, ordenamiento |
| | Formas de resistencia | ACTIVA * socio-organizativa * espontánea * cultural | procesos socio-organizativos: confederaciones, cooperativas, organizaciones de base. confrontación espontánea: plantón, mítin, protesta, bloqueo. cosmogonía, ritualidades, roles, producción material y espacial, instituciones comunitarios. |

Elaboración propia con base en McLennan, 2005.

Según el *New Keywords, a revised Vocabulary of Culture an Society (2005)* hay tres formas de dominación: la económica, la política, la ideológica, y la discursiva (según Foucault, 1980); que implica el uso del "expertise, la ciencia y la clasificación"³⁴ para nombrar al mundo y legitimar el regimen que define determinada realidad e impone reglas sobre lo que puede ser válidamente conocido, controlado e imaginado.³⁵ En el mismo trabajo se aborda al poder como dominación y resistencia, ésta última concebida en dos modalidades *activa* y *pasiva*.

La definición de resistencia activa se vincula con prácticas *organizadas* y *espontáneas*. Las primeras se caracterizan por acciones que ejercen presión a través de la movilización para generar un movimiento o una revolución;³⁶ éstas llegan a tomar magnitudes distintas, por ejemplo los procesos socio- organizativos pueden ser de corta, mediana o larga duración e involucrar individuos, comunidades, pueblos o nacionalidades enteras. En cambio, las segundas, surgen sin bases sociales aunque de igual forma son identificables en el tiempo y espacio por ser expresiones contundentes que manifiestan el desacuerdo con un orden, lógica o cultura dominante, en algunos casos le antecede cierta organización u orden.

En cuanto a la resistencia que en este trabajo se define como *pasiva*, nos parece oportuno discutir el carácter de pasividad que se le otorga por el hecho de incorporar subjetividades y simbolismos que estarían vinculados a la producción cultural, de forma que desplazamos esta noción y colocamos la definición de

³⁴ Foucault, M. (1980) citado en McLennan 2005:276

³⁵ McLennan, G. 2005. *New Keywords, a revised Vocabulary of Culture and Society*, Tony Bennett (ed) Blackwell, pág. 276

³⁶ *idem* pág. 311

resistencia cultural, en la cual la acción social o las prácticas de resistencia demandan y atraviesan diferentes esferas de la reproducción social; desde las subjetividades, los simbolismos, los valores, los códigos, los discursos, las identidades, los saberes y las cosmogonías que no se realizan sin el fin de la reproducción social; éstas son prácticas y acciones que en lo individual y comunitario están íntimamente ligadas a las prácticas materiales que trascienden el cuerpo, la comunidad, el espacio y el tiempo; constituyen acciones fundamentales para la reproducción material de cualquier persona o grupo humano.

De acuerdo a este planteamiento, las acciones de resistencia cultural conllevan procesos complejos que reconstruyen la memoria histórica, la organización social, recuperan filosofías y prácticas asociadas a la espiritualidad además innovan dispositivos tecnológicos y para el intercambio, ponen en marcha iniciativas socio-organizativas y socio-políticas, en fin ligan lo espiritual y lo materialmente necesario para la trascendencia social.

Respaldamos estas ideas con las palabras del líder indígena kichwa Luis Macas:

“la resistencia cultural se fundamenta en la matriz milenaria que ha ido forjando la construcción social de nuestros pueblos y la institucionalización de las prácticas, valores y saberes ancestrales, que han permitido conservar nuestra memoria y mantener vigentes, a pesar de toda la agresión hecha desde la modernidad, nuestras propias formas de vida”.³⁷

La fuerza y despliegue de estas prácticas es lo que permite confirmar su “acción activa” en tanto que confrontan y desafían modelos, políticas, economías, ideologías, filosofías y conocimientos dominantes; podemos afirmar que las experiencias de este tipo en América Latina equivalen a movimientos culturales revolucionarios. En síntesis en esta investigación proponemos cualificar a la resistencia cultural como proceso vivo y activo, situándola en el contexto de los pueblos indígenas contemporáneos de Latinoamérica.

De acuerdo a las geografías de la resistencia de la escuela británica, ésta se forma como parte de las prácticas materiales de la vida diaria e implican alguna forma de contestación, yuxtaposición de fuerzas que involucran significados simbólicos, procesos comunicativos, discursos políticos, idiomas religiosos, prácticas culturales, redes sociales, escenarios físicos, prácticas corporales, deseos y esperanzas. “Estas acciones pueden ser abiertas y confrontadas u ocultas, oscilan entre lo individual y lo colectivo. Sus diferentes formas de expresión pueden ser de corta o larga duración; metafóricas, interconectadas, o híbridas; creativas o auto-destructivas ante el *status quo* o conservadoras”.³⁸

La resistencia cultural en determinados contextos es catalogada como conservadora ya que algunas situaciones alrededor pueden cambiar y otras en cambio permanecer. No obstante la resistencia de tipo cultural abre caminos hacia

³⁷ Macas, L. 2000. “La resistencia cultural” en *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas*. Año 2, No. 16, Quito. Ecuador.

³⁸ Pile, 1997:69.

“nuevas formas de comunidad, como es el caso de una comunidad simbólica cuando se rescatan o restituyen los valores simbólicos de lo que se defiende. Además la resistencia cultural crea nuevas formas de interacción social que cambia las viejas formas de organización, crea una cultura contra-hegemónica, y se vuelve trascendental al elevar la producción y representación cultural”.³⁹

Un concepto adicional de la geografía social que puede ser útil en la comprensión geográfica de la resistencia cultural, es el de *acción social*, vista como proceso socio-espacial que posee dinamismo y construye cierta estructura. La acción social mezcla formas por las cuales la gente moldea, defiende y reafirma sus identidades, intereses o ideología lo cual tiene que ver con un lugar donde el evento ocurre o es motivo de éste. “Esta acción social concierne actos, prácticas, estrategias individuales o colectivas para mantener, modificar o desafiar la estructura o funcionamiento de los lugares, normas y sociedades en que se vive. Y tiene que ver con la interrelación de acciones, propósitos, contextos, actores y espacios”.⁴⁰

Para los objetivos de la presente investigación consideramos importante identificar el proceso social donde se desata la resistencia cultural ya que las acciones de protesta, formación identitaria o construcción de modos alternativos de vida impactan en la construcción de espacios y lugares donde los eventos se llevan a cabo. Como afirma Panelli (2004) “comprender el proceso de resistencia implica saber cuáles son los lugares producidos, reclamados o defendidos, usados estratégicamente o tácticamente; el carácter material, simbólico e imaginario de los mismos será influido por la articulación de la resistencia”.⁴¹

1.3 RESISTENCIA CULTURAL DESDE LA EXPERIENCIA LATINOAMERICANA, ALGUNAS APROXIMACIONES CONCEPTUALES.

El recorrido anterior a lo largo del estado del arte nos da pautas para precisar algunos conceptos en el análisis de la resistencia cultural desde una perspectiva que desmenuza a la geografía cultural sajona para así generar un acercamiento propio, crítico y enriquecedor respecto a nuestro marco de acción: América Latina.

Para llegar a este fin analizamos tres nociones conceptuales con base en la experiencia real y tangible de la resistencia de los pueblos indígenas latinoamericanos: cultura, poder y espacio que son determinantes para un estudio de la resistencia cultural debido a la interrelación que mantienen entre sí.

CONCEPTO CULTURA

El presente análisis está elaborado desde una perspectiva particular que hemos venido desarrollando en torno a problemáticas e intereses vinculados a la realidad de los pueblos indígenas de México y América Latina. Esta aproximación

³⁹ Ducombe, 2007:490-500

⁴⁰ Panelli, 2004:184.

⁴¹ *Idem* pág. 71.

parte de una visión crítica sobre la noción tradicional de lo que llamamos *cultura*, porque la situamos en las esferas de la tensión y el conflicto que caracterizan a la diversidad cultural latinoamericana. Esta diversidad y conflictos que conviven de forma simultánea se concretan en la *espacialidad*, es decir fisonomías, relaciones, categorías y condiciones que explican la diferenciación en la ocupación de la superficie terrestre por las sociedades humanas de acuerdo a prácticas materiales, representaciones espaciales y experiencia vivida; esta forma de acercamiento es lo que concibo como geografía cultural latinoamericana.

La perspectiva de la geografía cultural como subdisciplina de la geografía humana nos permite abordar procesos espaciales variados como la territorialidad étnica, la regionalización cultural además del análisis de sus consecuentes categorías espaciales como la región, el territorio, el paisaje y el lugar como locus de las relaciones de poder pero también de prácticas materiales y espaciales de resistencia.

Contraria a las concepciones geográficas y sociológicas sajonas que consideran a la resistencia cultural como una forma pasiva de resistencia, desde este trabajo hacemos otra lectura a partir de la intervención de actores, agentes e instituciones que desde lo particular y lo comunitario definen nuevas relaciones, estrategias, proyectos de vida y de organización social. La resistencia cultural impacta en la experiencia, la cotidianidad, las identidades, la ritualidad, la cosmogonía; produce rupturas, intercambios y replanteamientos que tienen la capacidad de redefinir las geografías circundantes impuestas desde el orden de los estados-Nación, su cultura y política dominantes y con ello sus códigos e ideologías.

Estas experiencias en tanto que desafían a la cultura hegemónica y sucumben las relaciones de poder y de acumulación requieren de lugares concretos para su acción, así los lugares entran en movimiento mediante procesos socio-organizativos, estrategias creativas de resistencia y el uso estratégico de los lugares y los territorios de manera que el espacio es re-inventado por nuevas formas de apropiación, significación y representación.

La dinámica social que se nos presenta en la contemporaneidad latinoamericana rebasa los estudios clásicos de los movimientos sociales en su carácter descriptivo, historicista y clasificatorio de un antes y un después, de la espontaneidad o la larga duración, de sus marcos de acción y de la inversión de recursos; por lo que la perspectiva que empleamos para analizar la cultura como proceso social, colectivo e individual, de ruptura, de replanteamiento y de autocrítica es crucial para sostener la hipótesis de que la resistencia cultural es un proceso que mantiene a las comunidades, pueblos originarios y sociedades en dinamismo, vivos, en movimiento y permanente actualización, los lleva a reinventarse ante los contextos de cartografías y geografías que han sido instauradas por el sistema político, ideológico y económico dominante.

En el contexto actual, es preciso abordar a la cultura más allá de su definición tradicional: "el conjunto de tradiciones, costumbres o hábitos", por el contrario, sugerimos pensarla en su complejidad, diversidad e interrelacionada con los múltiples procesos de la vida social incluidos los mecanismos de control. En la manera que explica Bolívar Echeverría (2010) la modernidad como un conjunto de comportamientos y una tendencia civilizatoria, cuyo principio unitario de

estructuración de la vida social y del mundo correspondiente, encuentra su eficacia en la "blanquitud" como perspectiva única y homogénea de la vida social; éstos comportamientos y lógica civilizadora son, de acuerdo al autor, incompatibles con el principio organizador ancestral.

Tres ejemplos menciona Echeverría sobre la forma en como se impone esa visión unitaria de la vida humana; primero, la mercantilización de la naturaleza y el abandono al conocimiento profundo sobre nuestra propia humanidad, por descreimiento de instancias metafísicas mágicas, y con ello, la enarbolación de la ciudad, que privilegia la espacialidad urbana de la vida, que se cuenta hacia arriba y hacia delante según el dogma del progreso; segundo, la imposición de la política económica por sobre otras formas de política, o espirituales, o culturales; es decir, que el materialismo político donde se funda el Estado moderno, desplaza los aspectos comunitarios y culturales de reproducción de la identidad colectiva; tercero, que se impone el individualismo en el comportamiento social contrario a la tradición ancestral del individuo colectivo, como el que se encuentra en la comunidad o la familia, el cual se sostiene por una jerarquía social natural basado en el conocimiento y la experiencia.

No obstante, la modernización realmente existente de la vida humana se enfrenta de manera constante a estos principios no modernos, es decir, que la modernidad coexiste de manera obligada con las estructuraciones tradicionales del mundo, porque a la vez que se da una ruptura, persiste alguna dimensión de lo ancestral o lo tradicional; Echeverría afirma entonces, que la la modernidad es "un proyecto inacabado".⁴²

En coincidencia con Raymond Williams, a lo que se nombra como *cultura popular*, estuvo relegada del proyecto civilizatorio de la modernidad; en la modernidad que se vive en América Latina, sólo se reaviva por la coexistencia del nacionalismo, ciertos valores, símbolos, música, parafernalia y otros saberes, se han hecho visibles por la confrontación con las estructuras de la modernidad: las instituciones y la ideología concibieron a la cultura como un ámbito para la reproducción de la élite, sin embargo, ha sido intervenida con valores y prácticas de la cultura popular (indígena, campesina, afrodescendiente) cuyas contribuciones han generado la diversidad socio-espacial latinoamericana. Esta dinámica ha sido compleja, caótica y poco armónica; las regiones y localidades dan cuenta de esta espacialidad cultural construida a partir de vicisitudes históricas, económicas, socio-ecológicas y políticas siempre cambiantes y en constante tensión.

Para ampliar la discusión anterior, analizamos y comparamos distintas aportaciones del inglés Raymond Williams y del ecuatoriano Bolívar Echeverría, obras de crítica marxista que incentivan la reflexión sobre la "cultura como un proceso social" más que como una "categoría de clase"; a partir de esta discusión nos atrevemos a sugerir que la cultura sea abordada como un proceso constituyente de la lucha de clases al mismo tiempo que de reinención social.

La obra del filósofo ecuatoriano Bolívar Echeverría sirve de fundamento a esta discusión. Este autor considera a la cultura como un momento autocrítico de la

⁴² Echeverría, B. 2010. *Modernidad y Blanquitud*. Era, México.

reproducción social: el hombre cultiva su identidad por lo que es una dimensión co-extensiva de la vida humana. En su obra *Definición de la Cultura* (2010) hace una crítica a las pretensiones teóricas de la antropología estructuralista de Levi-Strauss tanto como el existencialismo de Sartre; insiste en “tener en cuenta una realidad que rebasa la consideración de la vida social como un conjunto de funciones entre las que estaría la función específicamente cultural. Nos referimos a una dimensión del conjunto de todas ellas, a una dimensión de la existencia social, con todos sus aspectos y funciones, que aparece cuando se observa a la sociedad tal como es cuando se empeña en llevar a cabo su vida persiguiendo un conjunto de metas colectivas que la identifican o individualizan”⁴³

Lo cultural es entonces una dimensión indispensable de la vida social desde la cual Bolívar trata de construir un concepto de cultura que abarca las determinaciones esenciales de la vida humana vistas desde el proceso de reproducción de la vida natural. Su explicación rompe con la dicotomía entre la práctica material y la guía espiritual de la vida humana que se ha empleado para justificar el dominio de castas, clases, géneros comunidades o culturas; por el contrario en su discusión integra lo material y lo espiritual, considera el proceso de reproducción social a partir del trabajo y del consumo.

En su obra, la cultura es parte de un proceso de reproducción social en el cual hay dos niveles de existencia: una operativa (o material) y otra co-extensiva semiótica (o espiritual) donde hay un intercambio de materias de lo humano y de lo natural a través de la producción y el consumo de ciertos bienes que obtiene de la naturaleza. Es decir, en este proceso hay un momento de producción o trabajo y otro de consumo o de disfrute; los instrumentos y los objetos, los medios de producción y del consumo permiten que el sujeto se conecte con la naturaleza dos veces, una al convertirla en instrumento o materia prima y la otra, al usarla y transformarla. A su vez, el sujeto social se ve interpelado por dos factores: el factor subjetivo del sujeto social de trabajo y de consumo; y el factor objetivo resultado de los medios de producción y de consumo, o sea, los productos útiles o bienes producidos.

El sujeto social es central en este proceso porque su distinción natural depende de la existencia de ciertas predisposiciones, entre ellas, las capacidades de producción y las necesidades de consumo que forman un complejo sistema de acoplamiento entre las necesidades y capacidades del sujeto. Por ello afirma Bolívar que “la presencia de un determinado sistema de acoplamiento entre las necesidades y las capacidades del “sujeto” es un hecho común en el reino animal y no tiene, en principio, por qué causar extrañeza si se la observa también en el sujeto social o humano”⁴⁴, o sea que las personas y comunidades producen y consumen bienes de la naturaleza donde se involucran sus niveles materiales y espirituales, no son ámbitos separados sino que ambos procesos de consumo y disfrute posibilitan la reproducción social.

Otro aporte de Echeverría es el de la *socialidad* es decir “las relaciones sociales de convivencia que le caracterizan y que interconectan e identifican a sus

⁴³ Echeverría, B. 2010b, *Definición de la Cultura*, pág. 39

⁴⁴ Echeverría 2010b:53

diferentes elementos o miembros individuales".⁴⁵ Socialidad que se abre e impone precisamente para su transformación, por lo que el proceso de producción del sujeto individual o comunitario es un momento de realización de proyectos que lleva implícita la proyección del sujeto; es decir, el sujeto se hace así mismo; genera una mismidad o identidad donde se autorealiza y transforma.

Echeverría explica que la diferencia sustancial en la forma de la socialidad humana respecto a la socialidad animal es que la primera tiene como fin el mantenimiento de la vida en términos "animales" pero también "políticos"; en esa reproducción el plano político domina al plano físico, entonces en el proceso de reproducción humana lo esencial es la identidad y de ahí que la reproducción política del sujeto social determine la figura de la comunidad de la cual produce y consume, disfruta y vive.

Lo que nos está diciendo Echeverría es que el cultivo de la identidad y el proceso donde se interconectan y generan lazos entre los diversos miembros de una comunidad son de por sí acciones políticas; a diferencia de la socialidad que hacen otros reinos animales nuestra socialidad domina nuestra animalidad. La comprensión de este argumento es definitorio para la perspectiva de resistencia cultural que desarrollamos en la presente investigación pues identificamos en la reproducción social y cultural ya de por sí un fin político que es el mantenimiento de la vida social, de ahí que nos rehusemos a afirmar que la resistencia cultural es pasiva.

Otra crítica interesante respecto a la identidad social (individual o colectiva), nos dice que no hay "vigencia de ningún núcleo substancial, prístino y auténtico, de rasgos y características, de "usos y costumbres" que sea sólo externa o accidentalmente alterable por el cambio de circunstancia, ni tampoco, por lo tanto, en ninguna particularización cristalizada del código de lo humano que permanezca inafectada en lo esencial por la prueba a la que es sometida en su uso o habla. La identidad reside, por el contrario, en una coherencia interna puramente formal y siempre transitoria de un sujeto histórico de consistencia evanescente; una coherencia que se afirma mientras dura el juego dialéctico de la consolidación y el cuestionamiento, de la cristalización y la disolución de sí misma".⁴⁶

El autor afirma entonces que "es ilusorio hablar de la identidad de una persona o un grupo social como un conjunto de rasgos distintivos; si éstos se dan son sólo las huellas, muchas veces engañosas, de episodios en los que ciertos compromisos de reciprocidad intersubjetiva se constituyen y reactualizan, de creaciones eminentemente formales en las que se concretiza un sujeto singular en una situación única".⁴⁷

Vista de este modo la identidad es un proceso para la transformación y la transmigración, donde el riesgo de pérdida, el ingrediente de la novedad y la competencia con otras identidades la forjan; hay un conflicto latente que permite a un sujeto elegir y combinar; por ello, subraya Echeverría que la reproducción política del sujeto social donde se transforma la identidad, es un *ethos* fundamental

⁴⁵ *idem* pág. 56

⁴⁶ *idem* pág. 149

⁴⁷ *idem* pág. 152

porque en la catástrofe o en la virulencia política el sujeto se somete a una reinvención de su socialidad, sea por mantenimiento o transformación, sea por el perfeccionamiento o revolución, o bien, sea por la desaparición.

Y en este trance del ethos elemental el plano de la cotidianidad se torna compleja porque se realizan la "ejecución ciega" y el "trabajo crítico"; en palabras de Echeverría "si no se da el entrecruzamiento de una existencia que cumple automáticamente el programa codificado con una existencia "en ruptura" que trata de manera "reflexiva" y crítica a ese programa, no puede hablarse, en la historia en la que aún vivimos, de una existencia cotidiana propiamente humana".⁴⁸ En este plano de lo cotidiano aterrizamos nuestra argumentación con la idea de que estos procesos que recrean la vida rutinaria y cotidiana que simulan ser repetitivos por preservar la tradición son también momentos para auto-críticarse porque son atentados por el caos que no alcanzamos a percibir.

De ahí que en esta investigación la práctica cultural donde se recrea la socialidad humana sea abordada como hecho político, entonces la práctica cultural materializada como resistencia cultural sea analizada como un proceso complejo de reinvención, catártico, de conflicto que posibilita la trascendencia de determinado individuo o grupo humano.

Para complementar nuestra lectura sobre la *cultura* revisamos la obra de Raymond Williams cuyos aportes son relevantes para la perspectiva que desarrollamos; en *Palabras Clave (2003)* da cuenta de la historia del desarrollo del término y con ello diversos usos, a continuación compartimos una breve síntesis:

i) un proceso general de desarrollo intelectual, espiritual y estético a partir del siglo XVIII;

ii) como modo de vida determinado, de un pueblo, un grupo, un periodo o un determinado grupo, o la humanidad en general;

iii) las obras y prácticas de la actividad intelectual y especialmente artística.⁴⁹

iv) todo un modo de vida material, intelectual y espiritual.⁵⁰

Williams explica que estas variaciones dependen del uso y de las conceptualizaciones sobre actividades, relaciones y procesos que se han hecho a lo largo de la historia; cada disciplina y lenguaje ha formulado sus interpretaciones y sentidos desde su campo específico de conocimiento sin embargo señala acertadamente que en todas esas interpretaciones se ha separado la *producción material* de la *producción simbólica* tal como se marcan los territorios intelectuales de la antropología que considera a la cultura como "aspectos de la vida material" o la historia y los estudios culturales que la consideran como "sistema de significados y símbolos".

Williams elabora una crítica profunda a los diversos usos que se han hecho del término como correspondencia a determinados momentos históricos; bajo una

⁴⁸ *idem* pág. 159.

⁴⁹ Williams R. 2003:91

⁵⁰ Williams R. 2001:15

minuciosa relectura del argumento “la conciencia determina la existencia” rechaza toda controversia en torno a que la estructura (económica) determina la superestructura (productos intelectuales e imaginativos de una sociedad).

Según Williams esta tradición marxista deviene de una inadecuación general en el uso de “cultura” donde los productos del intelecto e imaginativos corresponden al uso débil de “superestructura” que estuvo arraigado profundamente en el marxismo al grado de aseverar que la conciencia de la clase dominante es determinante en la sociedad, para él la conciencia de toda una sociedad es siempre más diversa y está en permanente dinámica por la aportación-selección de la clase dominante, de la misma forma que por la cultura popular.

En su teoría marxista de la cultura insiste en “la interdependencia de todos los elementos de la realidad social y su énfasis analítico en el movimiento y cambio, la diversidad y la complejidad, de modo que la cultura compromete con lo que se manifiesta: el modo de vida en su conjunto, un proceso social general y no exclusivamente determinado por el sistema económico”.⁵¹

Notamos que en la crítica de Williams la cultura como sistemas de símbolos y significados se desplaza hacia la arena de las instituciones, relaciones y prácticas, la cultura no es sólo “estilo de vida” o “forma civilizatoria” que legitima el status dominante de un grupo; sino que se comprende como “proceso histórico constitutivo y constituyente a partir de la cotidianidad de las personas tanto como de los elementos transmitidos de la hegemonía; la cultura es un proceso que diversifica personas, periodos, grupos y lugares”.⁵²

El diálogo que hacemos con Williams refuerza nuestra aproximación a la cultura como *proceso social histórico que ocurre en determinado grupo en un lugar (es) específico (s)*. En tanto proceso histórico-geográfico, la cultura rebasa la definición de sistemas de símbolos y significados para trasladarse hacia la arena de las instituciones, relaciones, procesos y prácticas que la producen. La cultura es un proceso en actividad permanente, dinámica, colectiva que refleja las tensiones, negociaciones y dominio en contextos sociales y espacialidades diferentes. (Ver Figura 1)

El diálogo entre Echeverría y Williams incentiva la crítica intelectual sobre la noción de cultura y su uso en la legitimación de la desigualdad y exclusión socio-cultural que han invisibilizado la riqueza y potencial cultural en los pueblos nativos; además nos permite apreciar los procesos culturales como productos de las tensiones originadas entre lógicas distintas (la colonización europea y el cotidiano comunitario), disputas que ocurren en los ámbitos simbólico y material (relaciones sociales, concepciones del mundo y la vida, valores, roles, territorialidades) repercuten en las esferas económicas, sociales, políticas e ideológicas.

Durante los últimos siglos se ha desplegado cierta parafernalia discursiva, simbólica, ideológica y material de la dominación la cual también ha servido para que las múltiples culturas se re-inventen por medio de mecanismos de resistencia

⁵¹ *idem* págs. 233-234

⁵² ver en Williams, R. 1988, *Marxismo y Literatura*, Península.

donde entran en juego la transmisión, la adopción, la selección, la negociación que tensionan con las relaciones de producción e instituciones que fueron establecidas a lo largo del Continente.

El ideal civilizatorio y las relaciones desiguales creadas en el sistema que "inventó América" mantuvo excluidas la cotidianidad, la experiencia, las relaciones sociales, los valores y las cosmogonías nativas, las cuales en nuestros días se usan como estrategias necesarias, como principios y columnas fundamentales de la resistencia cultural que afanosamente defienden modos de ser y estar en el mundo.

A lo largo de este apartado hemos tratado de argumentar que la cultura deja su papel de elemento característico para abordarse como proceso que caracteriza las tensiones históricas en las sociedades. Por lo que en el transcurso de la interpelación de las diferencias sociales, se harán visibles discursos "otros" que propician reflexiones en torno a los conceptos que supuestamente la cultura oficial y dominante daba por hechos; es el caso de las culturas de los pueblos originarios, quienes son agentes clave para generación de otros debates en la esfera de la política cultural.

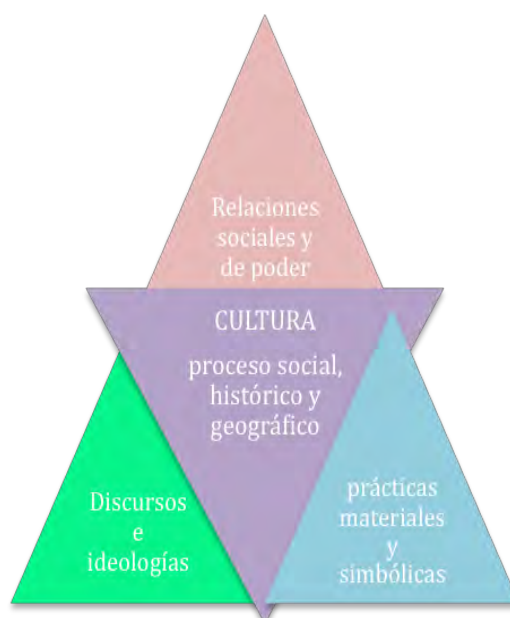


Figura 1. Diagrama del proceso constitutivo de la Cultura.

CONCEPTO PODER

Este es uno de los conceptos que posiblemente pueda definirse con mayor facilidad en contextos de colonialismo donde se identifican notoriamente el grupo dominante y el grupo dominado. Sin embargo esta es una definición reduccionista en el sentido de que no se examinan cuidadosamente los mecanismos en los cuales opera la modalidad de poder. Como señalamos anteriormente el enfoque de la geografía cultural para el estudio del poder considera su simultaneidad como dominación y como resistencia.

Michel Foucault (1980) considera que el poder constituye formas espaciales y de conocimiento opresivas y permitidas, impregnadas de autoritarismo pero también con posibilidades de comunidad, resistencia y cambio emancipatorio⁵³, de ahí que el poder sea analizado en torno a la dominación y la resistencia.

El poder tiene una manifestación material que se concreta en todas las fases de la producción social del espacio social; en su expresión hegemónica el poder impone diferencia y mantiene grados de división social y espacial que benefician la perpetuidad del empoderamiento y la autoridad. En cambio, las opciones tomadas por individuos y colectividades contra las imposiciones de las prácticas de poder se consideran expresiones “contra-hegemónicas”.⁵⁴ (Ver Figura 2)

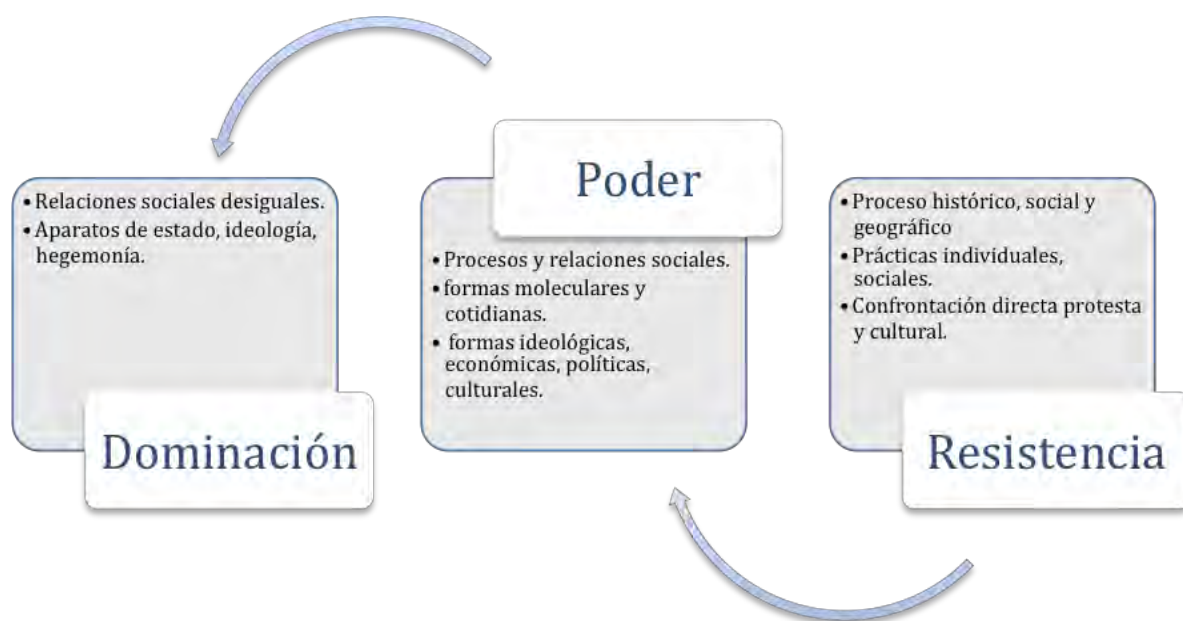


Figura 2. El Poder, prácticas de dominación y resistencia

Basándonos en Michel Foucault y Edward Soja realizamos una matriz general en la cual identificamos las formas de poder y las formas de resistencia que se han materializado sobre el espacio geográfico latinoamericano aunque sin olvidar que las vicisitudes históricas y locales producen expresiones distintas así como la colonización europea es un hecho histórico para la dominación de los pueblos y civilizaciones originarias del Continente. (Ver Figura 3)

La dominación colonial que se desplegó durante los siglos XVII y XVIII dio origen a una lógica económica y política de la cual surgieron relaciones, ideologías e instituciones que han sido útiles para su materialización en diversos ámbitos de la vida social, aquí los señalamos sintéticamente:

⁵³ Foucault, M. 1980. "Questions on Geography" en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Colin Gordon (ed.) New York: Pantheon Books.

⁵⁴ Soja, E. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other Real and Imagined Places*, Blackwell, pág. 87.

a) en lo cultural: las cosmovisiones, las relaciones sociales, las prácticas culturales, la conformación etno-lingüística, la conformación del ser y de la comunidad;

b) en lo económico: las redes de intercambio, los cambios en el uso del suelo, la extracción de los recursos naturales, el trabajo forzado; la concentración de la riqueza;

c) en lo político: las instituciones, la organización socio-política, la práctica del poder y de hacer política;

d) en lo geográfico: la integración socio-espacial, la percepción y producción del espacio, la administración territorial, la cartografía oficial.

A lo largo de los siglos XIX y XX ocurrieron cambios en las modalidades de explotación y producción colonial, el modelo semi-feudal fue sustituido por los parámetros de la acumulación de capital ligados a los mercados extranjeros. Las economías dependientes del capital internacional se instauran en la región como paradigma económico mediante las políticas liberales que promovieron la producción y exportación de monocultivos; también son recurrentes las crisis económicas y políticas por la caída de los precios y la devaluación de las monedas locales; la desestabilización política acondicionaría los regímenes autoritarios en varios países y con ello el uso del aparato represivo.

El proyecto de modernización de las economías -inacabado al fin- sería crucial para el surgimiento de las tensiones y movilizaciones sociales que caracterizaron a la región durante el último siglo. Considerando este panorama y basándonos en McLennan hacemos el ejercicio de identificar ciertas manifestaciones económicas, políticas, ideológicas, discursivas, simbólicas y culturales de la dominación y la resistencia.

En la región son visibles las relaciones desiguales originadas por la lógica económica que mercantiliza a individuos, comunidades, pueblos y a la naturaleza misma. El orden económico impuesto desde la colonia ha trastocado las formas de intercambio y de organización social para insertarlos en economías del consumo dependientes de políticas fiscales ajenas a las economías domésticas que acrecientan la concentración de la riqueza y aumentan el deterioro de la socialidad que describe Bolívar Echeverría.

En la variante política, las instituciones y mecanismos de control tienen la facultad para usar la fuerza represiva y coercitiva; cuestión que había predominante de las dictaduras latinoamericanas y que hoy día, son dispositivos usados para la criminalización de la protesta y la contención de la movilización social aún en regímenes democráticos e incluso de corte progresistas. Un aspecto importante es el corporalismo y relaciones clientelares que ejercen los partidos políticos o gobiernos en turno a través de programas asistencialistas y políticas de desarrollo popular. Por otra parte, algunas instituciones como la escuela, la iglesia, el sistema judicial, las corporaciones y caciques tienen incidencia directa para generar consensos con la sociedad local; las relaciones resultantes conforman redes de poder territorial que vinculan los espacios regionales y locales, incluso los domésticos.

Como dominación ideológica identificamos discursos, narrativas, símbolos, mitos oficiales, nacionalismos que sirven para legitimar la fundación de los estados-Nación y que se usan estratégicamente como bagaje cultural para los nacionalismos (banderas, himnos, mitos de origen, narrativas oficiales de geografía e historia).

La ideología también afecta al ser, el cuerpo y el espíritu donde se mantienen sosegadas las voluntades, visiones, sueños, acciones de cambio y transformación. Este es un aspecto que si bien se considera individual y subjetivo repercute sobremanera en los potenciales de cambio, liderazgos, iniciativas y otros procesos emancipatorios donde las colectividades pueden materializar su acción.

La dominación como ideología y como discurso es un aspecto delicado en la dualidad del poder (dominación-resistencia); por ejemplo, la evangelización fue usada por los conquistadores como excusa para exterminar a pueblos enteros, los sobrevivientes fueron obligados a adoptar la religión tridentina al mismo tiempo que fueron dominados y explotados. La concepción de que el Viejo Continente estaba habitado por pueblos que vivían en la barbarie con "costumbres paganas y diabólicas" justificó la conquista militar en contubernio con los frailes y religiosos; sin embargo, entre esos mismos discursos, parafernalias y liturgias católicas se conservó un gran acervo espiritual y ritual nativo desde el cual los pueblos indígenas han sabido resistir.

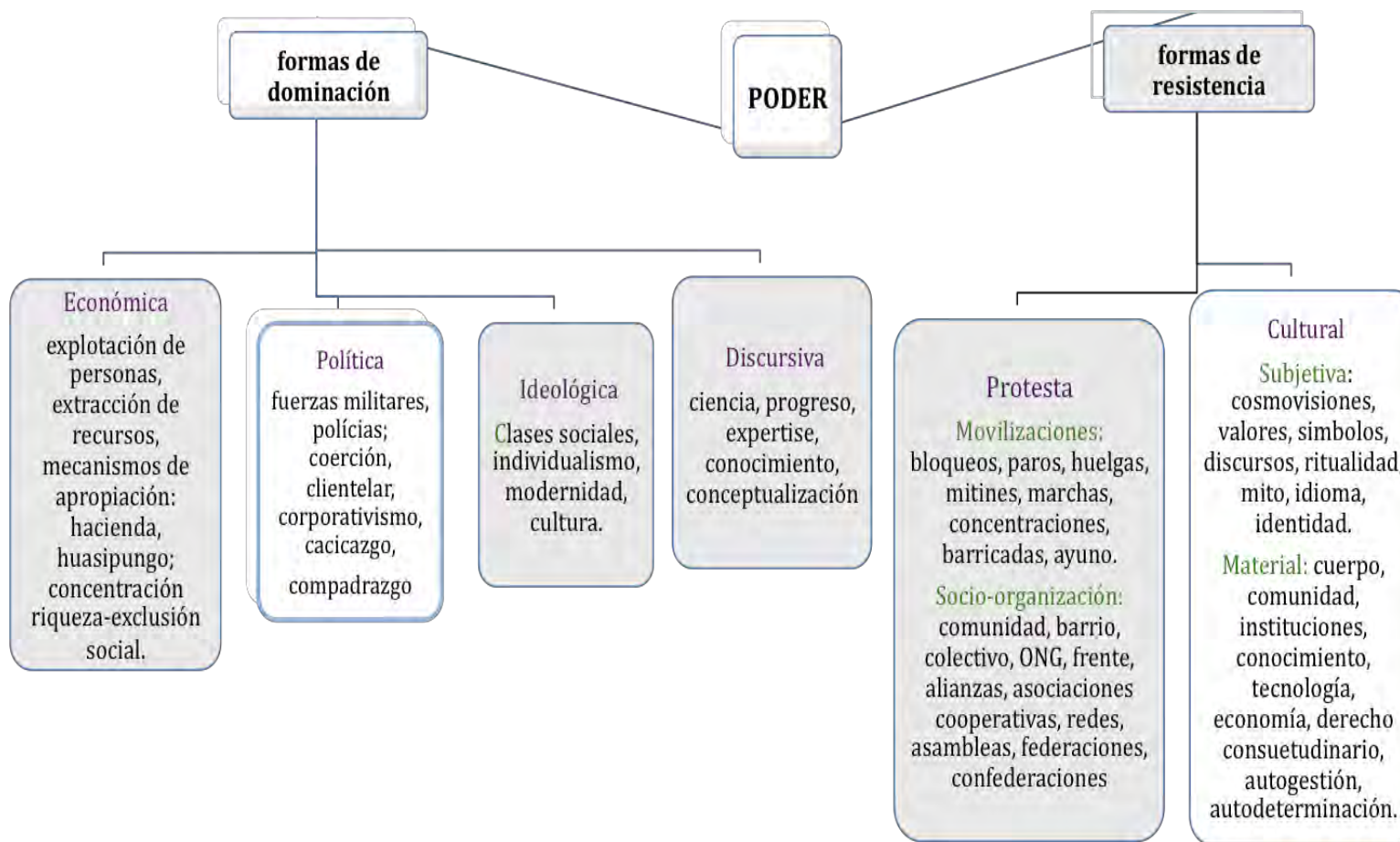


Figura 3. Formas de poder y formas de resistencia en el contexto latinoamericano.

Existe otro bagaje discursivo y conceptual, científico-técnico, teórico, metodológico que ha construido al conocimiento y se nos ha presentado como válido y legítimo para explicarnos la realidad, éste niega e invalida toda concepción, relación y explicación del mundo; el impacto es fuerte ya que la espiritualidad de los pueblos nativos es el origen de su filosofía, conceptualización y explicación del Universo y la vida.

En lo que respecta a la resistencia y como señalamos en los párrafos previos organizamos las acciones en la forma activa de protesta y en la forma activa cultural; por un lado la protesta enmarca todas las acciones de confrontación directa como las marchas, bloqueos, paros así como las formas socio-organizativas que territorialmente oscilan desde el barrio, la comunidad o la región.

En el sentido cultural la resistencia incorpora la experiencia cotidiana, está presente en las prácticas tanto simbólicas como materiales que reivindican la identidad y la cultura de algún pueblo, nación o grupo humano, son prácticas inherentes a la cotidianidad de la reproducción social es decir la socialidad cuyo fin política es el de la reproducción social y cultural como lo afirma Bolívar Echeverría. La cultura como proceso social se reinventa a través del tiempo y en el espacio, por ello su contenido ritual, discursivo, simbólico, material o lingüístico se renueva, pone en movimiento sociedades y territorialidades y por consiguiente las demás facetas de la vida humana.

Lo importante de este cuadro es analizarlo desde su espacialidad, la reproducción de la dominación tanto como de la resistencia son espacialmente identificables, por ello este modelo no podría ser universal aún hablando de América Latina a pesar de puntos de partida históricos y matrices comunes sino que las distintas expresiones deben considerar actores, relaciones, instituciones, discursos, prácticas tanto de dominación como de resistencia; este ejercicio es útil en la medida que nos permite imaginar los impactos escalares de la dominación y la resistencia, los entrecruzamientos entre distintos niveles socio-espaciales que hacen de la resistencia un proceso social y espacial como lo indica Michel Foucault.

CONCEPTO ESPACIO

Analizar los movimientos sociales desde la perspectiva de la geografía cultural requiere de un tercer elemento que complementa nuestro marco teórico-conceptual: el espacio. Las relaciones y prácticas materiales sociales derivadas de las tensiones entre poder y cultura crean, transforman y producen al espacio. Pero ¿cómo se produce el espacio?

El filósofo francés Henri Lefebvre en su reconocida obra *The Production of Space* (1991) señala que el proceso de producción del espacio gira en torno a la

experiencia, la imaginación y la percepción⁵⁵, una triada metafilosófica que afirma que el “espacio es un producto social”.

Las disciplinas que han estudiado al espacio -sostiene Lefebvre- únicamente lo conceptualizaban en su forma concreta, material y física, en cambio Lefebvre agrega un componente esencial que radica en la “experiencia social”. El “espacio social” es definido en torno a las “acciones sociales” de sujetos sean individuales o colectivos “quienes nacen y mueren, quienes sufren y actúan”.⁵⁶

En *The Production of Space* (1991) se señalan tres áreas donde se produce la espacialidad de las relaciones sociales: el “espacio percibido”, el “espacio imaginado” y el “espacio vivido” correspondientes a las prácticas espaciales, las representaciones del espacio y los espacios de representación que a continuación sintetizamos:

a) las prácticas espaciales: son las acciones de la vida cotidiana donde interviene el cuerpo a través de flujos, itinerarios, construcciones y apropiaciones del espacio material, concreto y empírico al que se le denomina el “espacio percibido”.

b) las representaciones del espacio: se refiere a las representaciones científicas, intelectuales y artísticas que producen un espacio abstracto, codificado, planificado, simbolizado y estetizado por lo que se le denomina el “espacio imaginado”.

c) los espacios de representación: son creados por la experiencia vivida de habitantes y usuarios, interviene la tradición, es un espacio complejo impregnado de símbolos y representaciones sociales, por ello se define como “espacio vivido”

Edward Soja en *Thirdspace* (1996) amplía aún más la explicación de este proceso, argumenta que las “prácticas espaciales son determinadas por la acción y la interacción social que se localizan en el espacio físico y en lugares concretos. Tienen que ver con la ocupación humana, las relaciones entre la sociedad y la naturaleza y por ende la práctica cultural”.⁵⁷ El grado de apropiación del espacio puede oscilar desde la casa habitación hasta los estados-Nación y la geopolítica global.

En las *representaciones del espacio*, los planificadores, urbanistas, tecnócratas, planificadores y otros especialistas imponen las conceptualizaciones del espacio, por ello “el producto es un espacio dominante impregnado de epistemologías: símbolos, discursos, lenguaje, texto, logos”. Son espacios mentales donde se albergan las representaciones de poder e ideología, de control y vigilancia, por lo tanto se concretan los “espacios dominados”.

⁵⁵ Lefebvre, H. 1991, *The Production of Space*, Blackwell, Oxford.

⁵⁶ *Idem* pág. 37 Traducción propia.

⁵⁷ Soja, E. 1996 *op cit*

Los espacios de representación al ser apropiados a través de la imaginación y el uso simbólico contiene el poder de las representaciones espaciales, es decir, en estos espacios vividos de representación se generan los "contraespacios, los espacios de resistencia hacia el orden dominante que muestran las relaciones de dominación, subordinación y resistencia y simultáneamente su abundante imaginaria". Éstos contienen explícitamente "ideologías y políticas de lo real y lo imaginado, del capitalismo, del racismo, del patriarcado, y otras prácticas materiales que se derivan de las relaciones de producción, reproducción, explotación, dominación y subordinación. Son espacios dominados, periféricos y marginalizados, los "Tercer-Mundo" en distintas escalas, oscilan desde la Corpo-realidad, el cuerpo, la mente, la sexualidad y la subjetividad, desde lo individual hasta lo colectivo, desde lo local hasta lo global".⁵⁸

De modo que el proceso de producción del espacio concierne a las prácticas culturales, al ejercicio y relaciones de poder y a las prácticas de resistencia que tal como Lefebvre propone, no se disocian una de la otra y tampoco alguna tiene primacía sobre las otras. (Ver Figura 4)

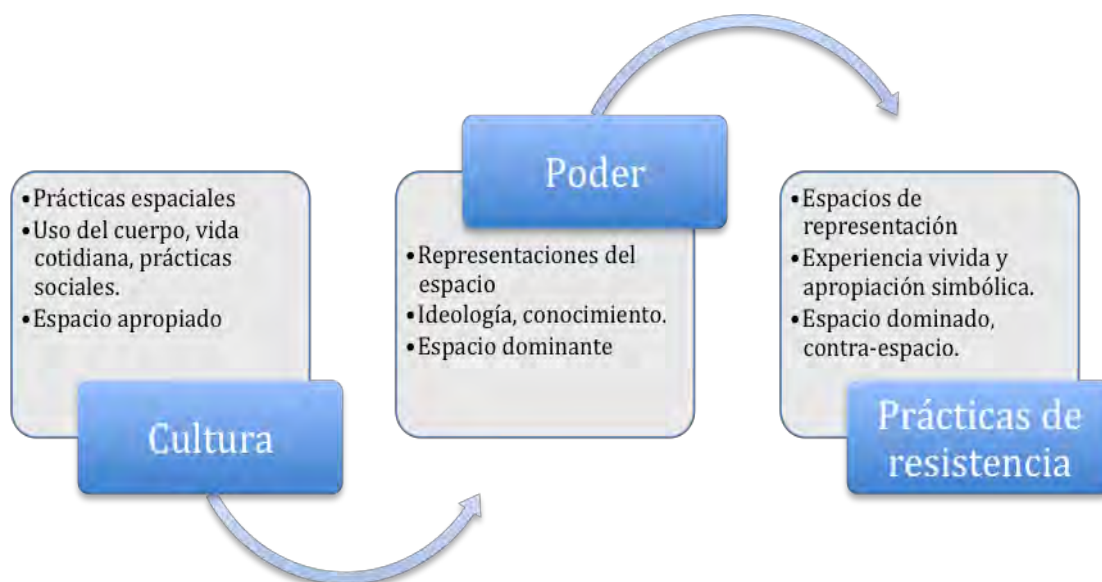


Figura 4. Producción del espacio a través de las prácticas culturales y de poder.

Por lo tanto, el espacio es una construcción social que alude tanto a formas materiales, perceptivas como imaginativas. En este sentido el papel de la cultura como proceso social es significativo, ya que los códigos, valores, símbolos, discursos y a la vez prácticas rituales, económicas y políticas en contextos sociales diferenciados producen al espacio con materialidades y significaciones multidiversas.

En las sociedades contemporáneas la cultura evidentemente configura las fisonomías espaciales mediante todo el entramado que se deriva de ella, por esta razón el espacio se diversifica y se torna un producto de los antagonismos entre distintas concepciones y prácticas sociales.

⁵⁸ *idem* pág. 68

Más aún en las sociedades capitalistas cuando la cultura de un grupo es hegemónica sobre otra, el espacio permanece bajo tensión constante y puede ser producto de esa lucha entre posiciones culturales asociadas a determinados sistemas económicos y lineamientos políticos. El espacio por lo tanto es un producto de las relaciones de poder, de su ejercicio y de las resistencias que se suscitan en respuesta a dicho poder.

Cuando el poder se expresa en sus formas económicas, políticas e ideológicas, controla, delimita y concibe al espacio en estrictos parámetros para su continua reproducción. El poder también produce al espacio y contribuye a la coalición de fuerzas que operan en su definición juntamente con la cultura.

Así que no podríamos disociar a la cultura y a las distintas formas de poder en la producción del espacio, lo que proponemos es examinar las posibles interrelaciones que ocurren entre estos tres elementos para explicar el comportamiento social en torno a la resistencia cultural.

Si el espacio es un concepto que puede parecer abstracto, la acción humana materializada a través del tiempo permite que se puedan construir distintas categorías como el lugar, el paisaje, la región y el territorio. Todas confrontadas entre sí por la relación cultura-poder que le dan forma, sentido, extensión, significado, valor. (Ver Figura 5)

Concluyendo

A modo de sintetizar lo expuesto en este capítulo señalamos lo siguiente:

- a) la *cultura* como proceso social incide a su vez en la producción del espacio a través de las prácticas sociales, la imaginación y la percepción.
- b) La *cultura* como arena de confrontación produce distintas espacialidades como el lugar, el paisaje, la región, el territorio.
- c) El *poder* crea entrecruzamientos entre la dominación y la resistencia, es espacialmente visible a través de sus mecanismos de acción siendo su principal eje de control el territorio.
- d) El *poder* como dominación económica, política o ideológica favorece las relaciones sociales desiguales al mismo tiempo construye procesos geográficos desiguales que sirven a su reproducción del control territorial (exclusión, concentración, despojo, delimitación, control y dominio)
- e) El *poder* como resistencia confronta, transforma y origina nuevas formas y discursos espaciales a partir de las prácticas de acción social, se producen espacios de contrapoder.
- f) El espacio es producido por las interrelaciones de la dualidad del poder en tanto dominación y resistencia.

g) El espacio como producto histórico-social está en construcción y transformación permanente, es dinámico, fluido y resignificado por las acciones y práctica de resistencia cultural.

Según Porto Goncalves “el poder es relacional, las distintas formas de control social reorganizan al poder geográficamente, el Estado territorializa al poder y el capital lo delimita a través de la propiedad privada mientras que la acción social lo resignifica en múltiples sentidos. Existen distintos sentidos del término territorio: jurídico-político, antropológico, biológico y geográfico, lo que quiere decir que la materialidad del espacio geográfico siempre se significa y designa, porque siempre está apropiada”.⁵⁹

Este geógrafo sugiere tomar la triada territorio-territorialidad-territorialización para estudiar al territorio como resultado de las relaciones de poder, ya que “el espacio al ser apropiado y constituido por una determinada sociedad crea territorialidades distintas”.⁶⁰

Veamos a continuación breves apuntes sobre las categorías espaciales y la manera en que son impactadas por la acción social de la resistencia, que de acuerdo a Porto Goncalves, surgen de la organización y acción de campesinos, trabajadores, rurales, mujeres, pueblos originarios y afrodescentes, por mencionar algunos.

La *territorialidad* es un proceso de apropiación y producción de un territorio específico a partir de distintas prácticas humanas, entre ellas el quehacer simbólico o material derivado del ordenamiento, control y ocupación de determinados territorios; las múltiples territorialidades en determinada región o Estado territorial corresponden a una diversidad socio-cultural, política y económica.

El *lugar* es aquél sitio específico donde se realizan los acontecimientos, las relaciones o las tensiones, por ello tiene un papel fundamental al estudiar los movimientos sociales porque esto “supone primeramente nuevos ordenamientos, nuevas relaciones, movimiento en sí; y segundo porque el lugar es una marca de la distinción social, la sociedad se constituye a sí misma al constituir esos lugares”.⁶¹ Esta conceptualización es necesaria para definir la la resistencia cultural como proceso geográfico.

Bajo estos supuestos el espacio está constituido por una red de lugares y sitios de poder en movimiento constante, producto de las tensiones originadas por las relaciones asimétricas de poder y simultáneamente por las prácticas materiales y culturales cotidianas.

⁵⁹ Porto-Goncalves Carlos Walter, 2008. Organizacao o espacio: objeto de estudio, objeto de desejo. (Borrador) Documento de trabajo presentado en el Seminario de Formación de Profesores “Movimientos Sociales y Nuevas Territorialidades” impartido en el Programa de Posgrado de Estudios Latinoamericanos, FFyL, CPyS, IIEc, Universidad Nacional Autónoma de México.

⁶⁰ *Idem* 2008:4

⁶¹ *Idem* págs. 3, 7.

A lo largo de la presente investigación empleamos diversas categorías de *lugar* para referirnos a las escalas en las cuales operan los mecanismos de poder-resistencia, estas pueden ir desde lo nacional (estado-Nación, territorio nacional), lo regional (estatal, provincial, cantonal, municipal, región) o local (comunidad, barrio, ranchería, pueblo, localidad).

Estas escalas o categorías de análisis espacial han sido trazadas primeramente para el control y administración político-territorial por parte de los Estados pero son redibujadas por las acciones de resistencia; la diferenciación entre las concepciones y representaciones de los lugares, paisajes, regiones o territorios está determinada por múltiples elementos socio-culturales que caracterizan a los náayerite o los kichwa-otavalo, tema que presentamos en el siguiente capítulo.

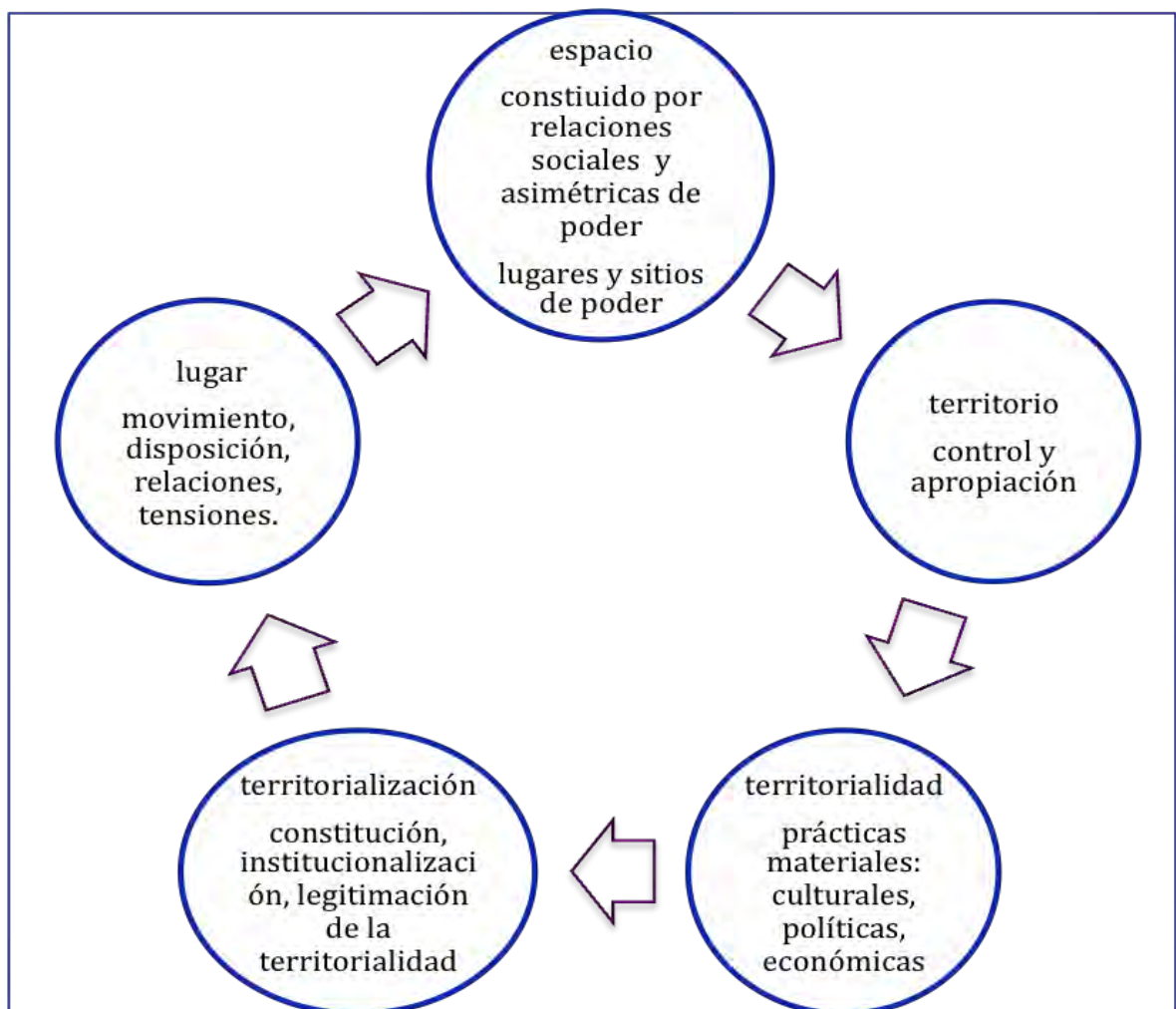


Figura 5. La espacialidad de las prácticas culturales y las relaciones de poder.

CAPITULO 2.

LA RESISTENCIA, UN PROCESO HISTÓRICO-GEOGRÁFICO DE LOS PUEBLOS INDÍGENAS DE AMÉRICA LATINA.

INTRODUCCIÓN

Diversos aspectos se interrelacionan en la dinámica social, algunos de origen local y regional pero también intervienen sucesos y decisiones en el circuito nacional que proceden del exterior, de esta intersección espacio-temporal depende la historicidad de los movimientos indígenas. Para facilitarnos la comprensión de los contextos nacionales en Ecuador y México empleamos tres etapas que a groso modo ilustran los ámbitos sociales, económicos y políticos de la resistencia: la etapa colonial, la etapa republicana y la etapa neoliberal.

En la historia de la conformación del estado-Nación en América Latina, la etapa colonial es una referente con carga semántica y epistémica fuerte, y determinante también, en la historia de la resistencia de los pueblos nativos, debido a que se produjeron e instauraron discursos, ideologías, relaciones de poder y de explotación con las cuales fueron sometidos. Conviene señalar que la evangelización y las instituciones coloniales (militares-económicas-políticas) idearon un mecanismo que tuvo doble propósito: la corrupción de los patrimonios comunitarios y la extracción de los recursos en los territorios nativos.

El procedimiento se instauró aceleradamente porque se mantuvieron en contubernio la iglesia y el estado en torno a las figuras nucleares de la economía colonial como las encomiendas, los reales mineros, los presidios, las haciendas, los huasipungos y los obrajes. En Ecuador la hacienda y el huasipungo fueron los dispositivos para la explotación y sujeción de las comunidades indígenas, específicamente en la región de la sierra norte se establecieron obrajes y haciendas. En el caso de México en la región de la sierra nayarita, la economía colonial y sus relaciones se fincaron en torno a la hacienda, los pueblos-misión, los presidios y algunos reales mineros.

Durante las etapas posteriores a las independencias latinoamericanas, los terratenientes y la burguesía local tomaron control de la economía y el sistema político para reproducir ciertas relaciones y formas de poder colonial. Y en la instauración de las repúblicas, se consolidaron nuevos ordenes político-territoriales que originaron las disputas por el poder local-regional. Las posteriores situaciones sociales y económicas favorecieron la polarización social que dieron paso a la instauración de regímenes más autoritarios en diversos países del Continente.

Contrariamente al advenimiento de la democracia, el momento fue funcional para la intervención estadounidense y la introducción de las políticas, narrativas e institucionalismo del libre mercado; la democracia estaría regulada por los organismos internacionales y de inversión de capital como el Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional.

Por otra parte, el proceso de movilización social de los pueblos y nacionalidades indígenas en América Latina no se gesta como una reacción ante la adopción de las políticas neoliberales solamente, sino que éste ha sido un proceso con matriz histórica que tiene que ver con la toma de conciencia étnica, la reconstrucción de las

relaciones comunitarias, la recuperación de las prácticas rituales y el intercambio de experiencia y conocimiento entre diversas organizaciones comunitarias, regionales y nacionales. La movilización indígena implica conocimiento comunitario basado en la experiencia porque sus estrategias y planteamientos han sido definidos en el tiempo, de acuerdo a las fuerzas que despliega el Estado moderno y a las fases de consolidación del sistema capitalista que los ha mantenido en opresión.

En el movimiento indígena contemporáneo se materializan las propuestas de autonomía y de emancipación; se abren espacios para la toma de decisiones en modelos que redefinen la participación y representación política; el proceso se arraiga en discursos, relaciones, valores, cosmogonías y aspectos rituales que mantienen los vínculos con el Universo.

Como señalamos anteriormente, en este capítulo exponemos los contextos nacionales en donde se gestan los movimientos indígenas regionales, damos cuenta de los antecedentes de estas experiencias y los referentes culturales que se emplean en las resistencias comunitarias. Nuestra área de estudio comprende las comunidades rurales de los náayerite en la sierra nayarita del Occidente mexicano y las comunas de kichwa-otavalo en la sierra Norte del Ecuador. En el último apartado discutiremos sobre la dimensión escalar del poder político-territorial del Estado mexicano y ecuatoriano, y analizaremos las fisonomías que son espacialmente contradictorias entre la municipalidad y aquellas producidas por las comunidades.

2.1 GEOGRAFÍA POLÍTICA DE MÉXICO: ANTECEDENTES DE LOS MOVIMIENTOS INDÍGENAS.

Lejos de caer en anacronismos históricos organizamos la geografía política de México para identificar las causales y el contextos nacional, regional y local en los cuales el movimiento indígena tiene una diversidad de matices. Advertimos que no se encontrará una rigurosa historiografía sino aproximaciones a los contextos históricos y geográficos que nos permitan distinguir las peculiaridades regionales y locales, lo cual demostraría que la resistencia es un proceso no lineal y con dinamismo a partir de las prácticas materiales y culturales nativas.

El proceso de resistencia indígena contra la dominación colonial se ha manifestado de modos diversos: sucesos sangrientos, revueltas, alzamientos, luchas armadas por la tierra, movilizaciones, protestas y movimientos más o menos organizados; las demandas esenciales han sido primero, la tierra y el territorio y en segunda instancia, las formas de vida, la espiritualidad, las relaciones con la Tierra y las formas de autogobierno, es decir, una lucha *culturalista* que ha ido madurando conforme se obtienen ganancias políticas como la autonomía, la reivindicación cultural y los derechos de los pueblos indígenas; maduración que ha sido simultánea conforme avanza la acumulación de capital y su institucionalismo económico local.

En lo que concierne a México, durante la etapa colonial las instituciones como la encomienda y las repúblicas de indios se instalaron sobre las unidades políticas-geográficas pre-establecidas como el *Altépetl* y los señoríos, para tal fin se creó un

sistema político donde fueron incorporados los caciques indígenas con ciertas prevendas como los tributos exentos y los beneficios de tierra.

En las regiones norte y occidente donde no se pudieron establecer la encomienda y las repúblicas de indios por la alta dispersión de la población, se emplearon otras estrategias para colonizar aquellos "territorios indómitos". Mediante la evangelización lograron integrar a la población nativa a la dinámica económica dependiente de los reales mineros, haciendas y estancias ganaderas. Las haciendas se afianzaron durante el siglo XVII, sus propietarios formaron la clase terrateniente a costa del despojo de las tierras comunales y la explotación de indígenas quienes fueron incorporados como peones y jornaleros, éstos conformaron un sector culturalmente diferenciado y socialmente marginado.

La implementación del régimen borbónico implicó mayor acecho a las tierras comunales y marginación de la autoridad indígena respecto al marco político de las "leyes naturales" que proponían el respeto a la jerarquía social determinada por la incipiente burguesía y la realeza de Castilla. El movimiento independentista de 1810 juntó las reacciones de mestizos y criollos a las reformas borbónicas que de cierta manera apelaban la inconformidad contra todas las prácticas de poder y dominación incluidas aquellas que irracionalmente se tenían sobre los pueblos indígenas.

La etapa posindependentista tampoco trajo mejores condiciones para los pueblos indígenas, el modelo de nación independiente se construyó a partir de la identidad criolla, la identidad indígena no ocupaba un lugar dentro de la política e ideología de la nación sino que ya anteriormente a la Independencia, la sociedad se estratificaba de acuerdo a castas y distinciones de clase, quedando los pueblos indígenas y afrodescendientes en el último escalón.

A ello se suma la creación de la ley de municipalización de 1822 que obligó a las comunidades indígenas a agruparse en cabeceras municipales que tendieron a convertirse en los espacios privilegiados para los ricos y los blancos que concentraban el poder político y económico de entonces.⁶² Los pueblos indígenas estuvieron subordinados y dominados tanto política como económicamente únicamente se incorporaron los cacicazgos locales y regionales para perpetuar el control socio-territorial.

Otro elemento a considerar en la historia del estado mexicano es que durante el periodo de Reforma (1857-1861) el despojo de tierras a indígenas y campesinos se institucionaliza por la denominada ley Juárez de 1855 y la Ley Lerdo de 1856 que marcan la separación entre la iglesia y el estado. Las tierras que pertenecían al clero y las tierras indígenas fueron expropiadas más no repartidas a los indios sino por el contrario los hacendados y oligarcas obtuvieron los beneficios económicos y políticos por las adquisiciones de las "tierras ociosas" o de baja productividad; "el modelo liberal impuso la ideología de la libertad para comprar, para vender y también para explotar la mano de obra según los intereses de la burguesía regional y local".⁶³

⁶² Castellanos y López y Rivas, 1997:147

⁶³ Katz, 1992, págs. 13-15

Mientras tanto entre los diferentes sectores sociales se originaron diversas revueltas que concentraban las demandas sociales básicas de bienestar, de acceso a la tierra, de respeto a las formas tradicionales de gobierno y contra el abuso de las autoridades administrativas. Por otra parte, Porfirio Díaz quien aún no ocupaba la presidencia y estuvo al mando de las fuerzas militares, mandó pacificar la región yaqui y tarahumara usando la deportación a las plantaciones de henequén en Yucatán y colonizando sus territorios con migrantes estadounidenses y mexicanos del sur.⁶⁴

Surgieron además grupos rebeldes como el de Julio López en Chalco y Texcoco y otras guerras como aquella de Castas en Yucatán (1847-1855); la rebelión de Manuel Lozada donde combatieron huicholes y nayaes en las tierras de Jalisco y Nayarit (1856), además un levantamiento en Chamela (1869) y la primera manifestación obrera en Mineral del Monte en Hidalgo (1870).

Si bien el Porfiriato (1877-1911) fue un periodo de auge económico en el cual además existió cierta estabilidad política producto de la represión, perduraron los descontentos contra los abusos de autoridad y el enriquecimiento de los hacendados por explotación y trabajo del peonaje por deudas, tal fue el caso del alzamiento en Chihuahua del pueblo de Temochic (1891).

Por otra parte, la agricultura tradicional campesina no obtuvo beneficios de las inversiones de capital estadounidense y europeo, sino que tecnificaron la hacienda para la producción de monocultivos de exportación, entre éstos de henequén, caucho, café y cochinilla.

El auge económico, la intervención de capitales extranjeros y la búsqueda del ideal de modernidad fueron factores que determinaron la polarización social donde obreros, campesinos e indígenas no gozaron de los beneficios que el desarrollo económico enarbolada, estos fueron motivos fundamentales que condujeron a la Revolución de 1910. Aunque los indígenas y campesinos reclamaron la tierra y su derecho a poseerla, esta revolución no garantizó el reparto agrario; la cuestión agraria fue un asunto pendiente entre las demandas indígenas y campesinas.

Durante el periodo posrevolucionario surge el Partido Nacional de la Revolución (PNR), conocido más tarde como Partido de la Revolución Mexicana (PRM) y nombrado en 1956 como Partido Revolucionario Institucional (PRI) que en adelante sería el partido oficial del estado mexicano. Los gobiernos de Elías Calles y de Lázaro Cárdenas en el seno idealizado de la revolución, pretendieron remediar las condiciones de los sectores más desprotegidos; para ello propiciaron el surgimiento de corporaciones mediadoras, entre éstas la Confederación de Trabajadores de México (CTM), la Confederación Nacional Campesina (CNC) y la Federación de Sindicatos de Trabajadores al Servicio del Estado.

Estas corporaciones fueron fundamentales para la legitimación del estado posrevolucionario debido a su carácter paternalista desplegaron mecanismos de operación basados en el clientelismo para el control y la cooptación desde los

⁶⁴ Katz 1992, págs. 47, 50.

ámbitos nacionales hasta los más locales sobre los asuntos campesinos, indígenas y obreros.

Además de la creación del Departamento de Acción Social, Cultural y de Protección al Indígena y el Departamento de Educación Indígena de la Secretaría de Educación Pública en 1937 el estado propone que los indígenas debían ser protegidos e integrados al contexto de la sociedad nacional puesto que sus costumbres y lo que representaban era obstáculo para el progreso del México posrevolucionario.

A pesar de las discusiones generadas desde distintos ángulos sobre el carácter integracionista y la ideología de unidad nacional que defendía la tesis de la homogeneización sociocultural, este proceso conocido como "indigenismo de estado" se instalaría a lo largo del Continente a partir de la Convención de Pátzcuaro en 1940 con la tutela de la Organización de Estados Americanos (OEA) y sus políticas de indigenismo interamericano.

Las medidas integracionistas del estado mexicano se tradujeron en la dotación de infraestructura en localidades indígenas como la construcción de escuelas, hospitales, pistas aéreas, proyectos productivos, la formación de promotores bilingües, además de la creación de la Compañía Nacional de Subsistencias Populares (CONASUPO), la apertura de sucursales para la Reforma Agraria (SRA) y la construcción del primer Centro Coordinador Indigenista en Chiapas (1964).

Durante estos años, se contuvo la crisis económica gracias al llamado "desarrollo estabilizador" caracterizado por la sustitución de importaciones y medidas anti-inflacionarias que posibilitaron un crecimiento económico aunque irrisorio; no obstante, estallarían el movimiento internacional de estudiantes en 1968 y tendrían lugar diversos movimientos sindicales así como crisis agropecuarias.

Por otra parte, sobrevino una oleada intelectual y de procesos de representación indígena conocida como "indianismo". Este indianismo consumado en la Declaración de Barbados I (1971) comprometía a los intelectuales a signar un pacto de acompañamiento para liberar a los indígenas de la carga del proyecto civilizatorio indigenista, por un lado y por el otro, se fomentarían las prácticas ancestrales como el ritual y la cultura propia y se recuperarían la memoria colectiva y el territorio; es decir, este movimiento tuvo como estrategia la especificidad étnica. De acuerdo a José Bengoa (2000) "el indianismo es el precedente político de la lucha por la diferencia étnica en el contexto de las sociedades nacionales que se traduciría posteriormente en la demanda por la autonomía".⁶⁵

Saúl Velasco (2003) documenta el proceso organizativo indígena y campesino de la década de los setenta que congregó a organizaciones locales y regionales, entre las más importantes se encuentran el Consejo Supremo de la Raza Tarahumara (CSRT), la Confederación Nacional de Jóvenes Indígenas (CNJI), la Confederación Nacional de Jóvenes y Comunidades Indígenas (CNJyCI), la Unión Nacional de Organizaciones Indígenas (UNOI), la Asociación Mexicana de Profesionistas e

⁶⁵ Ver Bengoa J. 2000 op. Cit.

Intelectuales Indígenas (AMPAIL) y la Confederación Nacional de Comunidades Indígenas (CNCI).⁶⁶

En dicha efervescencia organizativa se realizó el Primer Congreso Indígena en Chiapas en 1974, que de acuerdo a Carlos Zolla y Emiliano Zolla (2004) fue un antecedente importante en las luchas indígenas porque puso a discusión la compleja relación entre el Estado y los pueblos indígenas, además reveló la fuerte presencia de la diócesis de San Cristóbal de las Casas bajo orden del obispo Samuel Ruíz quien desde los sesenta impulsó una teología de la liberación indígena.⁶⁷

Siguiendo a Velasco, ante la realización de dicho congreso, el gobierno mediante la CNC y el INI logró corporativizar a los líderes haciéndolos delegados para el I Congreso Nacional de Pueblos Indígenas a realizarse en Pátzcuaro en 1975. De este congreso nace el Consejo Nacional de Pueblos Indígenas (CNPI) que al absorber algunas organizaciones autónomas es contagiada de parámetros participativos más plurales. Con este efecto se generan propuestas de etnodesarrollo con la Coordinación General del Plan Nacional para las Zonas Deprimidas y Grupos Marginados (COPLAMAR) y se forma la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA). El CNPI fue un espacio de tensión entre el Estado mexicano y las organizaciones que proyectaban otras vías más autónomas para la representación política, sin embargo, los pueblos indígenas lograron una alianza con las organizaciones campesinas teniendo como eje articulador la lucha por la tierra.⁶⁸

Los resultados de esta etapa no sólo se notan en la alianza de clases y la experiencia organizativa sino "en el cambio cualitativo que ya se había originado a partir de la reivindicación identitaria y las territorialidades que ya se habían integrado, tal es el caso de las comunidades, pueblos, ejidos, parajes, ayudantías municipales así como de sociedades productoras, comercializadoras y grupos de profesionistas indígenas que tendían a identificarse o no como pertenecientes a una etnia".⁶⁹

El planteamiento ahora identitario es sin duda un elemento de suma importancia sobre la conciencia étnica que posibilita nuevas estrategias de resistencia en torno a los intereses y necesidades sociales, culturales y políticas. Es decir, la conciencia étnica y de clase fortaleció la articulación de organizaciones con intereses comunes y diversos que colocaron la discusión de la autonomía recalcando el reconocimiento de los derechos culturales, políticos, económicos y territoriales.

Otros acontecimientos permiten la maduración del movimiento indígena en México, entre ellos la adopción del Convenio 169 de la OIT (1990) y la realización del 5° Centenario del Encuentro de dos Mundos, los cuales fueron aprovechados para

⁶⁶ Velasco Cruz, S. *El movimiento indígena y la autonomía en México*, Dirección General de Estudios de Posgrado, UNAM, 2003.

⁶⁷ Zolla C. y Zolla Márquez, E. ¿Qué importancia tuvo el Primer Congreso Indígena "Fray Bartolomé de las Casas"? en *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. UNAM, 2004. Disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/>

⁶⁸ Velasco Cruz, S. 2003, págs. 125-128

⁶⁹ Mejía, 1991:18

reivindicar la presencia indígena en las organizaciones campesinas en Oaxaca, Chiapas y Michoacán por ejemplo.

Además los acontecimientos que harían irreversible el levantamiento indígena en la década de los noventa, ocurren durante el periodo presidencial de Carlos Salinas de Gortari cuando se reforma el Artículo 4º Constitucional sobre la composición pluricultural de la nación mexicana y el Artículo 27 Constitucional sobre el fin del reparto agrario,⁷⁰ además que se signa el Tratado de Libre Comercio con América del Norte.

El proceso de "emergencia indígena" que ya era notorio en varios países del Continente alcanza sus máximas latitudes en la década de los noventa del siglo XX, en México fue la respuesta al proceso complejo de las relaciones interculturales entre mestizos e indígenas por un lado y entre indígenas, campesinos y el estado mexicano.⁷¹ E

Esta emergencia caracterizada por la ampliación y diversificación de demandas que iban desde el derecho a preservar bosques y pastizales, la garantía de producción y comercialización agropecuaria, servicios educativos bilingües, derecho de participación política y protección de derechos humanos⁷² no fueron adoptadas por todas las organizaciones pero sí coincidieron en la demanda por la autonomía indígena aunque sólo en el marco de la propuesta del Convenio 169 de la OIT.

Durante esta misma década surge el movimiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994) en la víspera de la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte que obliga a la sociedad civil, a intelectuales, a la clase política y a los órganos del Estado a una reflexión profunda en torno a la libre determinación y los derechos de los pueblos.

La situación indígena se trató como problema nacional así como los derechos sobre los territorios, la cuestión agraria y el respeto a la cultura; los zapatistas llegaron a una propuesta que entregaron a la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA) que decretaría una Ley sobre Derechos Indígenas bajo su conveniencia.

Los diversos candados impuestos a los distintos apartados que se refieren a la autonomía de los pueblos indígenas demuestran que el Estado mexicano no cedería derechos sobre asuntos como el territorio toda vez que se tenía la idea de permitir "la balcanización".

El proceso no tuvo buen término sin embargo la experiencia zapatista ha sido excepcional en la creación de formas de pensar y concebir la nación, de negociación de derechos culturales y políticos, de organización autonómica territorial y sobre todo ha sido una experiencia política desarrollada fuera del tutelaje del estado, ha remantizado el cuerpo indígena y la comunidad, ha creado una nueva epistemología para relacionarse con la naturaleza.

⁷⁰ Velasco, 2003, págs. 132-133

⁷¹ Ver Bengoa, 2000. *Op cit.*

⁷² Velasco, 2003, págs. 133-134

En síntesis la década de los noventa fue para México y otros países del Continente el momento de la emergencia indígena como le llamó José Bengoa; los pueblos indígenas y el movimiento indígena se han consolidado como sujetos políticos con capacidad de generar grandes movilizaciones, levantamientos, crear confederaciones, asociaciones políticas, asociaciones para la cooperación comunitaria y la educación intercultural; han cuestionado y replanteado los modelos de acumulación capitalista, los modelos neoliberales y la concepción del estado-Nación monocultural con la puesta en marcha de proyectos y alternativas apoyadas en su cosmovisión, ritualidad, valores comunitarios, identidades, relaciones sociales de complementariedad y reciprocidad entre pueblos, con la Tierra, la Naturaleza y el Universo. Éstas son sólo algunas de las estrategias de resistencia que los pueblos y comunidades indígenas manifiestan ante el panorama de la globalización.

2.1.1 GEOGRAFÍA HISTÓRICA DE LOS NÁAYERITE

Las referencias novohispanas relatan sobre la vida de los pueblos nativos en base a su distinción etnolingüística, tal es el caso de los coras o náayerite, quienes fueron localizados por primera vez a mediados del siglo XVI bajo el término de coringas.

Los primeros indicios de este pueblo, se hayan en los mapas antiguos elaborados en el período de 1521 y 1560. Uno de esos trabajos es el *Mapa de las zonas limítrofes entre las Audiencias de México y Nueva Galicia* conocido como *Mapa del Obispado de Compostela* fechado en 1550 y con la rúbrica al dorso de Hernán de Martínez de la Mancha; el mapa elaborado para señalar los linderos entre las provincias de México y Nueva Galicia marca poblados, ríos, villas, ciudades así como caminos principales. (Mapa 1)

Según el arqueólogo Phill Weigand (1992), en este mapa están representados los *xurarte quanes* que vivieron entre los ríos Tepeque (Bolaños), Tepeguanes (Tepehuanos) y Guaynamota, en "la zona lacustre del altiplano del occidente de Jalisco y entre los nayaritas, incluida la barranca de Bolaños".⁷³ Además de éstos se puede identificar otros pueblos como los *tequales* situados al sur; los *tepehuanes* en el norte y en el oriente los *chichimecas*.

En la *Suma de Visitas* publicada en 1551 que contenía información recopilada entre 1547 y 1550 para evaluar la catástrofe del cocoliztli se encontraba un mapa cuyo original fue extraviado y copiado más tarde por Abraham Ortelius en 1579 al que tituló *Hispaniae Novae Sivae Magnae, recens et vera descriptio*, y que fue conocido como *La Pintura de la Nueva Galicia*.⁷⁴

El mapa grabado en lámina de cobre e iluminado a la acuarela por Francisco Hogemberg en la escala 1: 2 225 000 e impreso en Amberes por Cristóbal Plantino en

⁷³ Weigand Phil C. 1992 *Ensayos sobre el Gran Nayar, entre coras, huicholes y Tepehuanes*, CEMCA-INI. págs. 343-395.

⁷⁴ Gerhard, P. 1996. *La frontera norte de la Nueva España, siglos XVI a XVIII*. Patricia Escandón Bolaños (trad.), IIH-UNAM, México, pág. 70

1591⁷⁵, detalla la geografía y división política de las audiencias de la Nueva España y de la Nueva Galicia y ubica las principales ciudades como México, Puebla, Valladolid, Guadalajara y Zacatecas. También describe a los pueblos de la sierra distribuidos en xurotecuanos en la parte central, los chiapoli al sureste, los tepecuanes (tepehuanes) al norte, los teocalium (tequal) al sur y los guachichiles al noroeste de los zacatequas. En la pintura se registra por primera vez el término cora, aunque hacia el siglo XVII se usaba indistintamente cora, chora o chora nayarita.⁷⁶ (Mapa 2)

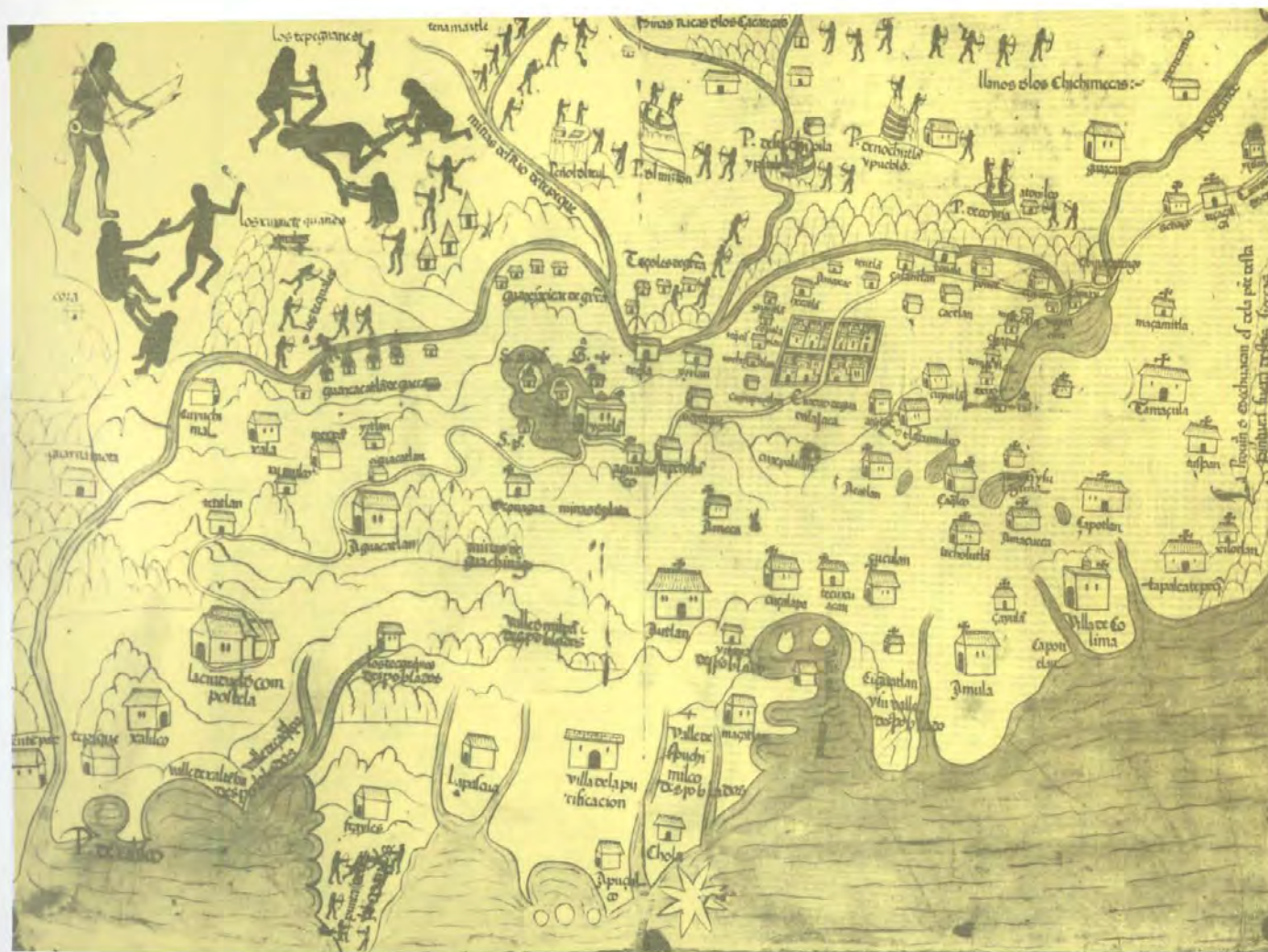
De la obra de Ortelius se hicieron varias copias, una de ellas por Guillermo Blaeu bajo el título de *Nova Hispania et Nova Galicia* quien lo incluyó en su Atlas Mayor de 1671 (Mapa 3). Este mapa se diferencia del original por acotar su escala en millas españolas, su grabado en lámina sobre papel con iluminación en acuarela, respeta el contenido del original por lo que aparece el término "coringas" al referirse a los coras los actuales náayerite.

Otras descripciones sobre los náayerite se encuentran en las crónicas novohispanas realizadas por los frailes Antonio Arias de Saavedra (1673), José de Ortega (1754) y Antonio Tello (1968), entre otras. Fray Antonio Tello en la *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco (1968)*⁷⁷ menciona que los coras se asentaban a cincuenta leguas de Guadalajara, probablemente se refería a grupos que en ese entonces identificaban como *huaynamotas* muy similares a los coras aunque éstos los consideraban inferiores y hacían con ellos la guerra.

⁷⁵ Instituto Geográfico Nacional/INEGI 1992:163

⁷⁶ Weigand, 1992:355

⁷⁷ Tello, A. 1968. *Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco*. Libro Segundo, Volumen 1. Instituto Jalisciense de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara.



Mapa 1. Mapa del Obispado de Compostela 1550. Archivo General de las Indias de Sevilla, España.



Mapa 2. Mapa Hispaniae Novae Sive Magnae, Recens et Vera Descriptio, Atlas Theatrum Orbis Terrarum, Abraham Ortelius, 1579.

Tello escribió sobre “la dificultad para reducirlos por sus antiguos caciques a un solo ídolo ya que variaban sus idolatrías, que mientras algunos ofrendaban a una piedra, otros a arcos y flechas depositadas en una cueva, otros al sol y otros a un indio muerto y enjuto” “...el lugar donde se encontraba este ídolo se conocía como Nayarit”; este es actualmente la localidad de La Mesa donde residen los Yohke, lugar que sigue considerándose el centro ceremonial más importante de los náayerite.

La “devoción” como la nombra Tello se manifestaba en los sacrificios humanos principalmente de hombres y mujeres jóvenes durante la celebración de fiestas denominadas mitote, las cuales se practican hoy día además que intercambiaban pescado y sal en la costa. Es decir, los coras o náayerite tenían ya una dinámica ritual, social y económica en la sierra basada en la caza, la recolección y la pesca a pesar de su lejanía con las poblaciones de la costa y con los asentamientos agrícolas de los valles.



Figura 3. Mapa Nova Hispania et Nova Galicia, Guillermo Blaeu, 1671.

El historiador Peter Gerhard (1996) argumenta que al momento del contacto, “los coras vivían en la sierra, otros se hallaban al piedemonte, en los declives de la

sierra y la altiplanicie, además en menor proporción en la llanura costera pero incluso se identifica que el totorame, temurete o pinome, ramas lingüísticas emparentadas con el cora, se extendieron hasta Chiametla, Sinaloa donde estos pueblos de semiagricultores pudieron alcanzar la cifra de 72 000 habitantes".⁷⁸

A diferencia de la organización política y económica de los señoríos e intenso intercambio en el litoral y planicies, los náayerite de la sierra se caracterizaron por ser pueblos cazadores-recolectores y semi-nómadas que sostenían guerras con algunos pueblos de la costa como los *totorames* y otros de la sierra como los *huaynamotas*. Aunque también aprovecharon las rutas comerciales en la costa para adquirir sal, plumas y peyote al igual que los huicholes.

La región que fue contactada primeramente por Francisco Cortés en 1524 pero conquistada violentamente por Nuño de Buzmán entre 1530 y 1531 incentivaría las acciones de resistencia armada ante el exterminio de numerosos pueblos⁷⁹. De la innumerable variedad lingüística y social en el occidente mexicano que según Gerhard existió al momento del contacto, únicamente sobreviven los pueblos wixarika (huichol), náayeri (cora) y o'dam (tepecano).

Como resultado del contacto, disminuyó la población de la región de Acaponeta por diversas causas, una inundación, las enfermedades europeas y el sometimiento brutal; los sobrevivientes coras y tepehuanes fueron congregados hacia 1570 en las encomiendas de Astatlan, Acaponeta, Guaxicori, Ayotuchpan, mismas que pasaron a la administración directa de la corona hasta 1580.

Además los franciscanos construyeron un convento en Acaponeta (1580) desde el cual operaban para congregar a los habitantes de la sierra en aldeas, entre las cuales pudieron fundar Santa Catalina Ayotuxpa, San Blas y San Antonio Quiviquinta, que durante la rebelión tepehuana fueron destruidas (1616-1618). Existieron reales mineros como El Motaje (1643), Totorama, Tanepantla y Tule, además de haciendas como Chilapa, Cimapa y Tiacapán que explotaban la mano de obra nativa y de esclavos negros.⁸⁰

En cambio en la sierra, la región occidental estaba ocupada tanto por huicholes como coras, quienes también eran agricultores de tiempo parcial y de igual manera estaban dispersos en rancherías autónomas y sólo hasta el siglo XVII lograron agruparse bajo el mando del último tonati Francisco Nayeri como estrategia de resistencia. La difícil accesibilidad en la sierra permitió que los coras, esclavos negros y otros indios hallaran refugio y por la misma circunstancia los franciscanos apenas hacían visitas esporádicas y sólo hasta Colotlán pudieron fundarse colonias tlaxcaltecas, por lo que los pueblos fueron concentrados y evangelizados tardíamente por los jesuitas hasta el momento de su reducción en 1722.

Los frailes intentaron construir una misión en el siglo XVI en Guaynamota, misma que fue destruida en dos ocasiones por los nativos y reemplazada hasta 1638. Aunque los coras se desplazaban para trabajar en las haciendas de Nueva Vizcaya y

⁷⁸ Gerhard, 2006:76

⁷⁹ *Idem* pág. 18

⁸⁰ *Idem*, págs. 78-79

bajaban a la costa a comercializar, se resistieron para ser sometidos y evangelizados plenamente. La rebelión tepehuana y los levantamientos en Guaynamota, presionaron a los franciscanos a salir y regresar hasta 1638 para erigir nuevamente la misión de Guaynamota, San Blas, Santa Fe (1669), Tonalisco y San Diego (1690)⁸¹.

Ante estos numerosos intentos por concentrar a la población indígena y procurar su evangelización, los franciscanos no verían la maravillosa reducción sino que serían los jesuitas después de que el Tonati negociara el acceso a la costa para comercializar sal y supuestamente pactar la ocupación pacífica de su territorio; hasta 1722 los jesuitas, flecheros huicholes y aliados tlaxcaltecas tomarían La Mesa santuario de los coras, iniciando su reducción.

A partir de ese momento los indios coras serían dados en encomienda al comandante español Francisco Rojo quien tuvo su sede en el presidio de San Francisco Javier de Valero, próximo a la Mesa del Tonati aunque se fundaron otros asentamientos coloniales en los reales de Tenamachi y Naguapan⁸².

Desde el mismo año de su reducción, los jesuitas iniciarían la empresa de la evangelización construyendo siete misiones en El Nayar: La Mesa; Jesús María (San Francisco visitación); Santa Teresa Quaimarusi; San Juan Peyotan (Santa Rosa visitación); San Pedro Ixcatán; Santa Gertrudis y Huaynamota.⁸³ Además de esos pueblos misión, Rosario y San Juan Corapa se anexaron al conjunto territorial de la provincia española⁸⁴ (Mapa 4). Entre 1751 y 1767 varios pueblos desaparecen como Dolores, Santa Gertrudis y San Diego fue el afán de los jesuitas por la anhelada reducción de la indómita sierra del Nayar.

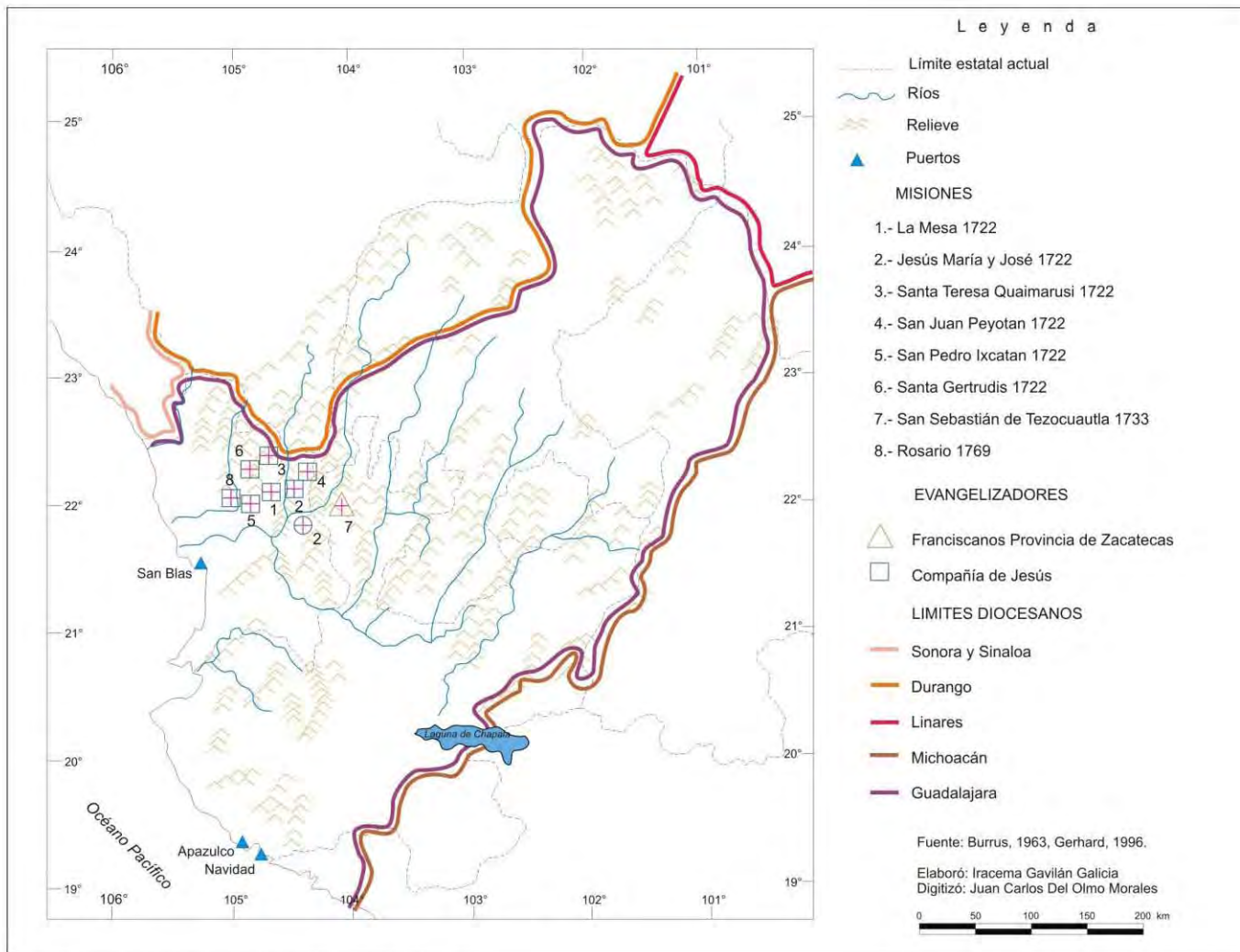
En la región oriental de la sierra se había fundado un presidio en Colotlán para contener la rebelión de coras y chichimecas; los huicholes y tlaxcaltecas ya habían sido concentrados en los pueblos-misión en Huejúcar, Nueva Tlaxcala, Huejuquilla, Mezquitic y Nostic. Hasta 1791 tanto Nayarit como Colotlán pasaron a formar una sola unidad administrativa, hasta que Nayarit se decretó como Séptimo Cantón cuya cabecera municipal sería Jesús María. Hacia 1783 estos pueblos permanecían puramente indios aunque mezclados con africanos, ya que rechazaban tanto a españoles como mestizos por lo que tenían sus propios gobernadores y alcaldes que se sujetaban a la ratificación del capitán protector, de esta forma se fueron acomodando ciertos cargos para la administración y control del territorio, a la vez que tenían el encargo religioso.

⁸¹ idem, págs. 144-145

⁸² Idem, pág. 145

⁸³ Burrus, 1963:91

⁸⁴ Bugarín, 1993:9-38



Mapa de las misiones en el Gran Nayar hasta 1769

Mapa 4. Mapa de las misiones en el Gran Nayar hasta 1769

2.1.2 LA PRODUCCIÓN DEL ESPACIO, LA RESISTENCIA NÁAYERI POR LA TIERRA.

La experiencia de resistencia que han tenido los coras desde el contacto violento con Nuño de Guzmán en 1530 se puede entender desde dos modalidades: la confrontación armada para resistir a la conquista y la resistencia cultural para confrontar el proceso de colonialización y evangelización.

Las guerras como práctica cotidiana fueron comunes entre los pueblos de la región occidental y norte de México pero la conquista trajo consigo un estado de guerra permanente y sangriento por lo menos durante los últimos tercios del siglo XVI; incluso en décadas posteriores hubo rebeliones armadas donde todavía participaron los náayerite, los wixaritari, los o'dam, los chichimecas, los zacatecos y otros pueblos de la región.

Una de éstas primeras guerras fue la rebelión del Mixton (1541), ésta se originó contra el trabajo forzado en las minas y las encomiendas y se extendió desde la vertiente del Pacífico por Nochistlán, Xalpa, el Teúl hasta Tlaltenango. En este lapso ni Nuño ni los evangelizadores transitaban el área ya que dominaba este estado de guerra. Al final, los cazcanes fueron deportados al sur rumbo a Guadalajara y otros lograron huir a las montañas.⁸⁵

La Guerra Chichimeca (1550- 1590) se desata en territorio de guachichiles y zacatecos, el detonador fue el trabajo y desplazamientos forzados hacia las minas de Sinaloa, Compostela, Guachinango, Tepeque (Bolaños) y Zacatecas.⁸⁶ Los sobrevivientes se desplazaron aún más hacia la frontera chichimeca y sus territorios fueron ocupados por agricultores cazcanes, tecuexes y cocas, así como tarascos, mexicanos y otomíes del México central que trabajaban en las minas y haciendas.⁸⁷

Debido a estos antecedentes rebeldes, la corona decide poner en práctica una política de pacificación por dos medios: las colonias tlaxcaltecas y la creación de un presidio en Colotlán cuyo gobernador dependía directamente del virrey. Hasta 1563 este presidio colonizado por tlaxcaltecas e indios pacificados gozaba de prerrogativas especiales como no pagar tributo, disponer de más tierras que otros pueblos y el derecho a portar armas a cambio de sus servicios militares como flecheros.

Otra rebelión muy sonada en la región fue protagonizada por los Tepehuanes (1616-1618), contra los abusos de las autoridades virreinales e indios principales, quienes los explotaban; ésta guerra causo el despoblamiento de Acaponeta, Huajimic y Fresnillos y numerosos poblados pequeños y conventos de la región.

Incluso en la Guerra por la Independencia (1810) los mozos y campesino así como los indios del norte y del Nayar conforman un grupo de 500 hombres que se

⁸⁵ *Idem* pág. 67

⁸⁶ *Idem* pág. 18

⁸⁷ *Idem* pág. 68

integran en la Segunda División del Sur para pelear.⁸⁸ En esta ocasión tanto Huajimic como Camotlán desaparecen.

Bajo este estado de guerra la región serrana deja de ser frecuentada por los franciscanos desde 1811 hasta que en 1842 retorna el fray Rafael de Jesús a San Sebastián en la porción occidental de la sierra, ahí se transformaría la geografía ritual ya que fueron quemados muchos sitios rituales "callihuey" y los nativos serían concentrados en el pueblo de Guadalupe Ocotán (1848) cuyas tierras fueron tomadas de la comunidad huichola de San Andrés, poblada además con desterrados de Huajimic.⁸⁹

En la posteridad, tuvo lugar otra gran batalla al mando de Manuel Lozada el "Tigre de Alica", contra la política de desamortización y que se conoció como la Rebelión Lozadeña o Guerra de Castas de Occidente (1854-1875). Ésta fue de las más grandes batallas en la que participaron los náayerite juntamente con otros pueblos para defender la tierra y que estuvo ampliamente difundida desde la Sierra de Alica hacia Huejuquilla, Bolaños, Santa María de los Angeles, San Martín, Mamatla, Tenzompa, San Nicolás, Guazamota, La Soledad, San Juan Capistrano, Huastita y otros pueblos.

Los descontentos contra la invasión de tierras reunieron a los pueblos de la sierra durante la Revolución de 1910 y en la Guerras Cristeras de 1926 y 1938. Además de las invasiones se incrementaron los asesinatos, las disensiones intra-comunitarias y litigios por derechos ancestrales. Hasta la década de los sesenta, las comunidades que habían subsistido, tuvieron la resolución presidencial sobre la dotación de tierras, entre éstas fueron beneficiadas: San Francisco, San Pedro Ixcatán, San Juan Corapan, El Rosarito y Saycota y anexas, con un total de 188 542-73-95 hectáreas.⁹⁰ Además estaban por ratificarse las dotaciones de las comunidades de La Mesa del Nayar (119 631-80-00 has), Jesús María (66 700-00-00 has) y Santa Teresa (116 400-00-00 has), lo cual garantizó 491 274-53-95 has, o sea 4 912.75 km².⁹¹

Como es de observarse, estos núcleos agrarios corresponden a las antiguas concentraciones hechas por las misiones jesuitas; en la actualidad tienen una función religiosa importante y de acuerdo a esta organización espacial, cumplen con las normas jurídico-administrativas desde la municipalidad debido a la alta dispersión en la sierra, por ello son centros administrativos, políticos y socio-culturales que mantienen vínculos con sus anexos y ranchos.

Con estos antecedentes podemos afirmar que la resistencia, en el caso náayeri, ha tenido matices militares, sociales y espaciales: formaron y mantuvieron un enclave militar y cultural por casi dos siglos a partir de la llegada de los españoles; mantuvieron intercambios inter-regionales sierra-valle-costa; y como lo afirma Neurath (2002), afianzaron elaciones multiétnicas con los refugiados en la sierra (afros, mulatos, mestizos) que escapaban de las haciendas, reales mineros y presidios.⁹² Este

⁸⁸ Muriá, 1991:54

⁸⁹ Rojas, 1992:130-131

⁹⁰ González, 1972:15

⁹¹ *ibídem* pág. 16

⁹² Neurath, 2002:78

enclave fue una estrategia de defensa por el territorio, un reservorio socio-geográfico para el resguardo y avivamiento de las prácticas rituales donde el espacio, incluso el más doméstico, ha sido resignificado y reapropiado.

Como explicaremos en el capítulo 3, existen deidades cósmicas a lo largo del territorio serrano: *Tayau* el Padre Sol, *Chuitse'te* y un amplio panteón que mantienen viva la relación de la comunidad con las deidades. Muchos de éstos son personificados en cuevas, rocas, piedras, montes, ríos, lagunas, ojos de agua, animales, flores y plantas. Por ello el arraigo a la territorialidad es profundo; el paisaje natural y la geografía ritual son fundamentales en la reproducción social y cultural de los náayerite.

En la "maravillosa reducción y la conquista espiritual del Nayar" se conjuaron los matices rituales nativos dentro del santoral católico; hoy día, existe un complejo proceso de síntesis entre las diversas imágenes católicas y las diosas y dioses astrales de la religión náayeri, ésta ha sido la forma de preservar y trascender la religión, relaciones, cargos, simbologías, gestos, representaciones, arte y música entre otras manifestaciones de la cultura náayeri; "el costumbre" como dicen ellos mismos, es un proceso cultural que rebasa la idea de la mera sobrevivencia y continuidad lineal.

2.2 GEOGRAFÍA POLÍTICA DEL ECUADOR: LA EMERGENCIA INDÍGENA.

Ecuador obtiene su nombre de la línea ecuatorial que atraviesa su territorio. Los primeros exploradores franceses descubrieron la línea equinoccial ubicada a 25 kilómetros al norte de Quito.⁹³ El país tiene 227.000 km² según el acuerdo del Protocolo de Río de Janeiro de 1942⁹⁴, geográficamente está compuesto por cuatro regiones que son: costa, sierra, selva e insular, en ésta última se localiza el complejo de las Galápagos.

La colonización europea inicia en 1534 con el arribo de Sebastián de Benalcázar, lugarteniente de Francisco Pizarro. El territorio conquistado fue nombrado como Real Audiencia de Quito que se adhirió al Virreinato del Perú. Dentro de este territorio se instaura el Virreinato de la Nueva Granada más tarde se conocería como República de Colombia o Gran Colombia que abarcaría porciones territoriales de los actuales países Venezuela, Colombia, Panamá, Ecuador y porciones de Costa Rica, Brasil y Guyana.⁹⁵ La Gran Colombia sería disuelta en 1830 debido a las confrontaciones entre federalismo-centralismo y conservadurismo-liberalismo, como herencia de esta disolución quedaría el conflicto histórico por límites fronterizos entre Colombia y Ecuador.

En este lapso se consolidan las fuerzas oligárquicas y poderío de los terratenientes que trascendería hasta la etapa republicana. Los modelos productivos implantados por los europeos constituyeron según Pablo Dávalos "la dialéctica de la lucha de clases"⁹⁶, este economista explica que la hacienda y las plantaciones

⁹³ Radcliffe, 1999:92

⁹⁴ Aníbal, 1980:3

fueron dos modelos económicos en los cuales "se gestaron relaciones de poder y de explotación".

Agregamos los procesos de desarrollo geográfico desigual; es decir, estas relaciones económicas, sociales, institucionales y simbólicas consolidaron élites como referentes políticos importantes en la configuración social, económica, política y geográfica del actual Ecuador; la concentración espacial del poder y de la riqueza son visibles en las diferentes regiones, en la sierra por un lado y en la costa por el otro.

En la sierra el patrón representaba al poder, éste ejercía formas de explotación y de control sobre el indígena que mediante el sistema de "concertaje de indios" heredado de las encomiendas coloniales existió hasta 1920, afirma Dávalos que "como relación social existió hasta la modernización de la hacienda serrana en los años cincuenta"⁹⁷.

Dentro de la hacienda se tejen relaciones simbólicas y sociales complejas, los indios se auto-referencian pero también son explotados mediante la perpetuación de las deudas hacia el patrón cuyo poder oscilaba desde el ámbito patriarcal hasta el ámbito político de la alcaldía o la diputación que evidentemente alimentaba una economía local, interna y por ende el desenvolvimiento natural del republicanismo ecuatoriano.

En cambio el sistema de plantación sujeto al mercado mundial y desarrollado desde fines del siglo XX se basa en los monocultivos de tagua, café, cacao y banano proclives a los ciclos de crisis del capitalismo mundial. En las plantaciones surgen ciertas relaciones de producción y de explotación aunque en condiciones pre-capitalistas que tienden a la liberalización del mercado y de la fuerza de trabajo, a diferencia de la hacienda que es más conservadora.

La circulación de capital ligada a la plantación genera excedentes suficientes para la base de un capital financiero-bancario y de una élite burguesa industrial que se convierte en el grupo de poder principalmente en las regiones de Los Ríos y del Guayas.⁹⁸

Esta configuración espacial sujeta a lógicas económicas distintas ha hecho de la economía nacional ecuatoriana una cuestión endeble desde finales del siglo XIX. Hacia la década de los sesenta del siglo pasado los desequilibrios a causa del modelo agroexportador por dependencia del capitalismo estadounidense llevarían a Ecuador a adoptar los parámetros de la Alianza para el Progreso, abriendo camino a las aspiraciones de la oligarquía sobre la modernidad al mismo tiempo que

⁹⁵ El Virreinato de la Nueva Granada fue instaurado por primera vez en 1739 bajo el dominio español, fue disuelto en tres ocasiones y restaurado como entidad territorial independiente de la corona española en 1819.

⁹⁶ Dávalos P. 2005 "Movimiento indígena ecuatoriano: Bitácora de camino" en *Rural and Indigenous Mobilisation in Latin America*, International Institute of Social History.

⁹⁷ Idem pág. 3

⁹⁸ Dávalos, P. 2000. "Los sistemas productivos del Ecuador: el sistema hacienda y el sistema plantación" en *Boletín ICCI* Año. 1 No. 3 junio, pág. 5

mostraban descontentos por las medidas tecnocráticas como los impuestos aduanales y la Reforma Agraria.

El periodo de reforma que había comenzado la década anterior, trataba de transformar la estructura agraria para romper las relaciones precarias de producción en especial del huasipungo pero al mismo tiempo surgía la imposibilidad de mantener las mejores tierras en manos indígenas y campesinas, la modernización de la hacienda comienza principalmente en las haciendas ganaderas transformadas en haciendas lecheras, proceso que inicia la "neomodernización" de las haciendas destinadas a las agroindustrias y agro-exportación.⁹⁹

La política de estos años sería desafiada además por las propias fuerzas oligárquicas de la costa, por los campesinos e indígenas de la sierra, los estudiantes y los obreros de los centros urbanos, otras organizaciones e intelectuales de izquierda; enfrentamientos, movilizaciones, paros y huelgas fueron sucesos que se prolongaron hacia finales de los años setenta.

Germán Rodas (2007) señala que hay dos etapas de dictaduras que caracterizan a Ecuador, la dictadura de Guillermo Rodríguez Lara (1972-1976) y del Triunvirato Militar (1976-1979). Guillermo Rodríguez Lara asume el cargo ante el boom petrolero de 1972-1974, el incremento del endeudamiento externo con los euro-mercados y el arraigo de transnacionales. En los primeros años de esta década se retoma la Ley de Reforma Agraria que nuevamente fuera frustrada por los hacendados quienes controlaban al régimen político hasta 1979 de ahí que no hubiera soluciones ni para la tenencia de la tierra ni al reparto del ingreso y las comunidades no tuvieran reconocimiento sobre los derechos de propiedad y muchos menos reconocimiento político.¹⁰⁰

El siguiente periodo militar que va de 1976 a 1979 se caracteriza por el comando de un Consejo Supremo de Gobierno o Triunvirato Militar cuyo líder fue Alfredo Ernesto Poveda Urbano a quien le sucedían Guillermo Durán y Luis Loro Franco. Este periodo se caracteriza por la fuerte represión a los movimientos sociales populares y a los partidarios del Partido Comunista (PC), del Partido Comunista Marxista Leninista (PCMLE) e igualmente a miembros del Partido Socialista Revolucionario (PSRE); a pesar que algunos miembros del PC habían dado apoyo abierto a Rodríguez Lara.¹⁰¹

⁹⁹ Dávalos 2005:5

¹⁰⁰ *idem* pág. 7

¹⁰¹ Rodas 2007:203



Mapa 5. Mapa del Ecuador, Fuente: Corporación para el Desarrollo Sostenible

En los ochenta se da el advenimiento de un régimen democrático que apunta a la reestructuración política, económica y jurídica para la apertura de las inversiones extranjeras y la libre circulación de capital, de modo que se imbrica la supuesta democracia en un régimen neoliberal que crea condiciones favorables para los capitales extranjeros vinculados al mercado mundial, a los flujos financieros especulativos, así como a los ajustes estructurales del Fondo Monetario Internacional y del Banco Mundial, ¹⁰²

¹⁰² Dávalos 2005:7-8

En el marco político y social se expresa la crisis de los partidos de derecha tradicional y la emergencia de nuevas formas políticas que ganaron espacios de representación en el modelo económico y social como el movimiento sindical, campesino y estudiantil. La izquierda y los representantes del movimiento sindical participan de este proceso pero en una relación sujeta a las fuerzas del control político existente, éstos se supeditaban a las condiciones que las fuerzas militares aún mantenían en la esfera política. Por esta razón, el proceso democrático idealizado en las elecciones no constituyen la vía para la toma del poder, por el contrario el debate sobre una urgente democracia en Ecuador develaría la ausencia de un proyecto político socialmente colectivo.¹⁰³

Los noventa son muestra de alternativas y de proyectos de cambio que emergen de las perspectivas de los pueblos indígenas y sus alianzas con otros sectores, en este caso el Movimiento de Unidad Pachakutik-Nuevo País gestado en 1995 como una coalición política indígena-mestiza que cubría el hueco que los partidos habían creado mientras se disputaban el poder; esta forma de participación y representación política reavivaría la movilización social y la resistencia cultural de los pueblos y nacionalidades. “El movimiento del Inti Raymi”, como se le denominó al movimiento indígena ecuatoriano concentró la acción popular y tuvo enorme relevancia política en los años posteriores al grado de lograr la destitución de tres presidentes: Abdalá Bucaram en 1997, Jamil Mahuad en 2000 y Lucio Gutiérrez en 2005¹⁰⁴.

¿Qué condiciones previas existieron, en qué contexto se produce el descontento y movilización masiva a Quito y las principales ciudades ecuatorianas? El panorama que se tenía era abiertamente neoliberal y desolador, la deuda externa había pasado de 3,354.1 millones en 1979 a 16,400.3 millones de dólares en 1998. Sólo por mencionar algunos datos, en el año 2000 se dolariza la economía creando déficit en los ingresos y presupuestos del Estado; el 80% de la población vivía en pobreza, el índice de analfabetismo era del 90% entre las familias rurales, la PEA en el 2003 llegó a 5.960.392 y el desempleo en 2004 era de 9.9%.¹⁰⁵

Es decir que en el contexto donde se origina esta efervescencia social y política se entrecruza la desestructuración política con la descomposición social; primero la aceptación de políticas neoliberales y la plena implantación de un modelo desarrollista y capitalista que deterioraba la condición de vida de campesinos, pequeños productores, trabajadores asalariados, indígenas y mujeres. Los impactos rebasaron las condiciones, formas de producción y demandas de la clase obrera permearon la condición de vida, material, traspasaron el cuerpo, espíritu y modos de vida tradicionales de ahí que el agravamiento de los problemas sociales dieran paso a la emergencia de otros actores como los pueblos indígenas, los afrodescendientes y las mujeres.

Así que podemos detectar ligeros matices en las demandas y luchas de los pueblos: en los setentas y ochentas se caracterizó por el planteamiento de demandas reivindicativas como la tierra, el agua y los servicios; se plantean

¹⁰³ Rodas, 2007:201

¹⁰⁴ Sarrade, 2008:1

¹⁰⁵ Sánchez, 2005:2

demandas locales y nacionales en beneficio de todos los sectores sociales explotados y marginados. En los noventa el momento más álgido de la lucha se enfoca contra el modelo neoliberal y se realizan distintas movilizaciones convocadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE): 1990, 1994, 1997, 1999 y 2000¹⁰⁶ al mismo tiempo que se replantea la vindicación cultural, espiritual, y comunitaria de los pueblos indígenas; es decir la lucha política no está desligada de la lucha espiritual que tiene por intención conservar prácticas culturales y rituales, relaciones sociales y espirituales con el Cosmos y la Naturaleza para la preservación de recursos y bienes comunes.

La CONAIE formada en 1986 es resultado de la capacidad organizativa y de lucha indígena a la cual se dio proyección nacional e internacional; es relevante por el poder de interlocución y negociación así como por la representación y composición plurinacional puesto que agrupa a organizaciones regionales en la costa, sierra y amazonía donde mujeres, hombres, ancianos y jóvenes de las trece nacionalidades y doce pueblos ecuatorianos tienen representación política.

De esta forma, el movimiento indígena ha pasado a resignificar el ser indio "colonial" para definirlo como "sujeto político". En palabras de Luis Macas "de lo invisible como actor social y sujeto histórico, que incluso significó ser considerado siempre como un sujeto pasivo y hasta inexistente, el movimiento indígena con su presencia ha posicionado nuevos escenarios, ha cambiado los contenidos del debate político nacional y ha posibilitado el redescubrimiento de la identidad de nuestro país".¹⁰⁷

Los debates contemporáneos del Movimiento indígena han replanteado los temas de la interculturalidad, la nación plurinacional, el Estado homogéneo, las relaciones de poder, el sistema de representación y la llamada hacia una Nueva Constituyente, así como la propuesta de unidad social y de un proyecto de buen vivir o "Sumak Kawsay". Consideramos que los movimientos sociales no son producto de las coyunturas, en Ecuador han confluído relaciones de poder y sistemas económicos heredados de la colonia, las oligarquías han tenido la influencia para consagrar la especulación de la economía según sus intereses, los monocultivos de exportación y la dependencia hacia la lógica transnacional han llevado a la economía y pueblo ecuatoriano a vivir crisis agudas.

Por otra parte, la crisis de partidos ha permitido la emergencia de nuevos actores, desde movimientos indígenas evangélicos hasta las organizaciones obreras y de electricistas, asociaciones cooperativas, organizaciones de artesanos, colectivos culturales, de mujeres y de estudiantes, que han dado paso a una mayor diversidad en la movilización social latinoamericana. Lo cual sólo se explica cuando abordamos la matriz histórica y local del movimiento indígena, el contexto sin duda repercute en las estrategias y acciones de resistencia, lo cual no es temporal sino que supone un proceso de larga duración con intenciones de cambios estructurales.

2.2.1 GEOGRAFÍA HISTÓRICA DE LOS KICHWA-OTAVALO

¹⁰⁶ *idem* pág. 10

¹⁰⁷ Macas, 2000:1

En la región que hoy se conoce como la provincia de Imbabura, hacia el año 1000 a.C. ya existían dos agrupaciones socio-culturales compuestas de pequeñas comunidades.

- a) Los Imbaya junto con los cachuasquíes, chotas, chuchicaranquis, miras, pimaes, quilcas tumbabiros e imbayas.
- b) Los Otavalo con los adjuntos cochasquíes, cotacachis, cusines, hatuntaquis, peguches, tocahis y urcuquíes.¹⁰⁸

Debido a las rivalidades interétnicas hacia el exterior de la región de Imbabura, estos dos grupos formaron una confederación basada en las alianzas de parentesco, y con esto, confrontaron la dominación de los Caras, grupo que sometió la confederación hasta 1484, año en que llegan los incas a dominarlos.

En esta época los otavalo ya destacaban por la especialización en el manejo del algodón y de la lana, la cerámica, los metales, la orfebrería, el tejido de bejuco, la agricultura y la ornamentación con plumas. Es decir que ya habían logrado especializarse en actividades artesanales y comercio, lo cual además de su idioma propio los distinguía de los demás pueblos.

Los incas no pudieron establecer dominio político en la región de los otavalos sino después de una resistencia prolongada por 17 años que se sella con las alianzas entre caciques a través del matrimonio de Huayna-Capacc (hijo de señor inca) con Paccha (hija de señor de otavalo).

La dominación inca se materializa en varios aspectos, en lo económico los incas exigían a los dominados el pago de tributo en especie fundamentalmente textil. En lo político y militar los incas fundaron nuevos asentamientos militares denominados "pucarás" como Caranqui y Rumichaca en el norte, Otumbamba en la porción meridional y Quinche, Quito y Los Chilllos al sur del territorio que anteriormente fuera de la confederación Caranqui.

Esta área fue parte del Taiwantinsuyu denominación política-territorial inca cuyos límites se ampliaron mediante la apropiación de sitios estratégicos que conservaron la toponimia local además de permitir a sus pobladores algunas costumbres rituales y sociales como el trueque; de estos sitios destacan Caranqui al norte y El Quinche al sur por su arquitectura y construcción militar. A pesar de este control los incas fueron sometidos en Caranqui por el español Sebastián de Benalcázar después de haber arribado en 1534 a Otavalo y fundar Sarance, el primer asentamiento colonial en la región.

De acuerdo a las investigaciones de Chantal Caivallet (2000) al momento del contacto con los conquistadores europeos Otavalo había sido un sitio importante dentro de la geografía ritual de la región norandina, los hallazgos arqueológicos revelan la funcionalidad como panteón y lugar de residencia para el linaje de caciques otavalos, no se descarta tampoco que este haya sido un sitio de

¹⁰⁸ Juan de Velasco (1971) citado en Villavicencio 1973, pág. 25

observación astronómica debido a la disposición de estructuras arquitectónicas entre el Taita Imbabura y el cerro Araque y entre la Mama Cotacachi y el Reyloma.¹⁰⁹

La región estuvo habitada por cerca de 3500 personas hasta 1578; los pobladores mantenían estrechas relaciones basadas en la guerra y el intercambio: los grupos del norte como los Lachas, Lita y Cahuasquí eran principalmente los pueblos belicosos que disputaban el territorio y los recursos alimenticios. Los productos que circulaban eran muy diversos, por ejemplo el oro viajaba desde el suroeste colombiano, el algodón y la coca eran altamente demandado por los otavalos, éstos a su vez distribuían la sal, la coca y las conchas marinas spondyllus. De forma que los otavalos controlaban amplias redes de intercambio fuera de la sierra es el caso de la zona algodonera del Intang, las tierras de las Salinas y los cocales del Chota.¹¹⁰

Las redes de intercambio y de circulación principales estaban en el río Carchi-San Juan en la actual frontera entre Colombia y Ecuador; el río Chota-Mira en el límite norte de los otavalos y el río Guayllabamba en el límite sur de los otavalos. De acuerdo a Cavaillet estas redes eran mantenidas entre los otavalos y los pueblos de las selvas occidental y oriental como cayapas, lachas, yambas, altas, malabas, otubies, pifiquies, oncolos, chilangos, briscocos, aguamalabas, espies, prueces, nurpes, mingas, guasmingas y cacamalas en la provincia de Lita; mayasqueres, utales, taconbies y barbacoas menores en la provincia de Tulcán; barbacoas grandes, equies, en los confines de Tuca y Guaca; niguas y caravillos en la provincia de Cancacoto.

Estos pueblos no tenían territorios delimitados sino que debido a la caza, la pesca y la recolección mantenían un alto grado de movilidad, sólo aquellos que practicaban la agricultura de temporal como en la región de Tulcán podían asentarse con un patrón diferente. En los cultivos elevados se sembraba papa y maíz; el camote, el frijol, el ají y una serie de verduras como el berro, el yuyo, la pima, la col veranera se alternaban en otros campos cultivables por inundación.¹¹¹ Estas comunidades poseían un conocimiento amplio para el aprovechamiento de sistemas ecológicos distintos y la disposición geográfica de las costas, selva y montañas que les facilitaba la interrelación a partir del intercambio y la guerra.

A la llegada de los conquistadores españoles a la región y después de someter a los caciques locales inicia el proceso de conquista que altera los órdenes sociales incasicos, la territorialidad, la organización social así como las prácticas rituales de los pueblos de la región.

2.3 EL REESCALAMIENTO DEL PODER DEL ESTADO Y EL ORDENAMIENTO TERRITORIAL DE LA RESISTENCIA.

¹⁰⁹ Cavaillet Chantal. 2000. Etnias del Norte, Etnohistoria e Historia de Ecuador. Abya Yala, Quito.págs.

¹¹⁰ *idem*, pág. 53

¹¹¹ *idem*, págs. 125-126

Dentro de la experiencia de los pueblos indígenas con el contacto español, se han gestado luchas por mantener lo propio: valores, instituciones, formas de relación con la naturaleza, visiones del mundo y de la vida; algunos se caracterizan por ser procesos sangrientos y de larga duración; otros son más de índole coyuntural o defensiva, en cambio hay una serie de prácticas que simulan ser pasivas porque confrontan desde las claves del mundo simbólico, espiritual y propiamente cultural sin embargo son pautas para revalorizar las formas de acción desde la resistencia cultural.

Si indagamos los alcances de las prácticas que se expresan como formas de resistencia cultural en los distintos ámbitos geográficos, es decir sobre los territorios locales y regionales, notaremos que no apuntalan a la continuidad cultural y a la simple sobrevivencia de las comunidades o pueblos, sino que se constituyen como formas de poder local, que desafían el orden jurídico-político dominante y redimensionan la gestión del espacio comunitario.

Cuando hablamos también del poder local nos referimos a las escalas territoriales regionales y locales en que el Estado se reproduce, las cuales varían en México y en Ecuador de acuerdo a la constitución política de sus sistemas republicanos y federales. Estas territorialidades políticas responden a las dinámicas de Estado establecidas para controlar y dominar al territorio desde un orden jerárquico por lo cual tienen un impacto directo sobre las comunidades, pueblos o personas que los habitan.

De modo que el Estado es una figura multiescalar que incide a manera de réplicas a través de las regiones político-administrativas como las entidades federativas, los cantones, los municipios y las localidades que se convierten en las narrativas y cartografías dominantes. Como procesos, la regionalidad y la localidad tienen un doble desempeño: por un lado las regiones o municipios se constituyen como los lugares básicos de la administración del poder estatal aunque su creación obedezca a un principio de autonomía.

Por otra lado, estas circunscripciones territoriales se convierten en lugares de resistencia donde las localidades tienden a impactar primeramente sobre el orden municipal-regional a partir de diversas acciones colectivas que crean otras relaciones comunitarias, identitarias, solidarias que se expresan espacialmente, así pues los municipios se convierten en un espacio de disputa donde el orden social comunitario tensiona frente a los modelos y políticas de Estado.

Los casos que analizamos tanto en México como en Ecuador nos generan reflexiones interesantes sobre las expresiones y fisonomías tanto del poder como de la resistencia cultural; apoyándonos en las aportaciones de Michel Foucault podemos afirmar que la resistencia cultural construye mecanismos de poder comunitario, la idea del contrapoder es clave en la comprensión y redefinición de las prácticas culturales en contextos sociales, económicos, políticos y culturales donde la cultura *simula* ser una cuestión pasiva de resistencia.

Lo que planteamos en este apartado es que el municipio tiene un papel fundamental en el análisis de los estudios de caso ya que éste es el principal nodo de disputa y conflicto, a veces en su forma territorial, política, ideológica empero

ciertamente las relaciones de tensión se despliegan por medio de los agentes o sujetos que apropian y materializan ese poder desde el ayuntamiento. Los liderazgos indígenas han ocupado los espacios de representación política en los municipios tanto en México como en Ecuador sin lograr transformaciones sociales de fondo ¿por qué?

Una primera respuesta de tres posibles es que las estructuras están consolidadas dentro de los parámetros del estado liberal y articulados conforme la lógica de la dominación político-territorial; segundo es porque la acumulación capitalista y la consolidación del estado liberal se erigieron vía del control territorial e ideológico sobre las comunidades indígenas aprovechando la propia estructura político organizativa y tercero porque en la actualidad son los capitales transnacionales que incorporan al mercado ciertos bienes comunitarios como el patrimonio cultural (tangibles e intangibles), el conocimiento herbolario, los recursos naturales como el agua, los páramos, las montañas, el subsuelo, la selva, entre otros.

Consideramos que, hoy día, el Estado es un facilitador de la mercantilización de la naturaleza vía las políticas neoliberales y prácticas extractivistas en los territorios de pueblos indígenas y comunidades campesinas y afrodescendientes.

Lo que encontramos a partir del trabajo de campo en las comunidades es la vigencia de la movilización socio-cultural, un empoderamiento comunitario que nace desde los valores, prácticas y concepciones del mundo que rigen la vida de las comunidades y que se mueve contra las normas y políticas neoliberales que benefician al capital transnacional.

Para tener algunos referentes y puntos de partida entre los casos de los pueblos náayeri en México y kichwa-otavalo en Ecuador proporcionamos breves apuntes: los náayeri no han protagonizado un fenómeno colectivo que lleve a consolidar un movimiento indígena regional en el presente, sin embargo se han conformado ciertos liderazgos individuales y colaboran en procesos de desarrollo comunitario; algunos han participado en los espacios políticos formales de los ayuntamientos y las regidurías y otros incluso han expresado su adhesión a la Otra Campaña, iniciativa política del Ejército Zapatista de Liberación Nacional.

Los otavalo tampoco fueron protagonistas de procesos socio-organizativos por sí mismos sino que el pueblo Cayambi abre esos espacios de lucha y de representación política entre los otavalo, los líderes cayambi fundan la primera organización indígena en Otavalo en 1974, la Kichwa Llakunapak Jatun Tantanaku-Federación de los Pueblos Kichwa de la Sierra Norte del Ecuador (CHIJALLTA-FICI) porque tenían la experiencia previa de la Ecuador Runacunapak Rikcharimui o Confederación Kichwa del Ecuador (ECUARUNARI) que se había conformado en 1972 y con ello experimentan con los primeros congresos inter-regionales y agregaban fuerza de las organizaciones locales campesinas, indígenas, productoras, entre otras.

Sin embargo lo que posibilita una actuación contundente de los otavalos es su empoderamiento económico y al mismo tiempo la maduración de la conciencia sobre el uso estratégico de su identidad, de modo que lo que sucede a la par del auge del movimiento indígena nacional en la década de los noventa es interesante por cuanto desata procesos y nuevas formas de reivindicación en las comunidades.

Como paso preliminar para analizar y documentar las experiencias locales de lucha política y organizativa desarrollamos un apartado sobre los procesos históricos, económicos y políticos que han generado la diferenciación en el desarrollo territorial municipal o cantonal de las comunidades indígenas en el occidente mexicano y en la región de los andes septentrionales en Ecuador.

2.3.1. EL NAYAR, ANTIGUO ENCLAVE MILITAR Y CULTURAL

En México, los municipios han sido formados a partir de la noción territorial del calpulli azteca, fue Hernán Cortés quien instaura los modelos de municipio y de ayuntamiento en Villa Rica de la Veracruz (1519) y Coyoacán (1524) respectivamente en la región central de México.¹¹²

El Nayar localizado en una amplia extensión de la Sierra Madre Occidental de México aún se consideraba Subprefectura de la Sierra en 1917, los antecedentes de la Constitución de 1836 planteaban que sólo habría ayuntamientos en pueblos que tuvieran 8000 habitantes; En 1939 se decreta la creación del municipio aunque hasta 1944 tendría oficialmente la denominación de El Nayar. La extensión territorial del municipio alcanza los 5,254.31 km, es de hecho el municipio más grande del estado de Nayarit.¹¹³ De acuerdo a la información censal más reciente, hay 34,300 habitantes, de los cuales 17,032 son mujeres y 17,268 son hombres; al momento del censo se registraron cerca de 6,294 viviendas particulares habitadas con un promedio de 5.5 habitantes por vivienda, de éstas, 1,024 cuentan con una mujer al mando del hogar.¹¹⁴

El Nayar es una porción territorial de una de las regiones multiculturales y plurilingües de México donde coexisten náayerite (coras), wixaritari (huicholes), nahuas (mexicaneros) y o'odham (tepehuanes), de acuerdo a la información demográfica del año 2005 se registraron 12,935 hablantes de cora, 8,803 hablantes de huichol, 22 hablantes de tepehuano y 17 hablantes de mazahua. En esta circunscripción territorial hay 525 localidades netamente rurales y su dinámica depende de cinco centros de población: Huaynamota con 484 habitantes, Linda Vista con 867 habitantes, Santa Teresa con 1,087 habitantes, Mesa del Nayar con 1,187 habitantes y la cabecera municipal Jesús María con 2,390 habitantes.¹¹⁵ (Mapa 6)

Estas localidades indígenas coinciden con altos índices de pobreza y marginación, según la CONAPO el municipio Del Nayar tiene 34,300 habitantes de los cuales el 33.85% son analfabetas (mayores de 15 años); el 56.12% solamente cuenta con primaria completa; el 69.10% de los habitantes residen en viviendas sin drenaje ni

¹¹² Mata Espino y Sergio S. 2003:257.

¹¹³ El Nayar. Enciclopedia de los municipios de México: Nayarit. Disponible en <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/nayarit/mpios/18009a.htm>

¹¹⁴ Censo General de Población y Vivienda 2010. Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática.

¹¹⁵ II Censo de Población y Vivienda 2005. Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática

excusado; el 61.55% de las viviendas no cuentan con energía eléctrica, por lo que el grado de marginación es Muy Alto, ocupa el sitio 1 a nivel estatal y el 4º. en el contexto nacional.¹¹⁶ (Mapa 7)

La Comisión para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI) y el Programa Nacional de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) han llevado a cabo programas y planes para el desarrollo de la región. El Nayar es parte de la región HUICOT (Huichol-Cora-Tepehuan) concebida en los setentas para “incorporar” a las comunidades indígenas al proyecto del México moderno. Se construyeron aeropistas rústicas, centros coordinadores del Instituto Nacional Indigenista (actualmente CDI), se formaron promotores culturales y educadores bilingües, se implementaron proyectos productivos y se pretendió introducir una agricultura tecnificada.

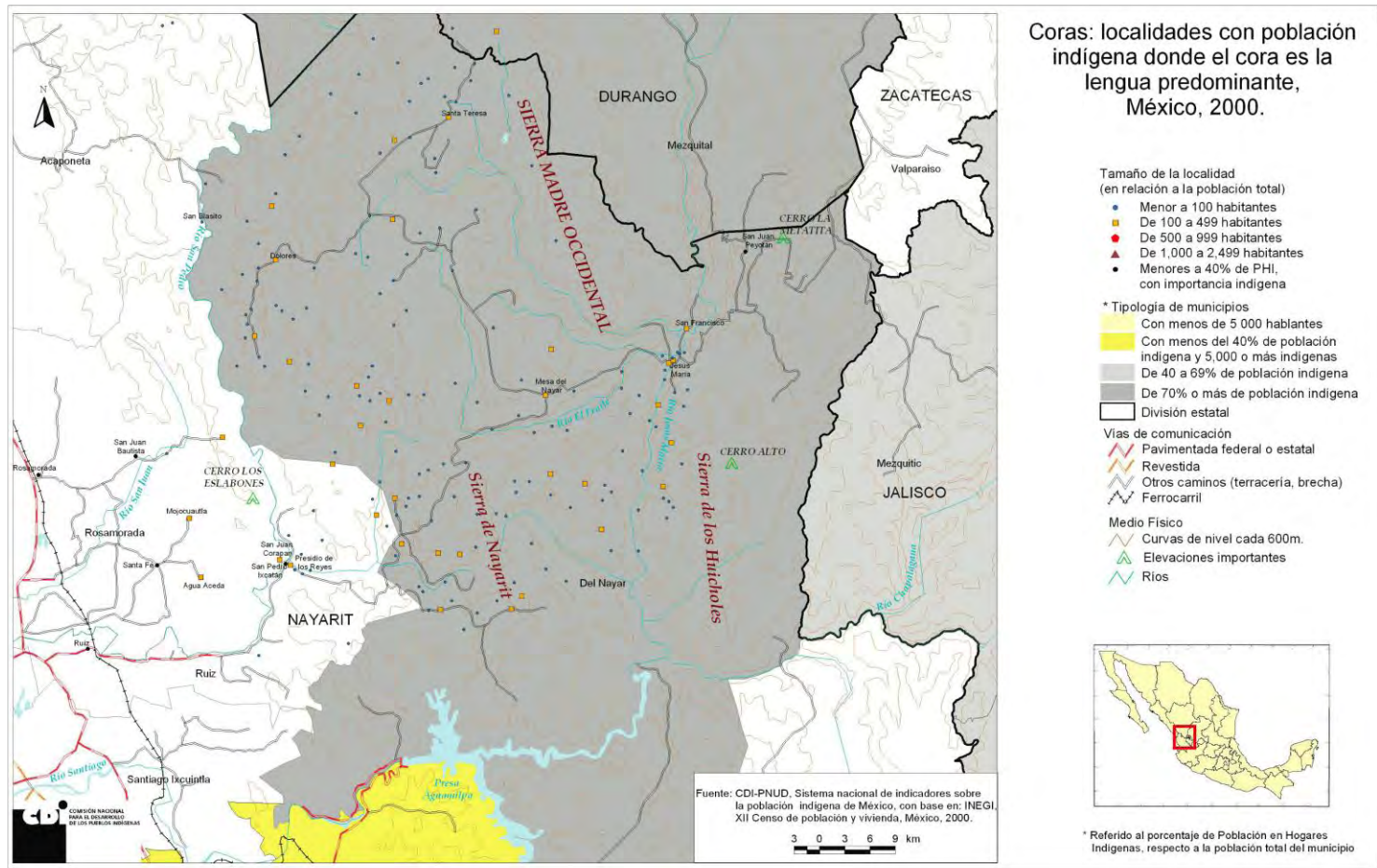
El plan de desarrollo para la Región HUICOT esta definida por 8 municipios dispersos en los estados de Durango, Jalisco y Nayarit; 6 de los cuales tienen un grado de marginación Alta y Muy Alta donde se concentra la población indígena de los pueblos wixaritari (huichol), náayeri (cora), o´dham (tepehuan) y mexicanero; de acuerdo a este enfoque los municipios como Pueblo Nuevo, Durango y Ruíz, Nayarit han sido fraccionados y Huajicorí se excluye de la regionalización. (Mapa 8)

Desde la perspectiva de la región HUICOT residen 164,325 personas de las cuales 69,595 son indígenas; desde esta regionalización la población Del Nayar asciende a 26,649 personas, 23,123 son indígenas de acuerdo a la estimación por hablantes de lengua: 14,506 coras, 8,522 huichol, 28 náhuatl y 17 tepehuanos.¹¹⁷

Cada centro de población tiene su propio dinamismo tanto político como cultural respecto al conjunto municipal debido a la interculturalidad heredada de las primeras concentraciones franciscanas y jesuitas que poco a poco fueron conformando nodos de poder, Santa Teresa, La Mesa, San Francisco son puntos de tensión respecto a la cabecera municipal, lugar por excelencia donde se concentra el poder.

¹¹⁶ Índice de marginación por entidad federativa y municipal, 2010. Consejo Nacional de Población, disponible en www.conapo.gob.mx

¹¹⁷ CDI-PNUD, 2006. *Regiones Indígenas de México*, págs. 34-37



Mapa 6. Mapa de distribución de hablantes de lengua cora, 2000. Fuente: Jauregui, J. CDI-PNUD, 2000

Mapa 3. Región Huicot o Gran Nayar

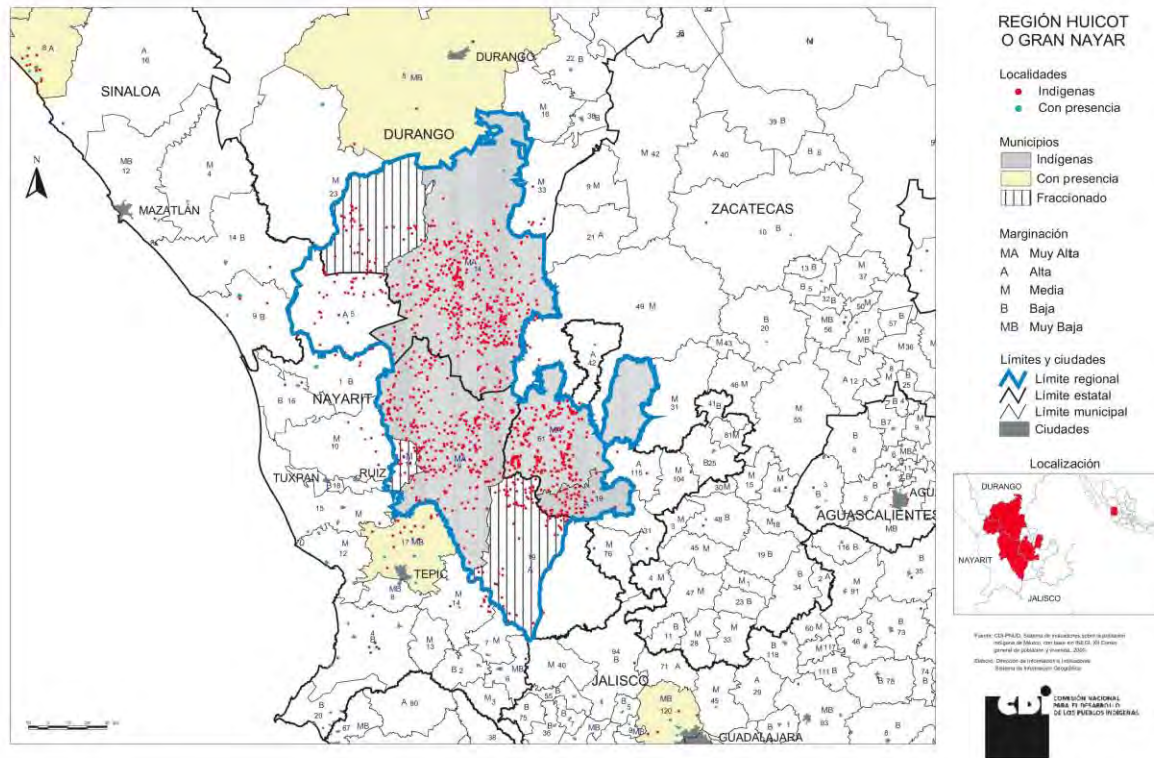


Figura 7. Mapa de Región Huicot con grado de marginación. Fuente: CDI-PNUD.

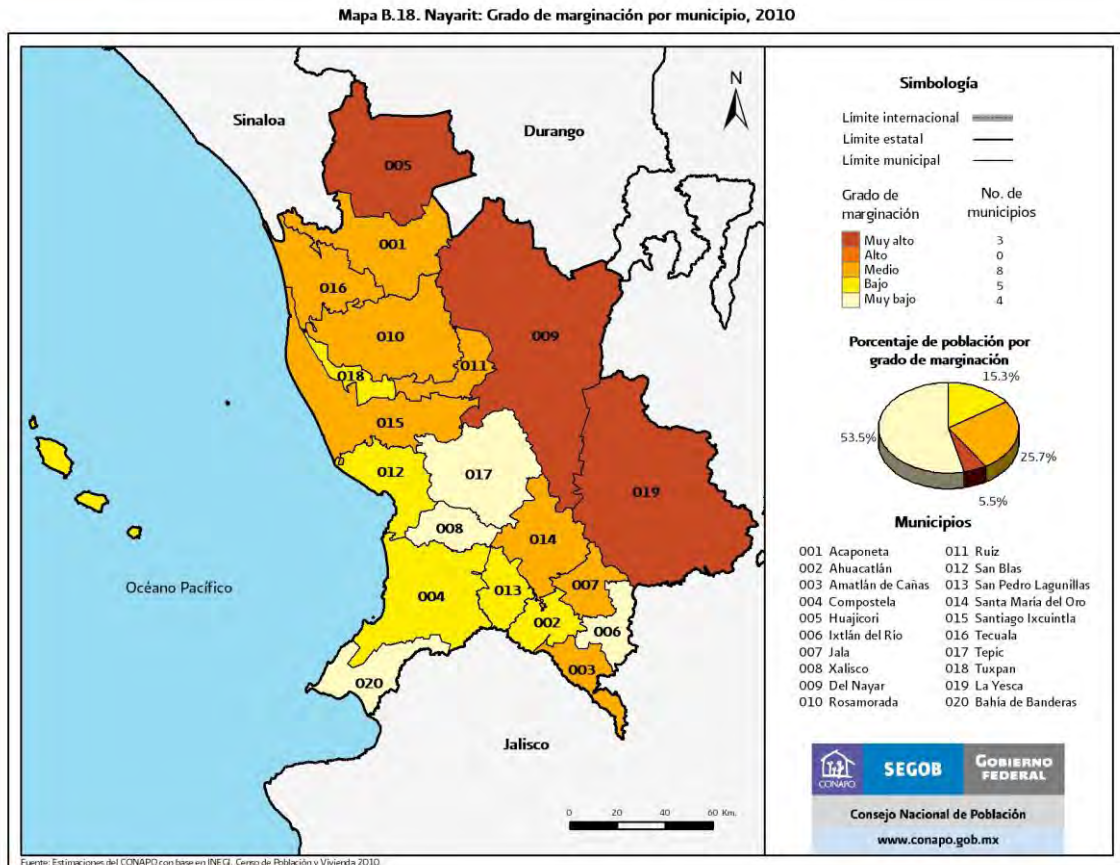


Figura 8. Mapa de grado de marginación en Nayarit por municipio.
 Fuente: Conapo

A partir del reparto agrario surgen las figuras de los comisarios de bienes comunales que se coordinan con los representantes de barrio para la gestión del territorio comunal así como de otros encargos religiosos y culturales. Estos agentes básicos negocian y cuestionan las estructuras del poder municipal, ya que por norma el federalismo resta funciones y voto a las autoridades tradicionales en la administración territorial y gobernabilidad; las formas de gobierno indígena son violentadas por el Artículo 36, Capítulo III de la Ley Orgánica para la Administración Municipal del Estado de Nayarit que legitima únicamente al ayuntamiento para dichas funciones.¹¹⁸

Ante el establecimiento de ciertas medidas neoliberales como la reforma al Artículo 27 y la implantación del Programa de Certificación de Derechos Ejidales y Solares (PROCEDE) con las cuales se han debilitado las estructuras comunitarias, surgen dinámicas novedosas en las territorialidades como la organización barrial, las cooperativas comunitarias y otras formas de cultura política, de acuerdo a lo que explicamos en el capítulo 3.

¹¹⁸ Ley Orgánica para la Administración Municipal del Estado de Nayarit. Enciclopedia de los Municipios de México. Portal E-local de la Secretaría de Gobernación. Consultado noviembre, 2009.

2.3.2 CANTÓN DE OTAVALO, PROSPERIDAD ECONÓMICA Y SEGREGACIÓN SOCIO-ESPACIAL.

Otavallo indígena había sido una localidad asentada a orillas del Lago San Pablo hasta 1573, iniciadas las reducciones entre 1578 y 1579 los colonos españoles colocan el toponimo sobre Sarance la antigua capital que se conoce como el Otavallo actual; el hecho signa la instalación de las formas y relaciones coloniales para el control socio-territorial entre ellas la mita, las encomiendas, las reducciones y los corregimientos. Peguche, Quichunquí y Agualongo fueron encomiendas que se dieron a colonos españoles y a religiosos; los corregimientos como Otavallo, Riobamba, San José de Chimbo, Cuenca, Loja y Guayaquil fundados en 1563 estuvieron bajo el mando de la Real Audiencia de Quito.¹¹⁹

La figura del corregimiento fue funcional para el control y administración territorial así como también para la explotación, tenía un centro administrativo y pueblos sujetos entre los cuales estaban Cayambe, Tabacundo, Guayllabamba, San Pablo de la Laguna, el Guaca, Puritaca, Malchigui, Perucho, Intag, Urcuqui, Puntal, Huacán, Pun, Tulcán, Chipi y Pimampiro. Otros decretos político-administrativos influyeron en la configuración del actual territorio de Otavallo entre éstos el decreto de Pasto (1582) donde se desagregan las comunidades de Tusa Puntal, Guacán, Pun y Tulcán o el corregimiento de Ibarra (1606) que administró los territorios próximos a la cabecera como Atuntaquí.

Cabe señalar que los conquistadores europeos aprovecharon la estructura de dominación inca para la recaudación del tributo en especie y en trabajo forzado o mita que se exigía en actividades artesanales, los huasipungos en las haciendas, los obrajes, los servicios personales y servicios para la Audiencia.

Los conquistadores juntamente con las autoridades coloniales, los religiosos y los caciques indígenas conformaron las estructuras de poder y de dominación coloniales basadas en formas económicas y sociales preexistentes –incas y otavaleñas- que dominaron cuerpos, voluntades a través de la ideología y las relaciones de poder basadas en la concentración de riqueza y jerarquía social.

Las comunidades sometidas tendrían respuestas ante los abusos de poder y de explotación como los Latacunga contra el trabajo en obrajes de pólvora (1523); Lita y Quilca contra el trabajo forzado en minas y obrajes (1550); los malabas de Esmeraldas contra los tributos (1611); los otavalos y jíbaros por el mismo motivo (1616); los de Riobamba, Lican y Calpi (1764) y nuevamente Otavallo, San Pablo, Atuntaquí y Cotacaquí contra la explotación (1777).¹²⁰

En la región septentrional del actual Ecuador hay tierras altamente fértiles que fueron entregadas a las estancias ganaderas y haciendas; con ello se alteró la propiedad comunal de la tierra y la concepción de la "chakra" que se refiere al uso comunitario de una parcela y que fue sustituida por el huasipungo y el concertaje, una forma de trabajo a deuda perpetua).

¹¹⁹ Villavicencio, 1974:17

¹²⁰ *Idem*, pág. 23

En adición a esta práctica los colonizadores supieron aprovechar la artesanía textil y explotaron la mano de obra indígena mediante la mita (trabajo forzado) en los obrajes y el pago de tributos con mantas e hilos que se entregaban a los caciques y de ahí a los comerciantes. Esta forma de producción y circulación de la mercancía mantenía sujetas a familias enteras porque las obligaba a mantenerse "a raya" de por vida.

La demanda de tejidos del exterior fue tan amplia que se exportaban hacia Lima, Potosí, Bogotá, Cartagena de Indias, México y Manila.¹²¹ Tanto incas como españoles conocieron los beneficios de este proceso de intercambio obteniendo alta rentabilidad y lucro procedente del uso de la tierra y la explotación de la mano de obra nativa.

En lo que respecta al ordenamiento del territorio éste se conforma de acuerdo a la lógica económica colonial que produce la segregación espacial entre los centros urbanos concentradores del poder y las áreas rurales sujetas y tributarias. Otavalo fue decretada "villa" en 1811, más tarde Simón Bolívar la decreta "ciudad" con lo cual vendría a reafirmarse su funcionalidad política, comercial y territorial integrada con Ibarra la ciudad más grande de la provincia en la región de la sierra norte.

Durante el siglo XIX la vida económica e incluso política estaba consolidada alrededor de la sierra, algunos obrajes ya habían desaparecido por la introducción de fibras sintéticas más el conocimiento tradicional de las hilanderías perduró y algunas familias otavalo pudieron subsistir no obstante ya se distinguía la regionalización que hemos descrito arriba: la minoría blanca-mestiza y los hacendados como oligarcas al poder con una mayoría indígena en la sierra norte; la costa en cambio concentraba a la burguesía, criollos en su mayoría que controlaban los servicios banqueros y de exportación puesto que Cuenca y Guayaquil se vincularon con el comercio exterior desde la etapa colonial.

El proceso de la Reforma Agraria iniciado en los años cincuenta del siglo XX devela la territorialización del poder oligarca, del hacendado y de los religiosos abriendo una fuerte disputa por el espacio que se expresa en el reclamo indígena por el derecho a la tierra; sin buen término las comunidades indígenas apenas pudieron obtener 26% de las tierras que anteriormente estaban en posesión de los hacendados quienes en cambio fueron beneficiados con las tierras más fértiles, la tecnificación de los cultivos, el desarrollo de la industria lechera y la vinculación a la economía de exportación.¹²²

En la región de nuestro estudio existieron numerosas haciendas pero el proceso de lucha por la tierra vendría a darse primeramente entre el pueblo cayambi y hasta los años setenta entre el pueblo otavalo cuando diversas comunas sujetas a la hacienda Quinchuquí buscaron por la vía de las armas primero y después por la socio-organización acceder a porciones de tierra para labrar o para vivienda.

¹²¹ *Ibid* pág. 30

¹²² Ver Galo R. 1993 *El Regreso de los Runas*, COMUNIDEC.

Los cayambi aprovecharon las ventajas del crecimiento demográfico y la recuperación aunque paulatina de la tierra al reagruparse en torno a la comuna y establecerla como una de las formas socio-organizativas básicas tal como en el antiguo ayllu; conformaron liderazgos, acumularon experiencia de lucha y organización autonómica de modo que llevaron a cabo proyectos educativos propios, cooperativas y otras formas de organización.

En congresos realizados con organizaciones indígenas, campesinas, cooperativas y cabildos de otras regiones como Pichincha, Cotopaxi, Bolívar, Chimborazo y Cañar constituyen el ECUARUNARI-Confederación de los Pueblos de Nacionalidad Kichua del Ecuador en junio de 1972 cuyo objetivo principal fue propiciar la conciencia indígena para la recuperación social, económico y político de los pueblos; además en 1975 crean la FICI-Federación Indígena y Campesina de Imbabura. Más tarde los pueblos de la sierra norte junto a las federaciones regionales de los pueblos shuar, pastaza, napo y saraguro impulsan la creación de la Confederación de Nacionalidades y Pueblos Indígenas del Ecuador (CONAIE) en 1986¹²³.

Los otavalo en cambio pasarían por otros acontecimientos como la migración y un repunte en la producción artesanal de textiles que produjeron notables cambios. Otavalo colonial había sido una ciudad blanco-mestiza con una minoría indígena que vivía en calidad de servidumbre, tradicionalmente era un polo de atracción para migrantes y pueblos indígenas de otras regiones.

Es sabido que los otavalo se distinguen por ser “mindalaes” artesanos especializados en los hilados y textiles de lana quienes recorrían enormes distancias con diversos productos dinamizando el intercambio inter-regional, más en la década de los treinta inician los primeros viajes que los llevarían a crear los flujos modernos de comercio textiles. Los primeros mindalaes parten de la comunidad de Quinchuqui para asentarse en la cabecera cantonal y fundar nuevos asentamientos en otros lugares de la Provincia de Imbabura como Cotacachi, Atuntaqui e Ibarra.

El cruce de fronteras andinas hacia Colombia, Venezuela y Perú durante los años setenta fue estratégico para la formación profesional de los otavalo y la creación de rutas de comercio textil apoyadas en redes de parentesco; las nuevas generaciones migran en los años ochenta y noventa hacia ciudades de Estados Unidos, Europa y Asia en calidad de músicos y artesanos.¹²⁴

Este fenómeno de movilidad espacial no sólo es clave para la re-territorialización étnica de la ciudad y el empoderamiento económico de algunas familias sino también para la revaloración de la identidad y cultura del kichwa-otavalo así como para la conformación de liderazgos e intelectuales que participaron activamente en otros espacios políticos y culturales. Gracias a que las micro-empresas familiares abastecían las redes de comercio al exterior se

¹²³ Ver Proceso Organizativo de Ecuarrunari disponible en <http://www.ecuarunari.org/es/historia/index.html>

¹²⁴ Lema J.A. Entrevista realizada en el barrio Santa Lucía, Comunidad Peguche, Ecuador, agosto 2010.

incrementan los flujos desde otras comunas garantizando la mano de obra indígena y simultáneamente diversificando la economía local.¹²⁵

Contrariamente a lo esperado por la Reforma Agraria el impulso económico facilita el acceso a la tierra mediante la compra de predios en la cabecera cantonal con lo cual los otavalo logran hacerse propietarios del 70% del espacio urbano; esta re-territorialización étnica de la ciudad tiene importancia dentro de diversos procesos espaciales como la reapropiación territorial de la ciudad por parte del pueblo otavalo, la construcción de otro paisaje que deja atrás las casas de tierra, tapia y teja, la construcción de otras formas de relación social y de ciudadanía, la búsqueda de otros referentes colectivos y de representación donde el territorio comunal y los roles comunitarios no existen, el diálogo y tensión socio-espacial en medio de un contexto urbano que antaño había sido mayoritariamente blanco-mestizo.

De manera que la búsqueda por caminos para la representación de una colectividad que antaño había sido minoría y dominada y que ahora se convertía en mayoría dominante con todos los cambios económicos y socio-culturales los otavalo pudieron formar una generación de jóvenes intelectuales y "globalizados"; éstos fueron los pioneros de la participación política en el camino de los partidos de izquierda o a veces con partidos de centro derecha tal como se venía haciendo en el escenario de la política nacional.

En el cantón de Cotacachi al norte de Otavalo se elige en 1979 al primer concejal municipal indígena empero hasta la década de los noventa se hace notoria la incursión política de los otavalo en el proceso electoral ahora sin la candidatura en partidos políticos sino por el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País creado en 1995 como ala política del movimiento indígena ecuatoriano liderado por la CONAIE.

El respaldo que la CONAIE pudiera dar a los candidatos de Pachakutik en los procesos electorales locales no implicaba éxito en la elección sino que dependía de la sumatoria de múltiples agentes y la participación de fuerzas políticas varias entre éstas el movimiento indígena evangélico, los sectores urbanos incluyendo los tradicionales, la FICI o la Unión de Artesanos Indígenas y Mestizos Comerciantes de Otavalo (UNAIMCO) la organización local y regional más importante que conjunta artesanos y productores textiles y otros movimientos independientes.

Estas fuerzas se han correlacionado en el cantón desde el proceso de elección del año 2000 de Mario Conejo candidato del Movimiento Pachakutik, originario de Quinchuqui y sociólogo de formación éste alcalde indígena inaugura otro paradigma de gobernanza local con una visión particular sobre la democracia y la construcción de la ciudadanía, algunas de sus iniciativas que le han valido fuertes críticas tienen que ver con su perspectiva de desarrollo local, de política pública del 60/40 y de institucionalización de la interculturalidad, proyecto socio-cultural y político

¹²⁵ Samyr Salgado (2005) afirma que inclusive algunos comerciantes mestizos tuvieron que reacomodar la prestación de servicios alrededor de la demanda textil y muchos otros se emplearon en las micro-empresas y comercios de otavalos.

que pretende transformar la relación entre la sociedad blanco-mestiza y los otavalos.¹²⁶

Después de su reelección en 2005 y tras los conflictos internos de representatividad en Pachakutic Conejo se separa de éste expresando formalmente su desapego del movimiento indígena al reaparecer en 2006 en el movimiento Minga Intercultural vinculado con Alianza País el partido del actual presidente Rafael Correa.

En adelante Conejo sería objeto de críticas principalmente de los líderes indígenas que tradicionalmente han sido combativos del movimiento indígena afiliados a la FICI y la CONAIE, al mismo tiempo Conejo expresaría sus críticas sobre la posición clasista y etnocentrista del movimiento de Pachakutic y de la CONAIE, posiblemente estos vaivenes sumado al apoyo de sectores mestizos hayan beneficiado la reelección de Conejo de 2009.

El Otavalo de hoy goza de una diversificación de servicios que giran en torno al comercio y la producción textil incluye casas de ahorro, bancos, casas de cambio, servicios de mensajería y paquetería, de transporte público y privado, telecomunicaciones, educación, agencias de viaje, trámites de exportación entre otros.

La definición que más cabe para Otavalo actual y de quienes viven en ella la proporciona el mismo alcalde Mario Conejo "es una sociedad con una dinámica distinta, con una realidad distinta en una dinámica entre indios y mestizos de conocerse de estar interrelacionados constantemente por el tema mercado, Otavalo es una ciudad-mercado".¹²⁷

Este territorio de unos 82 km cuadrados concentra actualmente a 41,000 habitantes, población equivalente al 44% de todo el cantón; la alta concentración de la riqueza, la dinámica comercial, el sistema financiero consolidado nos permiten afirmar que el Otavalo contemporáneo es hoy día un pequeño cluster textil y un nodo importante dentro del circuito de las ciudades neoliberales del mundo. No obstante del progreso económico, las transformaciones en el paisaje, la

¹²⁶ La sociedad de Otavalo y el recambio de fuerzas se dan en un contexto complejo donde las propuestas de Conejo son fuertemente criticadas y tachadas de políticas concebidas por un indígena urbanizado por generar tensión en las comunas y barrios rurales, en términos de desarrollo local por ejemplo las comunas rechazan la municipalización y capitalización del agua, en la política del 60/40 las comunas carecen de los recursos necesarios para poder aportar el 40% del gasto para cualquier desarrollo de infraestructura y por último ya que la propia dinámica económica del auge textil ha conducido a una estratificación social entre los kichwas-otavalos la propuesta intercultural tendría que mirarse como proyecto de largo plazo puesto que han aflorado otros procesos como el racismo inverso, relaciones de poder, simbologías y discursos, exclusión social inter-étnica y clasismo indígena que revelan subjetiva y materialmente la incapacidad social por construir relaciones sociales, diálogo y convivencia, todavía la interculturalidad está fincada en el discurso engañoso del reconocimiento tal como el multiculturalismo promueve en las sociedades contemporáneas.

¹²⁷ Conejo Mario. Alcalde Municipal por tercera reelección. Entrevista realizada en la ciudad de Otavalo, Cantón Otavalo; Ecuador. Julio 2009.

industrialización textil y la re-territorialización perviven las tensiones culturales que precisamente afloran en las relaciones sociales, los discursos, las concepciones, el consumo cultural y las políticas de desarrollo municipal.

El antropólogo ecuatoriano Samyr Salgado (2005) sugiere que permanece un conflicto étnico latente que es visible en la vida cotidiana y en el espacio público municipal donde "la inversión de las relaciones económicas y simbólicas así como los procesos de reafirmación de identidades raciales generan contradicciones entre los diferentes grupos"; el arribo de un indígena a la alcaldía en el año 2000 puso en marcha una propuesta de interculturalidad que según Salgado es "un proceso conflictivo entre los grupos culturalmente dominantes y los grupos subordinados".¹²⁸

Esto se debe entre otros muchos factores a la estratificación socio-cultural que se ha construido a partir del auge económico textil dentro del pueblo otavalo sumado al proceso no acabado de la descolonización de las relaciones socio-culturales, las prácticas políticas, las relaciones de poder, la existencia de las instituciones y las estructuras del estado territorial ecuatoriano. En medio de estas tensiones es que se construye la "otavaleñidad" la identidad concebida por la élite blanco-mestiza que mira al indio ser parte de esa nueva construcción identitaria y el discurso intercultural que desde el año 2002 se institucionaliza por la municipalidad en el "Plan de Vida".

Solamente para ilustrar algunos de los conflictos que ocurren en el campo de lo cultural y lo simbólico nos referimos someramente a la realización de la fiesta andina del Inty Raymi en la víspera del solsticio de verano que implica la recuperación de las formas de organización comunitaria, la realización de rituales asociados con la fertilidad y el agua, la elaboración de comidas y bebidas comunitarias, las danzas circulares andinas, el carnaval y la elección de Ñustas kichwas (reinas indígenas); actividades que se desarrollan por supuesto en el seno de las comunas rurales.

Posterior a este festival en septiembre se realiza en la ciudad de Otavalo la Fiesta del Yamor (bebida de maíz) originada en el barrio urbano de Montserrat en alusión a la virgen colocada en el antiguo socavón sitio ritual de los kichwas y que fuera realizada por primera vez en 1949 como una fiesta para reiniciar cursos escolares por parte de un grupo de jóvenes mestizos que tendrían que volver a Quito para realizar sus estudios.¹²⁹

Es una fiesta que al paso del tiempo se ha convertido en una expresión de la identidad barrial pero también ha llenado los vacíos de referentes identitarios dentro de la sociedad urbana, mestiza e indígena contemporánea de Otavalo. Ésta inicia con un pregón (desfile) donde participan algunas delegaciones de pueblos indígenas de la región, se eligen las reinas -mestizas en su totalidad- y se elaboran comidas que apelan al discurso del mestizaje y la diversidad cultural regional; el hecho es que los discursos y símbolos que se despliegan justifican al Yamor como la

¹²⁸ Salgado Andrade Samyr, 1995. *La Construcción de la Interculturalidad en la ciudad de Otavalo*. Tesis de grado. Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Mención Políticas Culturales. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

¹²⁹ Ver en: <http://www.otavalosonline.com/mushuk/>

fiesta de la cosecha cuando se realiza en un contexto urbanizado que pretende legitimar el mestizaje y la interculturalidad.¹³⁰

Otros conflictos indentificados en mayor medida con las demandas del movimiento indígena se vive en las comunas rurales, éstos tienen que ver con la lucha por el espacio aunque desde perspectivas distintas a la lucha agraria que surgen de la implementación de políticas públicas municipales. Por ejemplo en el intento de municipalizar el abastecimiento de agua los cabildos indígenas se han organizado y confrontado la propuesta municipal creando las Juntas de Aguas para el usufructo y gestión de agua por la comuna. Estas políticas son solamente parte de las estrategias político-jurídicas que se instauran desde el Estado central Ecuatoriano y desde las leyes establecidas para el manejo de los recursos energéticos, minerales, hídricos, biodiversidad y forestales que son exclusivamente de su competencia¹³¹.

Esta es una paradoja que vive el gobierno indígena municipal, la respuesta posiblemente se encuentre en el modelo económico y político de corte liberal que sostiene todavía la República de Ecuador a pesar del discurso de la “revolución ciudadana” y la reformulación de la Constitución en 2008 que incorpora incluso demandas del movimiento indígena como el reconocimiento plurinacional de la sociedad, los derechos ancestrales, los derechos colectivos y de la Naturaleza para institucionalizar su propio régimen del Buen Vivir; otra cuestión tiene que ver con del rol de la ciudad de Otavalo dentro del entramado territorial de la globalización cuya dinámica económica, política, de gobierno e inclusive cultural se ancla en las claves del neoliberalismo.

En la actualidad los otavalo viven en cuatro cantones de la provincia de Imbabura: Cotacachi, Quito, Antonio Ante y mayoritariamente en el cantón Otavalo. Hay aproximadamente 26 680 habitantes equivalentes a 5823 familias quienes están administrados bajo las circunscripciones territoriales siguientes: ¹³² en el cantón Cotacachi las parroquias de Ibarra, Imantag, Quiroga y San Francisco; en el cantón Ibarra las parroquias de Ibarra, Ambuquí y Sagrario; en el cantón Antonio Ante las parroquias de San Roque, Andrade Marín y San Francisco Natabuela; en el cantón Otavalo las parroquias rurales de El Jordán, San Juan de Ilumán, Miguel Egas Cabezas (Peguiche), González Suárez, Eugenio Espejo (Calpaquí), San José Quichinche, San Pablo y en la parroquia urbana de Otavalo. (Mapa 9)

Los otavalo tienen formas de autosuficiencia muy diversificadas en su mayoría se dedican a la actividad artesanal (3393 personas), otros se ocupan del comercio (3026 personas) seguido de la actividad agrícola (2873 personas) o se emplean como obreros en los talleres artesanales y micro-empresas textiles (2527 personas). Pocos son los que se ocupan en otras actividades como las profesionales (228 personas), la función pública (330 personas) y el empleo doméstico (410 personas), un alto número

¹³⁰ Estos discursos se emplean para atraer el turismo, en la actualidad la fiesta atrae a numerosos turistas provenientes de diversos sitios en la región así como de Quito. Explicaciones formales sobre el Yamor disponibles en: <http://www.otavalovirtual.com/turismo/yamor.htm>

¹³¹ Art. 261, Capítulo cuarto: Régimen de competencias. Título V Organización Territorial del Estado en Constitución Ecuatoriana 2008

¹³² Censo Comunitario 2009, Fuente Censo Comunitario, Proyecto Waykarishun, CHIJALLTA-FICI, [Versión borrador]

se emplean como jornaleros en las haciendas que aún existen (1265 personas), hay otro dato de quienes simplemente no están remunerados en trabajos domésticos (4793 personas).¹³³

Los otavalo juntamente con los caranqui, cayambi, quitu-cara, pantaleo, chibuleo, salasaca, waranka, puruhá, cañari, saraguro conforman los once pueblos de la nacionalidad kichwa; estos pueblos comparten una tradición cultural fundamentada en la cosmovisión kichwa derivada de la inca, su permanencia histórica está asociada fuertemente al hecho de apropiarse y reinventar la región que va de los Lagos hasta la frontera septentrional de la provincia de Imbabura donde reposan las deidades, la geosimbología de las tolas, el camino del inca, las cochas (lagos) y los ukus (montañas) como el Imbabura, el Cotacachi, el Mojanda definen la región de poder y el concepto de territorio o llakta donde se asientan los otavalo; las particularidades de esta territorialidad socio-cultural las examinamos en el capítulo 3.

Concluyendo.

La geografía histórica explica las configuraciones de las relaciones de poder y su expresión espacial, en las regiones amerindias la colonización fue fundamental para la instauración de las instituciones que en lo económico, en lo social y lo ideológico vendrían a sujetar a pueblos enteros y desaparecer a otro tanto de ellos. Las comunidades que permanecieron quedaron sujetas en torno a un centro rector donde los territorios en engranaje daban funcionalidad a la economía colonial, las mecánicas de ese sistema de acumulación incluyeron la explotación, el tráfico de personas hasta los trabajos forzados y la servidumbre, los espacios de la dominación se configuraron en base a estas relaciones de explotación, configuraron los territorios del extractivismo a través de la minería y la ganadería extensiva a costa del despojo de las tierras a los nativos y por vía de los asentamientos coloniales.

Ante esta forma de penetración institucionalizada en las tierras y territorios nativos a base de los abusos de las autoridades coloniales, los pueblos y comunidades organizaron alzamientos y rebeliones que por la vía armada pretendían su emancipación; sin embargo el paso a la formación de las repúblicas y la adopción de ciertos sistemas políticos que a lo largo de los siglos fue siempre cambiante, promovían el acomodo de las fuerzas políticas y por lo tanto de quienes poseían el poder económico, de ahí que no se produjeran cambios trascendentales sino hasta entrado el siglo XX.

Algunas de las razones de este proceso que condujo a la emergencia étnica se explicaran con más detalle en el siguiente capítulo, no obstante hemos descrito y analizado a lo largo del presente capítulo un panorama histórico-geográfico a través del cual identificamos la acumulación de la experiencia de lucha, desde la revuelta armada hasta ciertos aprendizajes que llevaron a otras estrategias de resistencia como la socio-organización y la conformación de una dirigencia indígena; con ello se favoreció el despliegue de iniciativas que fueron desarrollándose desde el propio

¹³³ Información correspondiente a otavalos mayores de 15 años según Censo Comunitario, 2009.

seno de las comunidades, entre estos los proyectos educativos y el proyecto de autonomía en base a sus propias formas de gobierno y valores comunitarios.

De ahí que el enfoque desde lo nacional, regional y local sean indispensables que identificar las configuraciones del poder pero también para comprender el locus de la resistencia, tarea a la que nos enfocamos en el apartado siguiente.

Mapa 9. Mapa de Comunidades y barrios OTAVALO

Carta a color

CAPITULO 3.

PRÁCTICAS ESPACIALES Y EXPERIENCIAS COMUNITARIAS DE RESISTENCIA CULTURAL

INTRODUCCIÓN

A lo largo de la historia que sigue al contacto español los pueblos indígenas han protagonizado luchas desde distintos ámbitos tanto geográficos como políticos: articulación y socio-organización, creatividad en la protesta, formación de liderazgos autonómicos, reinención social y reivindicación cultural, entre otras cuestiones.

Es imposible mirar todas estas manifestaciones sin un aspecto clave que es la "cultura", proceso cultural sometido a negociación permanente donde se revelan las relaciones de poder, los discursos, las ideologías y las prácticas tanto materiales como simbólicas que producen distintas territorialidades; la "cultura" es un ámbito estratégico de la vida social y humana donde se recrean nuestras identidades, nuestras relaciones con la naturaleza y el Cosmos, nuestra espiritualidad; nuestras relaciones inter-grupales, nuestros valores e instituciones; gran parte de las acciones que desplegamos para la preservación de nuestro modo de vida se sustentan en ella.

El "espacio" en América Latina se construye como territorialidad que conjuga las prácticas del poder y la resistencia así como las tensiones derivadas de lógicas distintas en torno a su aprehensión, gestión, ordenamiento y representación. El libre mercado y las transnacionales tienen hoy día una relación intrínseca con el "poder" que se crea en la territorialidad contemporánea mediante las políticas económicas, el consumo, el financiamiento, la regulación, las prácticas extractivas y el proceso de des-territorialización de la producción que fragmenta los territoriales estatales pero los integra dentro de una red de mercado global.

Las comunidades y pueblos rurales de afrodescendientes, indígenas y campesinos, organizaciones de mujeres, cooperativas comunitarias, etc. son quienes están del otro lado desafiando, confrontando, cuestionando las prácticas y modelos actuales del poder de las empresas y el capital. En medio se encuentra el Estado que soporta los vaivenes por la dependencia a los modelos económicos y políticas fiscales de los organismos internacionales de regulación como el Banco Interamericano de Desarrollo, el Banco Mundial y el Fondo Monetario Internacional al mismo tiempo que es desafiado por las resistencias sociales.

Estas dinámicas se revelan en las interacciones, disputas, tensiones y relaciones que se generan entre las fuerzas dominantes y de poder; al mismo tiempo que, con las prácticas de resistencia cuya espacialidad puede trazarse desde lo nacional a lo local. La identificación de los escalamientos de las tensiones y las resistencias es importante porque nos permite explicar y relacionar las fisonomías, con los actores, las funcionalidades espaciales y la producción espacial de la resistencia.

La "escala" afirma David Harvey (2003) "no es una medida de algo ni una cuestión inmutable" sino parte de "un proceso en el cual interactúan de forma

dinámica los seres humanos con el fin de conseguir sus propios objetivos y organizar sus comportamientos colectivos"¹³⁴ donde los hombres se aprehenden de un territorio y lo territorializan inmersos en una lucha política donde deben tomarse decisiones en contextos de condiciones tecnológicas, políticas y económicas específicas, de ahí que las escalas generen un impacto en los proyectos y anhelos de las personas por organizar su vida colectiva.

Por otra parte Harvey sugiere poner atención al momento espacio-temporal actual donde se generan diferencias geográficas a partir de procesos politicoeconómicos y socioecológicos de la globalización aún cuando la acción humana haya creado mosaicos históricos o "palimpsestos".

Con las ideas de Harvey analizamos el rol que tienen los municipios en el caso mexicano, los cantones en el caso ecuatoriano en la réplica del poder del Estado y las formas en que se extienden las políticas económicas planificadas e impuestas desde el exterior.

En este contexto político-económico situamos a las resistencias culturales que circunscriben otros discursos y diferentes maneras de concebir, representar y organizar el mundo; se trata de relaciones y conocimientos sobre la producción del espacio donde las comunidades tienen un rol activo. De tal forma que en el presente capítulo, incorporamos las voces de quienes han participado en acontecimientos de este tipo y con ello documentamos diversas luchas comunitarias.

El presente capítulo se ordena en dos apartados que reflejan nuestra concepción de la resistencia cultural:

a) Las prácticas culturales como estrategias de producción espacial. Desde el marco de la resistencia cultural la práctica ritual y la fiesta son estrategias que permiten la concepción, la apropiación y la construcción de un espacio local; el espacio comunitario es cartografiado ordenado y usado durante las ceremonias propias de cada pueblo.

b) Las experiencias comunitarias socio-organizativas. En la dimensión colectiva, los pueblos han acumulado experiencia para gestar formas de organización estructurada en torno a sus intereses comunitarios; a partir de la defensa del bien común buscan organizarse fuera de las jerarquías y roles comunitarios, intervienen iniciativas individuales y grupales con otros referentes (mujeres, estudiantes, jóvenes, productores, educadores) en suma se crean organizaciones o formas de representación acordes a proyectos específicos.

Las prácticas de resistencia cultural analizadas desde las "estrategias de construcción territorial" y las "estrategias socio-organizativas" conforman procesos que redefinen a "la comunidad" en tanto espacio local y a la comunidad en tanto colectividad, por lo que este capítulo consiste en mostrar los caminos diversos donde la comunidad se reinventa y reafirma como locus original de la luchas políticas.

¹³⁴ Harvey David. *Espacios de Esperanza*, Akal. Critina Piña (trad.), Madrid, 2003.

La resistencia cultural abordada como proceso histórico y por ende geográfico permite develar procesos, relaciones y formas de poder como catalizadores de las prácticas de resistencia en los contextos locales y regionales de los pueblos náayerite y de los otavalo que definen la presente investigación. Profundizamos en las comunidades de Chuitse´te (Jesús María) y Yohque (La Mesa) en el caso de Nayarit, México; en las comunidades de Ilumán, Quinchuqui, Agato y Peguche para el caso de Otavalo, Ecuador; en ésta última analizamos inclusive en la escala de los micro-territorios o barrios las relaciones de poder, la construcción de identidades y la reinención de esos espacios.

3.1. TERRITORIALIDAD Y RESISTENCIA CULTURAL DE LOS NÁAYERITE.

El territorio nayarita es producto de un largo proceso de colonización que inició en el siglo XVI y que hasta nuestros días no ha concluido; en este transcurso se han establecido mecanismos de control y gestión territorial que tensionan con las prácticas sociales, concepciones y significados que ordenan los territorios donde las comunidades se reproducen.

La territorialidad es uno de estos procesos que no termina en la propiedad jurídica de la propiedad comunal sino que la conciencia sobre la propiedad de la tierra se origina primero de la conciencia de pertenencia dentro de un proceso complejo sobre la territorialidad comunitaria. La territorialidad es una construcción socio-cultural que se basa en el apego y aprehensión a un determinado territorio y de la negociación con diferentes factores y agentes en torno a la organización de la vida social que la determina, este proceso que implica memoria, identidad, valores, significados y obligaciones se materializa mediante ciertas prácticas espaciales que dinamizan a la comunidad, la comunidad es entonces un espacio relevante por el movimiento constante de las fases y actos de la reproducción social, de las relaciones de poder y de las prácticas de resistencia.

La territorialidad náayerite ha sido una construcción dispareja debido a vicisitudes históricas dependientes de circunstancias regionales y fuerzas locales. Partimos de la organización geográfica común en la sierra: las localidades actuales son nodos espaciales porque administran, concentran servicios y regulan asentamientos a su alrededor, así como también cumplen una función cultural porque se desempeñan como centros ceremoniales donde sus anexos y rancherías conforman redes articuladas por obligaciones rituales dependientes de la organización socio-cultural comunal y parental.

Esta configuración espacial-cultural ha sido definida por tres sucesos históricos: primero por la oleada evangelizadora y destrucción de centros ceremoniales o *callihuey* que obliga a los náayerite semi-nómadas a vivir en las concentraciones; segundo porque se establece la cartografía política administrativa de 1840 dejando al territorio náayeri sujeto al Séptico Cantón de Tepic; tercero por la autonomía política-territorial y libertad de rito que se tuvo durante la Rebelión Lozadeña de 1857-

1873 que obliga a los evangelizadores a abandonar la sierra¹³⁵ aunado a que la región estuvo en conflicto hasta 1768 prácticamente cuando los jesuitas son expulsados de la Nueva España

En las localidades de nuestro interés Chuitse'te (Jesús María-Cabecera Municipal) y Yohke (La Mesa) hay diferencias importantes en cuanto a su emplazamiento, funcionalidad política y significación cultural. La primera diferencia es que Chuitse'te se funda con la gente nativa de los alrededores que había sido concentrada, lo cual facilitó el asentamiento español que hoy es Jesús María y José; ahí se construyeron el convento y muy cerca el Presidio de San Francisco. La localidad desde su origen cumple con las funciones definidas por el proyecto político-administrativo para controlar al espacio y sus habitantes porque en décadas posteriores se erige como cabecera municipal.

En cambio en Yohke la resistencia armada inició desde el mismo momento en que el ejército y los jesuitas llegaron en 1722, época en la cual los nayaes estaban divididos debido a las supuestas negociaciones que su líder el Tonati había hecho con el Rey en la Ciudad de México para que reabriera las rutas de comercio hacia la costa que desde 1718 prohibieron y que a cambio el Tonati habría permitido la evangelización.¹³⁶

Aprovechando el divisionismo se hicieron diversas incursiones militares pero fue hasta que el ejército colonial sitió la fortaleza de La Mesa por el norte en Santa Teresa y por la cañada del río Jesús María con ayuda de los huicholes flecheros de Colotlán¹³⁷. Al llegar la milicia en 1722 con los jesuitas destruyeron todo lugar de ofrenda para según ellos eliminar toda relación y práctica ritual en la región serrana.

Contrariamente los náayerite habían desarrollado prácticas de culto a los ancestros que momificados eran tomados como representación de las deidades y del linaje real; algunos especialistas identifican que en la actualidad esta práctica está vigente por la representación de las deidades astrales en algunos cargos cívico-religiosos actuales. Según Neurath (2002) "el culto cora a las momias reales negaba la muerte de sus gobernantes y subrayaba la continuidad del poderío del sol por medio del linaje real y los cadáveres de los reyes muertos"¹³⁸ Esta jerarquía social se legitima también conforme a la jerarquía solar natural cuando se realizan ceremonias importantes para la renovación de cargos durante los solsticios y equinoccios.¹³⁹

¹³⁵ De acuerdo a las investigaciones realizadas por Neurath, estos 17 años de dominio del "Tigre de Álica" permitieron una recuperación de las costumbres así como fue probablemente la época en que se conforma el sincretismo religioso como lo conocemos hoy día. Ver Neurath, 2002:116

¹³⁶ Calvo y Jáuregui, 1996:XXVII

¹³⁷ idem

¹³⁸ Neurath, 2002:102

¹³⁹ De acuerdo con Neurath (2002) la guerra ritual del mitote y los sacrificios humanos caracterizaron el reino del Nayar de los siglos VII y XVIII por que los nayaes sólo reconocían al primer rey don Francisco Nayarit, sus descendientes vivos serían comunicantes con las comunidades y los antepasados, págs. 99-109; ver también *La Maravillosa Reducción* y

Quienes han estudiado la religión de los nayaes afirman que ésta se fundamentaba en la práctica guerrera con la que ofrecían en sacrificio a los cautivos y vencidos al Sol y que en preludeo debían realizar "mitotes". El mitote es una danza circular que reproduce de forma coreográfica y ritual al Universo pero que no debe sintetizarse únicamente en una coreografía sino en una concepción más amplia y del desarrollo de la vida cotidiana fundamentalmente agrícola.

Valdovinos afirma que "tres veces al año coincidiendo con los momentos más relevantes del cultivo del maíz (siembra, cosecha y el almacenamiento de los granos) los coras realizan un mitote" para el mantenimiento del equilibrio de los ciclos naturales.¹⁴⁰

Con base en su investigación podemos sintetizar algunas de las características de los mitotes: a) A diferencia de los rituales católicos que son de congregación masiva, éstos se realizan en lo apartado del pueblo, fuera de él y en terrenos abiertos; b) Las familias se congregan de 3 a 5 días con sus noches; las mujeres, hombres y niños según su edad participan en ciertos roles; los especialistas son quienes interpretan actos específicos por medio de los cuales exhiben a los asistentes la relación privilegiada que mantienen con las deidades; c) El canto y la danza son la forma de interrelación y de instrucción para la ejecución del mitote.

Neurath (2002) ha estudiado las características coreográficas y de contenidos del mitote que también sintetizamos: a) es una escenificación ritual de carácter cósmico donde los seres de arriba "luminosos" luchan con los seres de abajo "oscuros"; la victoria de los de arriba equivale al renacimiento de la vida; b) Los cursos del sol y los astros este-cenit-oeste-nadir-este son temporalidades del ritual, el movimiento del baile hacia la izquierda remite a la atemporalidad de los orígenes; c) El fuego y el cantador sitúan el centro de la representación del universo, los sistemas de cargos a los dioses; d) El triunfo del sol sobre las tinieblas es un acto violento de sacrificio que fundamenta el sistema de autoridad.¹⁴¹

Los mitotes son realizados tanto por wixaritari (huicholes), o'dham (tepehuano) y náayerite (coras); cada pueblo con sus variantes regionales, comunitarias y familiares como en un juego de escalas para reproducir escenográficamente al Mundo al mismo tiempo que cada uno marca su locus dentro de él.

La referencia más antigua la realizó Konrad Preuss (1998); quien documentó un canto de mitote que describe la creación del mundo por la madre diosa quien dio vida a los dioses con algodón crudo y los dejó en una laguna, entre las nubes y en medio del agua. A continuación anotamos una versión sintética: Cuando los dioses quisieron salir llamaron a su madre y al Hermano Mayor, colgados de los cabellos de la madre fueron llevados a las nubes. Pero los dioses estuvieron cansados de permanecer colgados, así que llamaron otra vez a su madre, a su padre y a su hermano, la Madre les pide "algo de ellos mismos", sacan bolitas de tierra, la Madre

Conquista de la Provincia de San Joseph del Gran Nayar, nuevo Reino de Toledo (1754) Fluvia (ed.)

¹⁴⁰ Valdovinos, M. 2009, Acción ritual y reflexividad en el mitote cora en Revista Indiana número 26, Berlín, pp. 61-78. Disponible en: <http://www.margaritavaldivinos.info/>

¹⁴¹ Neurath, 2002:81-82

pide al niño que coloque sus flechas cruzadas y con un puñado de cabello comienza a tejer una estrella y coloca encima la tierra, les pide a los dioses que pisen sobre ella, la pisan hasta extenderla, "Nuestra Madre lo bendice y lo llama mundo".¹⁴²

Así pues los mitotes remiten a los acontecimientos míticos de la creación,¹⁴³ en la comunidad de Chuitse´te la escenificación de la lucha cósmica por Hatsikan estrella de la mañana contra la gran serpiente de la oscuridad se materializa en la Judea o Su´muavika, un mitote católico al cual nos referimos en el apartado siguiente. En la comunidad de Yohque debido a las restricciones nos fue imposible documentar.

COMUNIDAD CHUITSE´TE o JESÚS MARÍA, CABECERA MUNICIPAL.

Chuitse´te es la cabecera municipal mejor conocida como Jesús María, en la actualidad es uno de los centros ceremoniales más importantes en la región de los náayerite. A pesar del control que se quiso ejercer mediante las instituciones coloniales primero y luego por la vía de las instituciones municipales nos encontramos con una dinámica socio-cultural viva y en permanente reinvención, tanto la representación espacial como la territorialidad comunitaria están fuertemente ancladas a la cosmogonía y roles en la comunidad.

La cosmogonía náayeri es compleja pues las rocas, montes, ojos de agua y la propia comunidad son lugares que tienen una funcionalidad específica dentro de la territorialidad sagrada y ritual; además que la reproducción material de los lugares del universo mítico son indispensables para la legitimación de la jerarquía y el orden social tal como lo explica Neurath.

La percepción, apropiación y representación de estos lugares es inseparable de la cosmovisión, roles y obligaciones rituales que una persona debe cumplir; de acuerdo a la explicación proporcionada por R. Altamirano quien al momento de la entrevista ocupaba el cargo de mayordomo, hay sitios de ofrendas dedicadas a los antepasados que están dispersos, algunos lejos y otros cerca y pueden ser rocas, piedras, y montañas con quienes se comunican para que haya buen temporal, buenas cosechas y salud entre la comunidad.

Estos lugares donde los mayordomos van a dejar las ofrendas denominados *tepique* (depositar ofrenda) forman parte de una cartografía sagrada que se representa de forma circular contraria a las representaciones cartesianas que usamos definida por coordenadas, equidistancias y georeferenciación.

En el mapa La Geografía Sagrada Regional-Local (Mapa 10) los lugares para depositar ofrendas están plenamente organizados: los que están cerca aparecen del lado inferior izquierdo y los que están lejos del lado superior derecho; además hay una jerarquía simbólica de esta espacialidad cuando notamos que Chuitse´te o Jesús

¹⁴² la versión completa se encuentra en Preuss, Konrad Theodor. *Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicanos de (...)* 1998:77

¹⁴³ Neurath, 2002:92

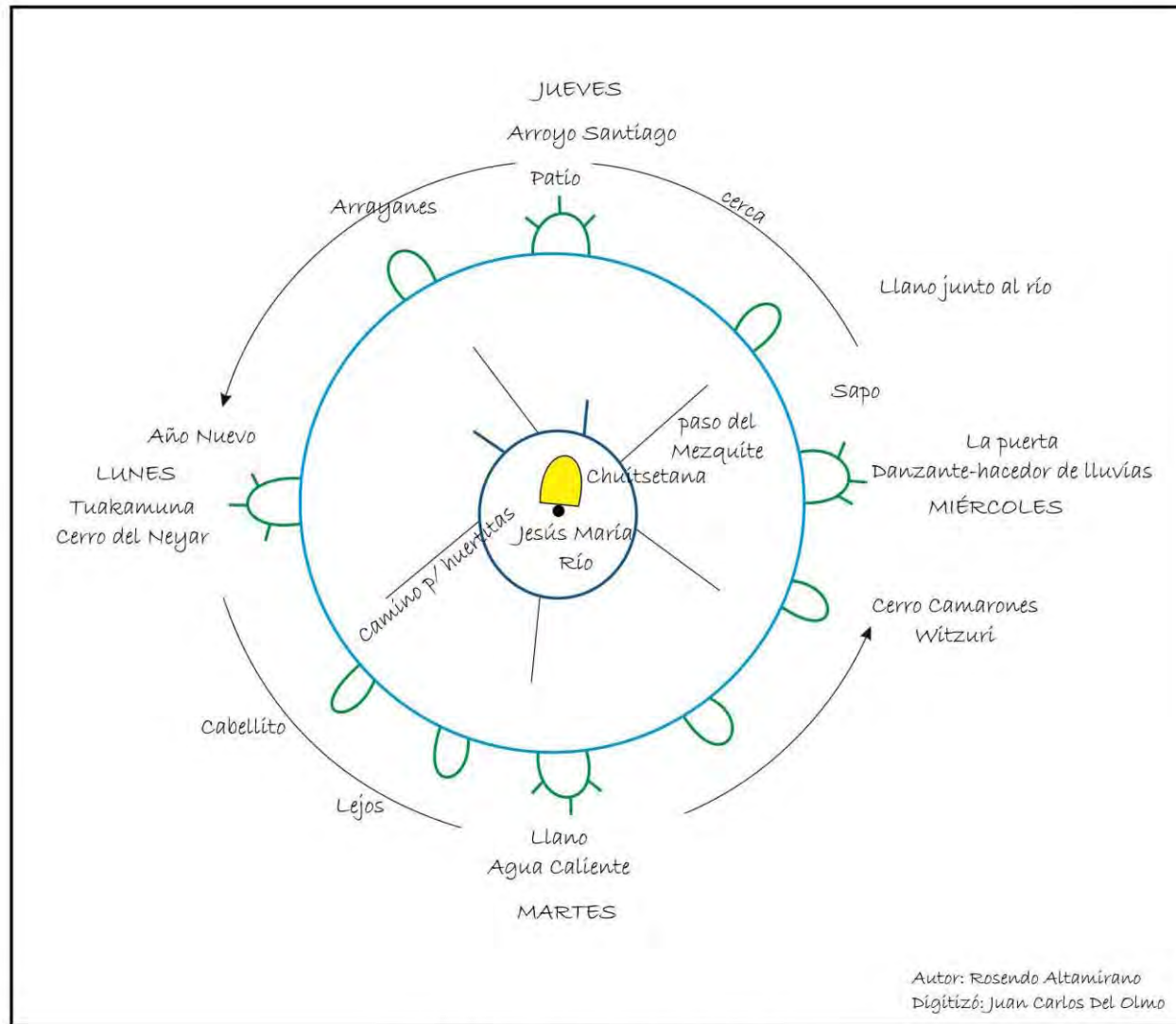
María están representados al centro y más aún se localizan dos lugares importantísimos para la ritualidad local: el río Chuitse'te y la peña llamada Chuitse'tana que representa a la deidad patrona de la comunidad.

Como el "tepique" implica fiestas todo el año la comunidad tuvo que organizarse social y espacialmente para cumplir con estas obligaciones, así nacieron los siguientes barrios: San Agustín al norte, San Miguel al poniente, San Antonio al sur, El Rosario al oriente; cada uno cuenta con un recinto para funciones específicas y un patio ceremonial. Por ejemplo en San Miguel se encuentra la casa principal del "Gobierno Tradicional de la Tribu Cora" y la casa del Comisariado de Bienes Comunes, en San Antonio un patio, en el barrio del Rosario la casa de los mayordomos y centuriones; y en el barrio de San Agustín se ubica la antigua Casa Fuerte y el patio de enramada. Además el territorio comunitario contiene diversas cruces y "escenarios" que se renuevan para la realización del mitote principal durante la semana santa.

Esta organización territorial y la lectura del paisaje nos dan pauta para explicar que la territorialidad comunitaria se aproxima a la conformación de una región cultural donde hay un núcleo, el área de dominio o *heartland* y una más de esfera o transición. El núcleo lo ocupa el barrio donde están instaladas los poderes y jerarquías de los náayerite o sea la Casa del Gobernador Tradicional o Tatuán, su patio de enramada y la casa del Comisariado de Bienes Comunes, hay casas todavía de piedra cantera, piso de tierra, adobe, paja y lámina.

En el área de dominio se asienta la mayoría de las familias náayerite quienes debido a la migración y a los matrimonios con mestizos van generando cambios en su arquitectura, se mezclan todavía las construcciones tradicionales y poco a poco aparecen las construcciones de concreto y de dos plantas. En la zona de transición los cambios son más bruscos ya que no hay fronteras estrictas podemos encontrar la antigua Casa Fuerte con su patio de enramada y el patio grande para el mitote de la semana santa que se ve irrumpido porque contiguos están el antiguo convento de Jesús María y la casa del Ayuntamiento. Pasando estos edificios el cambio en el paisaje es radical porque comienza el barrio mestizo llamado Mololoa donde están además el Hospital Mixto y la escuela primaria.¹⁴⁴

¹⁴⁴ Los barrios náayerite por si mismos crean una organización espacial que no es congruente con el modelo de gestión territorial estatal, sino que las relaciones sociales son "signos culturales interpretativos" del paisaje que nos develan las áreas de mayor apego cultural o lugares contra- hegemónicos; hay también áreas de transición que llevan hacia áreas multiculturales donde podemos identificar las tensiones simbólicas entre el ordenamiento de origen colonial y estatal respecto al ordenamiento social y cultural.



Mapa 10. Geografía sagrada de Chuitsete

Las prácticas y acciones que ponen en movimiento a los lugares que acabamos de describir están establecidas en uno de los estamentos de la organización social y del espacio-tiempo nos referimos al calendario solar agrícola, un mecanismo de resistencia cultural vigente entre los pueblos nativos del Continente.

A través de este calendario los grupos humanos y pueblos indígenas han aprendido a aprovechar diversos pisos ecológicos del entorno mediante la pesca, la siembra, la caza y la recolección, pero además con el conocimiento acumulado, la observación, la transmisión oral, el desarrollo de diversos saberes y la práctica ritual han establecido obligaciones socio-políticas que llevan a compromisos individuales y comunitarios para el mantenimiento de la vida social y equilibrio natural, la falta del mantenimiento de estos ciclos vía la realización ritual pondría en riesgo la existencia de la comunidad.

Los rituales y fiestas son elementos fundamentales para la "socialidad" como indica Bolívar Echeverría, en la región la práctica difiere en torno a la memoria y preservación de repertorios rituales y simbólicos de cada familia, centro ceremonial o comunidad pero además su realización depende de los ciclos estacionales dependiendo de gradientes altitudinales y condiciones meteorológicas de los diversos pisos ecológicos, por ello el calendario solar agrícola es una marca, una grafía de la organización socio-espacial local. (Figura 6)

Desde la antropología varios trabajos han elaborado etnografías completas y profundas sobre el mitote de la semana santa o Judea; entre las publicaciones más recientes destacan las de Adriana Guzmán (1997) Johannes Neurath (2000, 2002), Jesús Jauregui (2002) y Margarita Valdovinos (2002, 2009). Con base en las investigaciones de estos especialistas encontramos al menos tres interpretaciones que son congruentes con la concepción que de sí mismos tienen los náayerite y su lugar en el Universo.

La primera interpretación es que la Judea al realizarse entre los meses de marzo y abril anuncia la temporada de lluvia, alude a la fertilidad, por lo que se considera una época de transición de la luz hacia la oscuridad; la segunda explicación es que al conmemorarse el sacrificio y resurrección de Cristo se escenifica una lucha cósmica entre el sol (cristo) y los astros (los demonios, judíos), el momento en que emerge el sol en el amanecer vence sobre las deidades de la oscuridad; la tercera explicación es que los náayerite escenifican la cacería del venado que se refiere a la domesticación del sol representado en las figuras de Taya'ó (padre sol), Hatzikan (lucero de la mañana) o Toakamuna, deidad petrificada en Yohke.

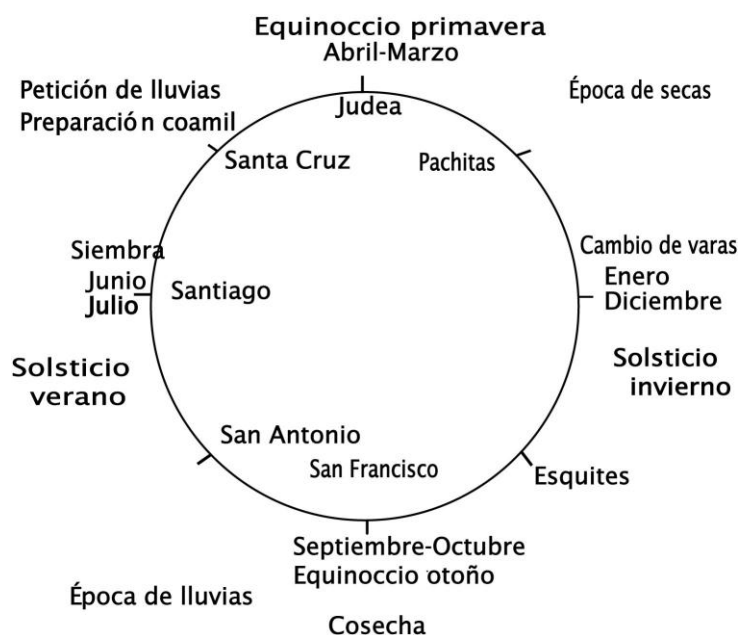


Figura 6. Calendario solar de la comunidad Chuitse'te o Jesús María.

Veamos en una breve etnografía el porqué de estas posibles respuestas: el prelude en la Su'umuavika o Judea es el domingo de ramos como se define en la tradición católica; el lunes transitan dos figuras por la comunidad, los centuriones negro y blanco montados en caballos del mismo color, recorren entre el lunes y el martes las calles del pueblo y se posicionan a la entrada del palacio municipal; ellos encarnan al diablo y a cristo respectivamente, la ambivalencia de colores define claramente la oscuridad y la luz.

La noche del miércoles los hombres ya enmascarados y con una sonaja hecha de caparazón de tortuga que se amarran a la cintura, danzan alrededor de una fogata de forma teatral, entre carcajadas frotan sus cuerpos simulando actos sexuales. Corren hacia el río donde está la peña llamada Chuitse'tana o Nayerij, ahí encienden fogatas y queman olote para tiznarse de negro el cuerpo, o sea "borrarse" de su condición humana y transformarse en seres astrales: demonios, fariseos y judíos a la vez, alguien nos dijo que era "como entrar en una gran tienda donde tu escoges tu mejor ropa, la ropa de la fiesta...entonces así es como nos borramos"

Mientras amanece el jueves en el río, los náayeri transitan en su transformación, los capitanes custodian el río y a su deidad, el Chuitset'tana, unos a otros se tiñen de negro con el olote quemado, dibujan una franjas blancas con tierra blanca aún y otros con vinci según el número de veces que han participado: una línea para la primera vez, tres, cuatro...franjas circulares que suben por los pies y atraviesan el cuerpo; el gobernador y otros capitanes bajan del Chuitset'tana mientras los demonios aparecen uno a uno y después en masa para apropiarse del pueblo, su negritud representa a *zumakiva* la serpiente negra del mal que emerge del río. Poco a poco y alrededor del pueblo, en las partes altas ya se divisan formados los demonios negros, como sitiando a la comunidad, el tiempo-espacio se ha invertido y desde ese momento comienzan las marchas, los demonios rien, se mofan, cantan y

conversan “al revés”, el orden del hombre no tiene efecto ni ahora ni aquí, por eso en vez de decir “haz el bien” ellos piden “portate mal”, ellos gobiernan, el orden del hombre sobre el espacio-tiempo se inválida y el natural de astros está vigente. Repartidos en dos flancos, como ejércitos coloniales dan cinco vueltas hasta que se detienen frente a la iglesia, escuchan el repicar del campanario.

Dentro de la iglesia hay toda una ornamentación, el púrpura en los santitos, de negro y listones de colores la virgen, el santo entierro entre algodones y flechas, éste quien representando al Sol y en una pequeña figura de cristo crucificado, se recuesta en el suelo, ante él rezan los trece niños, el Nazareno y los doce apóstoles; las ofrendas al santo entierro incluyen velas, algodón, plegarias, besos, señales de cruz y dinero, especialmente dólares de los migrantes que pudieron venir o enviaron dinero a sus parientes para la fiesta. Los mayordomos y los topiles se encargan de la ornamentación y del incienso, mientras tanto un sonido barroco inunda la capilla, son los músicos náayeri haciendo sonar la tambora y el violín al ritmo de los minuets.

Los trece niños comen bajo una enramada como en la santa cena, fuera del atrio de la iglesia cristo esta fuera adornado con hojas de plátano, cañas y flores del monte; en una procesión con el cura y el pueblo cristo sale al encuentro de la virgen, juntos son llevados a la enramada donde se escuchará un sermón y rezos donde se pide por los migrantes, por las mujeres solas, por los jóvenes que no caigan en la drogadicción o el alcoholismo... Continúa la procesión, las mujeres van por un lado y los hombres por otro, nuevamente regresan a la iglesia a acompañar a la virgen.

Afuera los demonios han estado buscando a cristo, sin poder apresarlos aún pero al mismo tiempo controlando al pueblo y a los visitantes ya que durante los días que dura la Judea cierran los caminos y “no se debe tomar notas” y mucho menos “fotografías”, eso dice su reglamento.

Cientos de mujeres ataviadas en su indumentaria multicolor los acompañan de vista pues las abuelas y esposas muchas con bebés con días de nacidos no participan marchando; ellos se adornan y presentan ahora como demonios con máscaras multicolores: toros, venados, guacamayas, dragones, conejos etcétera que buscaran al niño nazareno para apresarlo.

El centurión negro que parte del portón del ayuntamiento con los fariseos se presenta en la casa de la gobernancia tradicional y desde ahí manda buscar al nazareno; tiene que dirigirse hacia los cinco rumbos cardinales, cinco casas de donde sale y se esconde hasta que en la última, un tejón trepado en un árbol encuentra un mapa que puesto de cabeza le indica la casa donde ocultan al niño, el fariseo pregunta al de la casa y éste le responde, ambos en diálogos inversos, sale el niño, huye. Los judíos golpean sus sables, corren mientras se levanta la polvareda, han apresado al niño y llevándolo a la iglesia irrumpen en gritos y vacilaciones. Un muchacho aparece montado al revés en una burra, cubierta con cascarones de huevo, es la teatralidad del ritual náayeri; comienzan a salir del atrio con el saumerio chile, risas, toqueteos con los espectadores.

En la plaza central que es un gran patio con piso de tierra, formados en hileras como ejércitos romanos, los judíos “vestidos” en pintura corporal y máscaras

zoomorfas de cartón y sables de madera susurran al unísono apenas en un canto gutural, levantan los pies y los huaraches rozan el suelo, el polvo como un cómplice se levanta bajo el cenit...

El centurión negro cruza el atrio de la iglesia montado en su obscuro caballo, sus compinches con carrizo en mano pican el costado del Vigilante, el cristo crucificado que está a la entrada de la iglesia, aunque concluyen la crucifixión los judíos continúan marchando y corriendo a lo largo de la comunidad hasta que venga la tarde.

Al repicar de las campanas, estallan los cuetes, los judíos aparecen en el atrio de la iglesia, en contorsiones, formados, semejan rabia y desconcierto, son cada vez menos seres liminales, sus movimientos los llevan a la transfiguración, aún corren y transitan hacia los distintos rumbos en ese universo comunitario, como estrellas entrecruzándose en el cielo, cruzaran unos ocho, nueve kilómetros de caminos, veredas, calles empinadas, de piedra y de tierra entre los cuatro barrios hasta llegar nuevamente a la ribera del río, algunos grupos más desafiantes todavía corren a lo largo de la ribera en la mañana del sábado, como preparando su tránsito y haciendo formaciones zigzagueantes personificando a la serpiente negra que retorna al cauce del río, ahí devuelven sus personalidades cósmicas, ya cristo resucitado vuelve la luz y la serpiente negra, la oscuridad retorna a su sitio, los sables, máscaras y otros adornos son destruidos violentamente al golpearlos en las rocas, otros los ofrecen a los pocos turistas. Los hombres ahora ya humanos son recibidos por sus mujeres e hijos, mientras el agua los purifica y prepara para la otra realidad, la más humana.

Como resultado de esta experiencia de campo observamos que este ritual es complejo en contenidos por su plástica, estética, escenificación coreográfica, sátira, discurso visual y más allá de ser una manifestación tradicional de la cultura, empodera a la comunidad culturalmente para el fortalecimiento y reinención de su identidad, para la transmisión de sus saberes y para el redimensionamiento de su territorialidad lo cual no debe tomarse como una práctica aislada sino estudiar su vigencia y fisonomía en el contexto político, económico y social donde la comunidad construye nuevos referentes y elabora revaloraciones de la cultura e identidad propia.

COMUNIDAD YOUHQE o LA MESA, CORAZÓN CULTURAL DEL COSMOS NAYERI.

Youhke o La Mesa posee un significado cultural importante dentro de la territorialidad náayeri por haber sido el último bastión de la resistencia durante el siglo XVIII y porque en la montaña llamada Tuakamuta se guardaron los restos del Tonati; los meseños y el fraile Pascual conservan actualmente la osamenta en el atrio de la iglesia. Esta comunidad es de las más tradicionales y celosa de sus rituales lo cual tiene gran implicación para realizar cualquier investigación, lo que aquí presentamos fue a raíz de las relaciones que pudimos hacer en diversos viajes y teniendo presente el respeto por los dichos de la comunidad, con los pocos elementos obtenidos podemos todavía sostener la hipótesis de que las prácticas culturales son mecanismos de acción social que reinventan al espacio comunitario.

En Yohque la ritualidad y la tradición se viven de otra manera, esto se identifica en la dinámica del espacio-tiempo con su organización y estructura religiosa católica y agrícola. Su calendario festivo es una expresión del localismo que se vive en torno a la veneración de los imágenes de los santos Santiago y la virgen de Guadalupe. También se celebra la Judea aunque a diferencia de Chuitse´te ésta es una fiesta doméstica que no admite a los foráneos, su escenificación se realiza en un patio de mitote a las afueras de la comunidad situado rumbo NE.

Ya que no tuvimos oportunidad para el registro etnográfico de la Judea en Youhke nos basamos en otro ritual para ilustrar las formas en que el territorio comunitario se dinamiza; a nuestros ojos hay un paisaje que muestra pobreza, marginación y servicios deficientes; su arquitectura de adobe, piedra y paja entremezclada con ladrillo, lámina y concreto simulan una localidad inerte, rural, vacía. La Mesa es la única localidad originaria en la sierra, originaria por lo menos al momento de la llegada de los españoles porque los demás localidades fueron formadas como "concentraciones".

La comunidad madre Yohke es un centro ceremonial de primer orden alrededor de las cuales se sujetan alrededor de 24 anexos agrícolas entre éstos San Gregorio, Los Arcos, La Taberna, El Ranchito, Las Mesitas, Las Iguanas, Tabaco, Cangrejo, Ciénega, Pitahayas, entre otros; al igual que Chuitse´te cuenta con su propia organización política, religiosa y social, hay delegados municipales, cargos de la gobernancia tradicional, comisariado de bienes comunales y mayordomos encargados de los santitos.

En el paisaje local que parece austero e inmóvil hay una compleja interacción cultural-espacial que depende del calendario ritual local y de las obligaciones que tienen las familias para su cumplimiento, cada familia está organizada por una "chii" (casa). Las "chii" o casas están distribuidas simbólicamente de manera circular en el espacio comunitario y cada una tiene un nombre en meseño (lavariante lingüística local del idioma cora).

La "chii" es liderada por un padre y los sucesivos lazos parentales de sus descendientes quienes participan de las obligaciones rituales; por ejemplo si el hijo de éste se casa con la hija de otra casa contrae con ésta otras obligaciones rituales además de las propias, así tendrán que participar de las obligaciones en su casa paterna como en su casa de compromiso representadas por santos diferentes y unidos por "la calavera" o sea la osamenta del Tonati; estos principios sociales ponen en marcha la territorialidad en Yohque y la pudimos identificar en la celebración de "las visitas".

La fiesta llamada de "las visitas" se realiza cuatro veces al año como un evento posterior a la renovación de "bancos", es decir al cambio de ciertos cargos. El cambio más importante se realiza el día uno de enero cuando se ha completado un ciclo espacio-temporal de un año calendarico y el gobernador tradicional con su gabinete han cumplido con el encargo, entre estos cargos destaca el de una mujer mayor de edad y viuda a la que llaman Moayu respetada por su sabiduría, y responsabilidad para desempeñarse en las obligaciones que requiere la gobernancia.

El día 6 de enero se realiza otro cambio de bancos pero sólo para quienes asumen cargos de Tupil, Tenanti, y Alguacemayu o jefe de judíos, todos estos que son cargos para organizar la semana santa deben acudir al siguiente día a una comida comunitaria juntamente con los varones que asumen cargo de judíos; al día 8 estarían realizando "la visita".

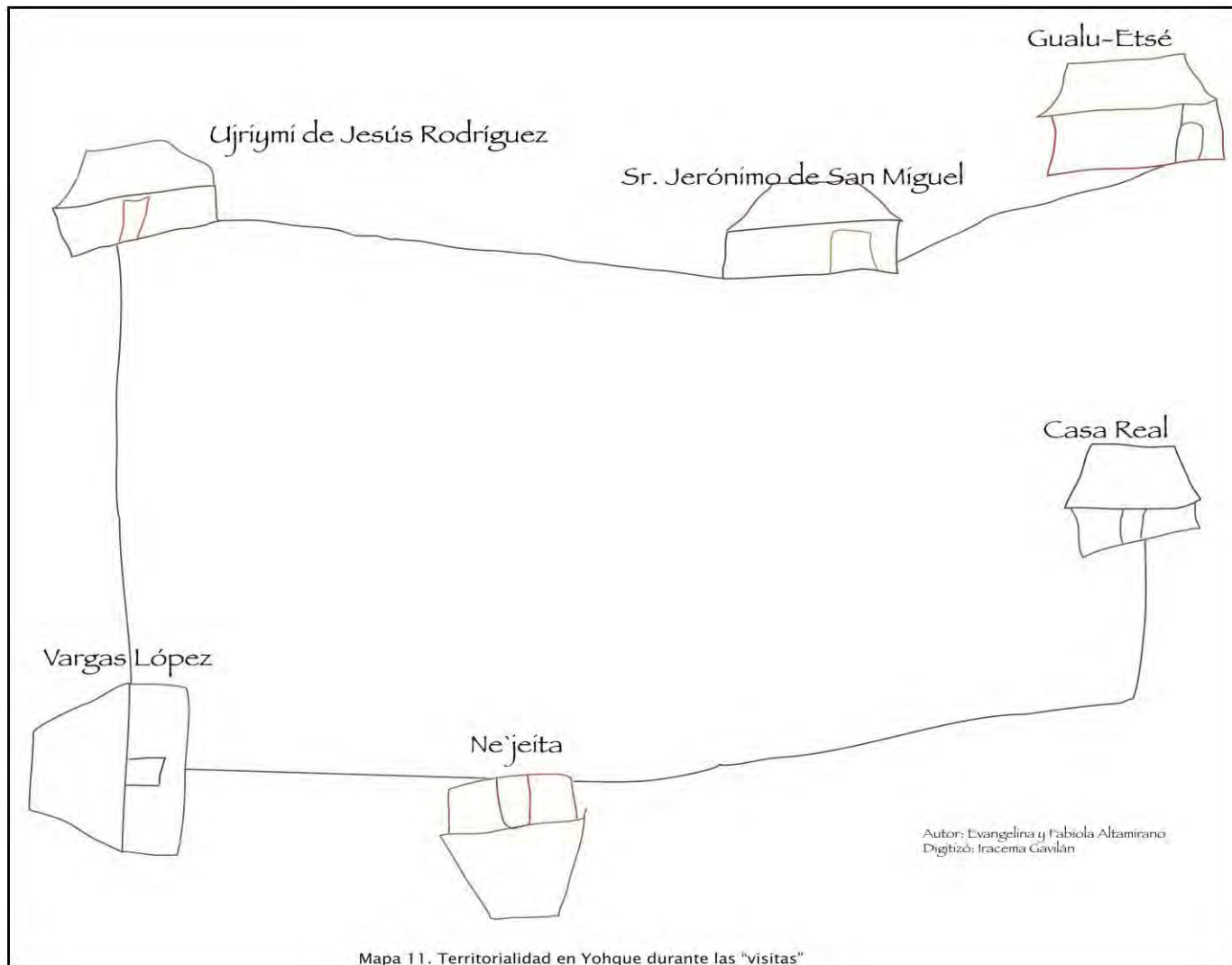
El tercer evento de "la visita" se realiza el 30 de septiembre, cuando un día antes se realiza el cambio de bancos y la fiesta de los Moros. El cuarto evento se realiza precisamente el 12 de diciembre cuando conmemoran a la virgen de Guadalupe y de ahí que la visita inicie en la casa llamada Gualu-etse. Una vez que se ha elegido a las personas, las familias que conforman a las casas deben hacer la visitación comenzando en la casa llamada "Gualu-Etse" y dirigirse hacia la izquierda, o sea en sentido inverso a las manecillas del reloj. (Mapa 11)

Este punto de partida es de gran notoriedad porque a diferencia del significado de *chii* casa-habitación, *Etsé* indica "todos están en" o sea un sentido de relación y de estar comunitariamente. La visitación sirve para celebrar la renovación de cargos importantes y las familias deben ejecutar una serie de rituales a la entrada de las casas para dar la bienvenida a los nuevos cargos mediante la entrega de una dote de frutas y comida, al final todos se reúnen en el patio de la Casa de Gobernación para compartir la comida.

Lo que describimos es una dinámica territorial donde intervienen responsabilidades, adscripciones, compromisos, reciprocidad y dispositivos simbólicos, epistemológicos y rituales que producen contra-geografías, es decir un territorio marcado, delimitado y reapropiado de forma distinta a la establecida por el dominio político-administrativo de la municipalidad y el estado-Nación mexicano. El espacio comunitario es reinventado por la reproducción socio-cultural que depende de cierto patrimonio ritual y de valores sociales, parentescos míticos y carnales que definen la materialidad socio-espacial.

Una cuestión insoslayable y que está además implícita en la relación con el medio y con las jerarquías sociales fundadas en el conocimiento y la experiencia, es la concepción nayeri de la salud-enfermedad. Esta relación supone conocimiento y aprovechamiento de plantas y animales de distintos pisos ecológicos y conlleva distintas prácticas culturales como el ritual, la ofrenda, la limpia, los sueños, la manda.

Para los nayerite la enfermedad viene sobre alguna persona o a la comunidad cuando se cometen faltas a las obligaciones signadas al recibir un cargo ya que los vínculos entre el cosmos y las personas se establecen de facto por un intercambio de dones, en el cual las personas se obligan a cumplir mandas o depositar ofrendas a lugares distantes de su comunidad, en retribución los antepasados ofrecen salud, abundantes cosechas y buenas lluvias.



En la actualidad es interesante conocer estas concepciones y su uso para explicar los acontecimientos contemporáneos además de la correspondencia con lo que en Occidente llamamos Naturaleza. Según los ancianos y los líderes, los impactos sobre la cultura náayeri que viene de fuera y las violentas transformaciones que están viviendo corresponden a un momento en el cual "el mundo está dando vuelta", es decir se conciben en medio de una vorágine espacial-temporal que está fuera del alcance de los sabios, se refieren a la drogadicción entre los más jóvenes, la violencia intrafamiliar y otros sucesos de gran impacto en las comunidades como la llegada de la electrificación y la construcción de las carreteras, el último proceso de este tipo es la vía Ruiz-Zacatecas que atraviesa el territorio náayeri y wixaritari.

Desde los setentas cuando se introduce la primera máscara de látex a la comunidad se han sucedido cambios sobre la parafernalia de las fiestas, sobre todo la incorporación de los migrantes hace más notorias las modificaciones; sin embargo es importante notar que la expresión "el mundo da vueltas" esté presente desde que el indigenismo del estado mexicano se hiciera presente con sus políticas y proyectos desarrollistas con la construcción de aeropistas y la construcción de la carretera que inició hace cuarenta años.

En lo que concierne a la comunidad de Youhque o Mesa, el progreso y la modernidad, específicamente la construcción de la carretera esta relacionada con la enfermedad y la muerte debido a que durante su construcción se destruyeron diversos lugares antiquísimos donde se depositaban ofrendas, así circulan relatos que hablan de la aparición de "un perro negro" que convino con la muerte de por los menos tres niños y dos adultos durante el solsticio de invierno de 2009.

"La andancia" o "el chal" es un mal que carga consigo enfermedades que afectan a los niños como el mal de ojo y la diarrea. Estos sucesos son concebidos como respuestas a la falta que comete el gobernador tradicional o Tatuan al no realizar las ofrendas, ceremonias y rezos necesarios por lo cual la comunidad concibe estar expuesta a todos estos eventos incluso el avance del narcotráfico, la llegada de los militares y la invasión del grupo Antorchista que pretende apoderarse de los espacios de representación comunitaria.

Estas concepciones que explican a los propios náayerite su estar en el mundo, no alcanzan todavía a amalgamar procesos detonantes como dijimos al principio, no están insertos en la dinámica de un movimiento indígena local o regional sino que los náayerite encuentran en su prácticas culturales y en la reproducción del espacio comunitario, ventajas y formas de empoderamiento que les permiten ser los agentes de su propio cotidiano.

Vale la pena subrayar que aunque el estado mexicano estratégicamente ha cooptado los liderazgos ya sea por las candidaturas dentro del partido oficial aún PRI o los programas de asistencialismo como PROGRAN, PRONASOL, PRONABES y por la vigencia del indigenismo, las comunidades con sus valores, rituales, instituciones negocian su propia existencia, hacen una crítica práctica y cotidiana a todos los valores, ideologías, mecanismos y relaciones que se les han impuesto desde la colonia aún con la implementación de los aparatos de estado con todo el peso que tenga la cabecera municipal las comunidades resisten culturalmente a la globalización de manera flexible y creativa.

3.2 TERRITORIALIDAD Y RESISTENCIA CULTURAL ENTRE LOS OTAVALO.

En el caso de los otavalo el pensamiento cosmológico está interiorizado a través de valores como la reciprocidad y el equilibrio que permiten que la interacción social con la naturaleza favorezca la sabiduría, la cohesión, la cooperación, el beneficio mutuo, la compartencia y en suma crea una forma de vida comunitaria vinculada con la *-naturaleza-* la Pacha Mama (Tierra), la Yaku Mama (Agua), el Taita Inty (Sol) que regulan la vida de los llaktas o comunidades socio-territoriales, cosmogonía implícita en la concepción del universo andino, algunos de estos principios están presentes en ciertas narrativas como en el “encuentro del águila y el cóndor” y el “Tinku”.

Este cosmos definido con el concepto espacio-tiempo de “Pachamama” se compone dialécticamente de tres mundos: Hanak Pacha o “mundo de arriba”, el mundo celestial; Kay Pacha o “este mundo”, el mundo terrenal; y Uku Pacha o “mundo de adentro”, el inframundo.

En su concepto temporal, este cosmos se define como Pachacuti en el cual la temporalidad larga o ciclos de quinientos años expresa “cataclismo” y “fin del mundo”, de modo que Pachamama y Pachacuti son epistemologías que definen al mundo y que equivalen al movimiento del tiempo y el espacio inherentes en todo lo que existe según la cosmovisión andina¹⁴⁵. Por tal motivo estos conceptos trascienden la vida comunitaria de los kichwas-otavalo y aún más allá, han sido readaptados a los principios y valores que conforman los marcos de acción del movimiento indígena ecuatoriano.

Sólo para ilustrar el hecho, la consolidación del movimiento indígena en la década de los noventa a través de las movilizaciones nacionales, las reivindicaciones y las génesis de la estructura organizativa fue posible por la apropiación de la noción de *Pachakutik*, que se convirtió en el movimiento político más importante sólo pudo ser materializado a raíz de la conciencia que tomaron los pueblos indígenas en la región andina sobre el tiempo de cambio, el dinamismo emanado del espacio-tiempo después de los quinientos años en que los pueblos de la Abya Ayala habían permanecido estáticos e invisibilizados.

También en la práctica política la Pacha Mama enarbola un cosmos integrador del “todo” donde se habita, se apropia, se sueña, se construye y también donde se relaciona lo masculino-femenino, el hombre-mujer con completa reciprocidad-ambivalencia, de ahí que el movimiento indígena contemporáneo enarbore la Pacha Mama no como un concepto occidental o un eslogan sino un modo de existencia para plantear la preservación y uso comunitario-ritual del agua, el petróleo, los minerales, la selva, las plantas medicinales que constituyen su saber y todo aquello que es parte de la existencia de los pueblos: el Allpa, la Llakta o la Pacha en suma la vida y el mundo.

En el diagrama de abajo intervienen complementariamente la luz-oscuridad, arriba-abajo, derecha-izquierda, femenino-masculino como relaciones que se hayan

¹⁴⁵ Torres C. William. Cochas: hidrogenías andinas. *Boletín Museo del Oro* No. 47, 2001 pág. 15 Banco de la República, Bogotá. Disponible en [<http://www.banrep.gov.co/museo/boletín>]

presentes en todas las prácticas sociales de los kichwas-otavalo por ejemplo los rituales agrícolas, las uniones matrimoniales, el trabajo comunitario o minga y dentro de la concepción de llakta o comunidad. (Figura 7)

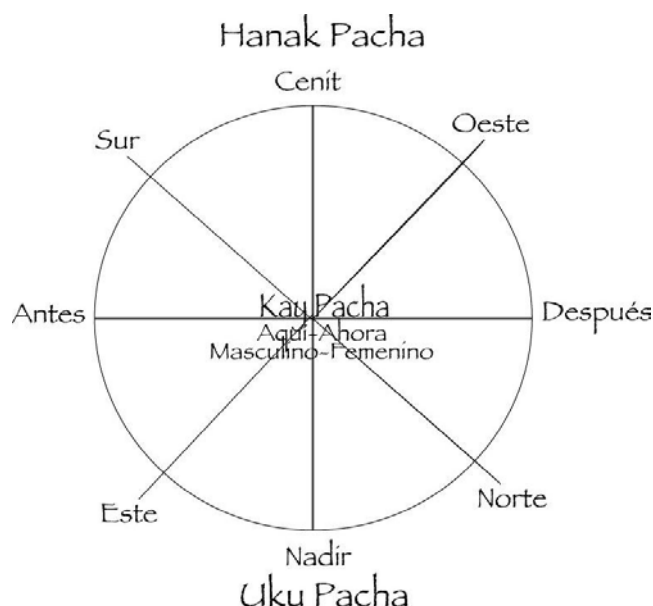


Figura 7. Universo y cosmogonía inca

Estas nociones provienen de una compleja concepción del Universo, donde el sol, la luna, las estrellas, el hombre y la mujer participan en relaciones que enfatizan la importancia de la complementariedad igualitaria como valor fundamental que rige la vida de los pueblos andinos.

La ilustración del Altar de Coricancharecopilado por Juan de Santa Cruz Pachacutic Yamqui Salcamayhua publicado en la *Relación de Antigüedades deste Reyno de Perú en 1613* se puede leer en dos sentidos: como un mapa cosmogónico del universo inca y el otro como un código de valores incas entre los cuales se encuentra el *Tinku*.¹⁴⁶

El Tinku se refiere a ese nivel de equilibrio que rige la existencia de todos los componentes del cosmos: el sol y sus guerreros como el rayo, el trueno y el relámpago que aluden a la parte masculina; la luna, Venus y las pleyades, que representan el lado femenino; partes que se interrelacionan a través de *Illapa* (rayo) elemento con capacidad trascendente en forma de fuego y *Amaru* (serpiente), relacionado con las nubes da vida a la *Yacumama* agua, a la *Sachamama* (monte, selva); en su personalidad serpiente sube por el *Mallki* (árbol) para encarnarse en *Cuichi* (arcoiris) y fertilizar la tierra.¹⁴⁷ (Figura 8)

¹⁴⁶ Cortesía de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amauta Wasy" (2009) es una reproducción del original de Juan de Santa Cruz de 1613.

¹⁴⁷ Para una etnografía más amplia véase Torres C. William. *Cochas: hidrogonías andinas*.

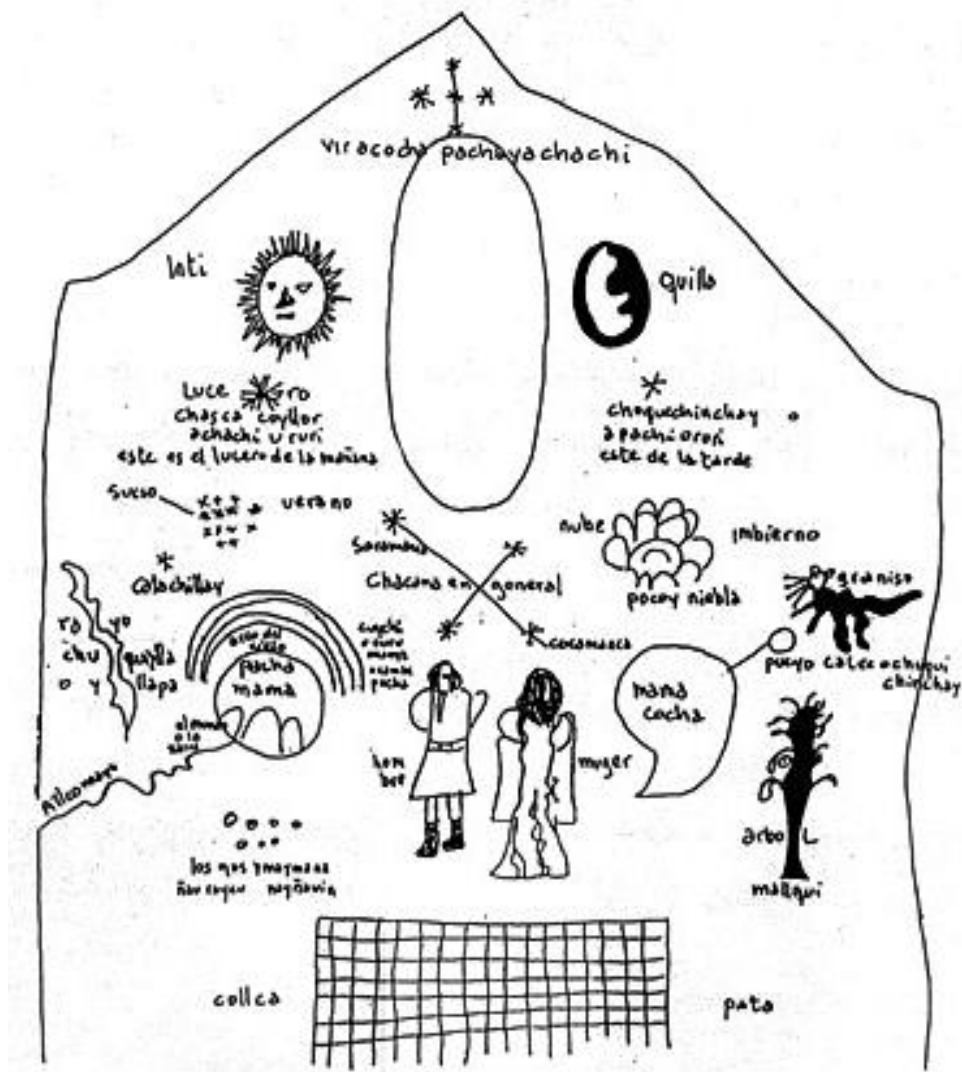


Figura 8. Altar de Coricancha. Fuente: Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas "Amauta Wasy", 2009

Los otavalo tienen una influencia muy fuerte de la cosmogonía inca ciertos valores están muy interiorizados en su cotidianidad y su calendario agrícola se rige por muchos de éstos principios y tiempos primigenios. Este calendario dotado de una riqueza de saberes y de rituales está conformado actualmente por cuatro tiempos primordiales: los dos equinoccios y los dos solsticios.

En dos de estas cuatro estaciones se realizan rituales de carácter femenino: el Pawkar Raymi y el Kolla Raymi, la primera celebración hace reverencia a las flores del maíz que son recolectadas exclusivamente por mujeres, en la segunda se venera y agradece la fertilidad de la Pacha Mama, en esta época se inicia la siembra. Tanto el Kapak Raymi como el Inty Raymi son rituales masculinos donde el Tayta Inty o

Boletín Museo del Oro No. 47, 2001. Banco de la República, Bogotá. Disponible en [http://www.banrep.gov.co/museo/boletín]

Padre Sol es venerado, en el primero se agradece por el brote de la planta del maíz y en el segundo se le cosecha. (Figura 9)



Figura 9. Calendario ritual agrícola de Peguche, Otavalo.

En cada comuna las celebraciones corresponden a tiempos-espacios distintos, las condiciones que determinan las fiestas son de política cultural local de acuerdo a lo que establecen los *curacas* o señores principales, la resonancia de las fiestas depende en mucho de la cohesión social, la preservación de los valores comunitarios y la inversión económica que realicen los migrantes o comerciantes; a pesar de estas diferencias las fiestas rebasan el carácter religioso occidental porque la comuna y los *priostes* que son como los mayordomos en el caso de los náayerite pasan todo un año realizando las gestiones y planificando la fiesta.

Con motivo de la celebración del Inty Raymi 2009 algunas comunas realizan su fiesta entre el 21-22 de junio durante el solsticio de invierno y entre el día de San Pedro del 29 de junio; por ejemplo en Ilumán 19-22 junio, Agato, Quinchuqui y Cotacachi hacia el 21-30 junio; en Peguche se realizó hasta el 5 julio (Inti Raymi San Pedro).

Ya que la fiesta fue prohibida por las autoridades coloniales las comunas recuperan bajo la figura de los santos san Juan y San Pedro aunque sin la presencia de estos santitos y sí, con una fuerte carga ritual y simbólica de la cosmogonía inca; actualmente las fiestas conjugan el trabajo comunitario o *minka*, la *pachamanka* o comida comunitaria cocida bajo tierra con piedras calientes o de tendido de granos (*mote*, *haba*, *alberja*, *frejol*); la elaboración de comidas y bebidas de maíz como la *chicha*, *coladas* (*sopas*); danzas circulares con vestuario de carnaval; bandas tradicionales y también bandas modernas.

Durante estas celebraciones son más fuertes los flujos de migrantes que desde lo "global" retornan a sus comunas y viceversa el efecto es interesante: las familias

que lograron fortalecer los lazos de parentesco en el extranjero conforman nuevas comunidades en las ciudades mundiales, de modo que el Inti Raymi es un espacio-tiempo recuperado fuera del territorio comunitario.

Esta fiesta que es la mayor expresión identitaria y de reivindicación cultural entre los otavalo se realiza actualmente en ciudades como Toronto, Sidney, Berlín, Barcelona, Milán, Amsterdam, Tokio, Nueva York, Helsinki, Cali, Bogotá, Caracas, etcétera; los otavalo están prácticamente des-territorializados de su lugar de origen aunque re-territorializando cultural, espiritual y políticamente otros lugares, mediante el ejercicio de sus derechos culturales y la realización de la fiesta agrícola-ritual más importante.

A pesar de que muchos mestizos o los propios indígenas auto-critiquen la forma en que se realizan las fiestas en las ciudades, por la modificación de uno, o 3 días de la fecha solar, o el uso de máscaras y vestuarios que no son los tradicionales; en las comunas, inician las celebraciones todavía con el baño ritual de purificación en las vertientes.

En el cantón de Otavalo la mayoría de las comunas acuden a la Cascada de Peguche para bañarse a media noche en un acto de purificación y de renovación del cuerpo y el espacio-tiempo; en Ilumán lo hacen en la vertiente de San Juan Pogyo. Como vemos la diversidad local es una analogía del *Cuichi* (arcoiris), colores diversos que se desbordan en ritualidad y diálogos que se recuperan y reconstruyen para renovar tiempo y lugares.

Inty Raymi y resistencia cultural.

Los otavalo han sabido reivindicar el valor de su propia identidad y revalorar su cultura tanto que han agregado encuentros, celebraciones y sucesos a su tiempo-espacio ritual. No hay que descartar que los viajeros o *mindalaes* como se les conoce a los otavalos también han contribuido a este proceso reivindicativo por la percepción que de sí mismos tuvieron los primeros viajeros en contextos y culturas ajenas a los propios además del empoderamiento económico con lo cual sostienen el alto costo de las fiestas.

En Perú el Inti Raymi o Fiesta del Sol como la realizaban los incas fue prohibida en el siglo XVI por la autoridad colonial sin embargo fue recuperada a partir de la información encontrada en las crónicas de Garcilaso de la Vega por Faustino Espinoza Navarro miembro fundador de la Academia Peruana de la Legua Quechua quien elabora un guión teatral para una obra a realizarse por primera vez en 1944.¹⁴⁸

El Inty Raimy entre los pueblos indígenas del Ecuador es parte de la historia contemporánea de la resistencia cultural, de acuerdo a la historia oral que realizamos y a la información recopilada sobre diversos episodios de lucha,

¹⁴⁸ Versión teatral del Inti Raymi peruano, disponible en: <http://www.inti.raymi.8m.com/>

encontramos que esta fiesta está ímplicita la recuperación de dos elementos: la tierra y la vida comunitaria.

Ya que el Inty Raymi se lleva a cabo en el solsticio de verano para agradecer a la Pachamama por las buenas cosechas, es entonces una fiesta agrícola ligada a la reproducción social en torno al trabajo y relación con la Tierra; si bien las familias kichwa-otavalo tanto como otros pueblos pudieron subsistir dentro de la vida de las haciendas, fue dentro de este mismo núcleo de opresión que mantuvieron "escondidos" ciertos valores y ciertos rituales que afloraron después de la época del reparto agrario o de episodios de lucha con los cuales obtuvieron parcelas para sembrar.

El grado de cohesión que las comunas pueden alcanzar bajo el principio de reciprocidad a través de la minka o trabajo comunitario es trascendental para la reproducción socio-cultural y base del buen vivir ya que mediante la minka las comunas se construyen material, geográfica y culturalmente. Por ejemplo la instalación de un drenaje, la construcción de una casa, la limpieza de las chacras (parcelas), la construcción de una acequia, la siembra, los rituales, un casamiento, una muerte, la impartición de justicia indígena, la movilización, la resistencia, las cooperativas y otras formas de organización comunitaria se realizan con el trabajo conjunto de acuerdo a la minka.

Estos valores son esenciales dentro de la cosmovisión andina y han estado presentes resguardados en la "memoria de memorias" como lo expresa el líder espiritual Pilatuña Lincango:

"...son las formas ideológicas del ser, son la memoria espiritual, la memoria biológica, la memoria ritual, la memoria lingüística, que se salen."¹⁴⁹

Estas memorias afloran hoy día en el contexto de la globalización, la auto-crítica, la recuperación, la reivindicación y la simbiosis se agrandan durante la realización del Inti Raymi en las tres semanas continuas hay un desbordamiento visual, plástico, litúrgico, simbólico, discursivo del ritual andino pero también materialidades de la cultura occidental:

El Inty Raymi inicia con el baño ritual de ortiga en la víspera del solsticio de invierno bajo en aguas frías de las vertientes, en él participan los principales de la comunidad y quienes tienen los cargos de la organización de la fiesta. Al otro día una comitiva parte desde la casa del principal o sacerdote para dirigirse a la plaza o lugares principales de la comunidad acompañado de los músicos tradicionales, en comparsa se apropian de la plaza central y conforme avanzan las horas se van incorporando hombres, mujeres, ancianos y niños en una danza que antaño solamente invertía roles mediante la vestimenta, es decir los hombres se ataviaban con la ropa cotidiana de las mujeres.

¹⁴⁹ Lincango Pilatuña. Director de Universidad Intercultural de las nacionalidades y pueblos indígenas "Amauta Wasy". Entrevista realizada en la ciudad de Quito; Ecuador. Septiembre 2009.

En la actualidad se han incorporado todo tipo de vestuarios y máscaras que engrandecen el sentido de carnaval mientras suenan las melodías llamadas "sanjuanitos" bailan *osama bin laden*, *la vecindad del chavo*, los *mariachis mexicanos*, *michael jackson* o *extraterrestres* liderados por el Aya-Huma personaje mitológico del espacio-tiempo; en medio de la plaza hay grandes recipientes de chicha para quienes están danzando en una coreografía formada por dos círculos que están permanentemente girando en sentido opuesto en alusión a los equinoccios y solsticios de los cuales dependen los momentos agrícolas.

En estas celebraciones pueden coexistir rituales andinos, representaciones de carnaval, juegos deportivos, elección de Ñustas (princesas), comidas y bebidas ceremoniales, danzas colectivas, música tradicional andina, música eléctrica de banda, máscaras de látex y toda un complejo simbólico y material que opera de forma auto-crítica sobre la permanencia de las prácticas y valores andinos y la adopción o pérdida de lo propio mediante el contacto global.

Los otavalo a diferencia de otros pueblos indígenas ecuatorianos, han sabido negociar su identidad y cultura a partir de las experiencias de vida en las metrópolis por las oportunidades que el comercio textil les ha dado, durante el Inty Raymi los otavalo usan zapatos *nike* o *adidas* y *jeans levi's* mientras con su danza reproducen el tiempo solsticial agradeciendo a la Pachamama.

En los contextos regionales el impacto e influencia del proceso cultural que experimentan los otavalo viaja en las historias individuales y colectivas como nos dicen en el siguiente testimonio:

"...la gran fortaleza que tiene el pueblo Otavalo es ese ímpetu, ese valor, esa fortaleza que tienen de sus conocimientos en las artesanías, en las artes manuales de las tejedurías, de los diseños, lo que han podido preservar de su identidad cultural. Hasta los años 80 muchos de nosotros no queríamos ser indígenas pero a partir de los años 80 como que hay una ... el asumir el reto, el desafío de poder valorizar la identidad cultural, entonces muchos hermanos iban a otros países y eran bien aceptados más que en su mismo país, el nuestro, de nuestra tierra. Entonces nosotros vimos y dijimos por qué no podemos asumir esa identidad cultural también; entonces muchos vieron esos insumos, muchos se vieron así mismos: los saraguros, los salasacas, los puruaes; en los puruaes es bastante triste el asunto porque las sectas evangélicas llegaron directamente con más ímpetu en Chimborazo. Si nosotros hacemos la evaluación del trabajo de estas sectas religiosas sí que han hecho bien su trabajo porque los puruaes han perdido su identidad cultural, por esa vía de la religiosidad, por la vía de la modernidad... fuimos los quitu-caras que perdimos la identidad cultural"¹⁵⁰

Los viajes hacia el exterior son los que fortalecen la identidad de los otavalo paradójicamente, sin embargo, hasta la década de los ochenta vendrían a plantear la reivindicación cultural; en años previos debían lidiar con las circunstancias que implicaban los viajes a las urbes:

¹⁵⁰ Pilatuña, L. Entrevista, 2009.

“...quizás los pueblos ahora ya nos identificamos con toda la facilidad porque donde quiera podemos decir “yo soy de tal pueblo”, pero en esos años era al contrario, “ojala no me identifiquen mucho” y hasta del idioma materno que es el kichwa nos avergonzábamos a pronunciar fuera de la comunidad o fuera de nuestras realidades; si salíamos a la ciudad a pesar de que no hablábamos bien el español decíamos que no hablábamos el kichwa pero era con el fin de evitar el desprecio y el aislamiento mismo de los derechos, el atropello que recibimos, eso fue demasiado fuerte”.¹⁵¹

Testimonios como el anterior dan cuenta de las condiciones de exclusión en que vivían los otavalo bajo el yugo de las haciendas y los obrajes; documentan a la vez las experiencias individuales y comunitarias con las cuales se desarrollaron en la resistencia cultural, la revalorización de la identidad, de las fiestas, de los valores y prácticas comunitarias ha incidido efectivamente en estrategias y proyectos más amplios de la acción comunitaria.

Los otavalo desarrollaron una conciencia política por la experiencia compartida con las organizaciones formadas en la región durante la década de los setenta; lucharon por la tierra, por el agua, por sus derechos culturales y políticos; han ganado espacios importantes a través de “formas autonómicas organizativas” y “liderazgos autonómicos”.¹⁵²

En los siguientes apartados documentamos la diversidad de estas experiencias socio-organizativas comunitarias que de acuerdo a nuestro planteamiento conforman el segundo componente de la resistencia cultural.

3.3 EXPERIENCIAS SOCIO-ORGANIZATIVAS Y CARTOGRAFÍAS COMUNITARIAS DE LA RESISTENCIA.

3.3.1. COMUNIDADES DE LOS NÁAYERITE

En los párrafos anteriores hemos presentado etnografías y explicado las formas en que la cultura negocia y media diversos procesos sociales con los cuales la comunidad se reproduce espiritual, material, simbólica, política y espacialmente. Ya que nos rehusamos a considerar el ámbito de la resistencia cultural como un aspecto pasivo de la acción social, documentamos algunas experiencias socio-

¹⁵¹ Yamberla Carmen. Directora del Proyecto Waykarishun-FICI. Entrevista realizada en la comuna de Agualongo, Junta Parroquial Ilumán; Ecuador. Septiembre 2009

¹⁵² Los términos son del líder espiritual Pilatuña Lincango, Director de la Universidad Intercultural de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas “Amawta Wasy”.

organizativas donde la cultura se convierte en un espacio de negociación activo y para el despliegue de la creatividad organizativa y sobre todo de lucha; veremos de qué forma las comunidades logran empoderarse políticamente en base a los valores y espiritualidad que hemos descrito anteriormente.

Advertimos que en las experiencias de los náayerite y los otavalo encontramos grandes diferencias debido al contexto político-económico y la historia regional-local, por ello analizamos cada experiencia comunitaria en su propio contexto para no caer en los argumentos tradicionales que afirman “componen en común la realidad latinoamericana”.

Pues bien el caso de los náayerite es a todas luces una experiencia que concatena las políticas desarrollistas donde el estado es fundamental para la implementación de planes y programas de este tipo. En la región nayarita no se ha alcanzado el grado de autonomía política o autosuficiencia económica porque el estado mexicano ha tenido éxito al cooptar los espacios de representación comunitaria; los oficiales de justicia indígena que fueron permitidos por las autoridades coloniales se convirtieron en los brazos del poder republicano al ser agentes del partidismo y del poder caciquil desde la década de los cuarenta cuando se decreta oficialmente la municipalidad de El Nayar.

En el capítulo 2, explicamos que los nayaritas resistieron desde la colonización y hasta el siglo XIX junto a Manuel Lozada, de modo que la región permaneció por mucho tiempo en inestabilidad política, después de su muerte y posterior al movimiento armado de 1910 se crea el Partido Nacional Revolucionario (PNR), hoy Partido Revolucionario Institucional (PRI), etapa en la cual el Estado mexicano se instala formalmente y penetra el sistema de cargos y Consejo de Ancianos de las comunidades a través del régimen municipal.

A partir de los años cuarenta la lógica de las instituciones coloniales fue inmediatamente sustituida por la lógica del estado mexicano, sus prácticas indigenistas, paternalistas y caciquiles sometieron la voluntad de los pueblos indígenas apresando la conciencia a la libre determinación, la autonomía política y la autogestión. Los pocos cuadros formados como promotores bilingües han sido atraídos por la oferta de un puesto político en las regidurías, consejerías y alcaldías; incluso el Consejo de Ancianos “ nombra mediante sueños o mejor dicho avala al propio candidato del PRI que participará en las elecciones locales para la alcaldía de ahí.

Por ello afirmamos que el indigenismo, los aparatos e instituciones del estado han tenido gran éxito sobre todo si los esquemas políticos vienen a reforzar el dominio territorial y social; empero hay iniciativas que son notorias precisamente porque en estos contextos de dominación psicológica, material, económica, territorial afloran las voluntades e iniciativas organizativas que parten de principios comunitarios; es más notorio aún que las mujeres siendo el sector de la población mayormente afectado por este control y dominio tengan un rol determinante en los proyectos de beneficio común a partir de la recuperación de los lazos de parentesco.

Reiteramos la importancia de la disposición de estas mujeres porque significa que hay posibilidades de construcción colectiva y socio- organización en un

contexto caracterizado por el despliegue de dispositivos como el paternalismo y masculinidad del estado, el partidismo, el caciquismo, el corporativismo y el asistencialismo que remarcan la pobreza, la sujeción, la invisibilización social y la segregación espacial.

Las pocas iniciativas han surgido con la participación de algunos cuadros formados en el proyecto de la Misión Intercultural del Nayar a cargo del Fray Pascual Rosales quien llega en la década de los 70's a la misión de Jesús María incentivado por las lecturas de las viejas Crónicas escritas por los frailes jesuitas del siglo XVIII. Obstinado en penetrar en la asombrosa cultura del pueblo náayeri emprende el viaje de varios días hacia la comunidad de La Mesa; tras varios sucesos incluyendo el intento de asesinato que le vienen como "pruebas" a su fé, negocia su estancia con los jefes indios de la época.

De ahí en adelante inicia su labor en la antigua misión de El Nayar convirtiéndola en una casa-escuela que hoy es una Misión Intercultural donde se forman niños provenientes de comunidades alejadas de los pueblos wixarika, o'dham y náayeri principalmente. Los niños cursan en la misión el equivalente del preescolar hasta la secundaria, cuentan con albergue y alimentación y a partir de la preparatoria y estudios profesionales viajan a otras ciudades como Tepic, Guadalajara y Monterrey con becas interinstitucionales.

De esta manera se ha formado una generación de profesionistas náayerite: agrónomos, ingenieros, psicólogos y educadores que han ocupado ciertos espacios de representación política y que participan activamente en los cargos de las instituciones comunitarias. Existe otra modalidad de la organización comunitaria que se desenvuelve a partir de los mecanismos de mediación que realizan algunas dependencias gubernamentales como la CDI o la SEDESOL, entre éstas encontramos los grupos de trabajo comunitario para las cooperativas de turismo alternativo, ecoturismo, etnorismo, de transporte y estancias infantiles.

La intervención que vienen haciendo estas dependencias gubernamentales es cuestionable, y las cooperativas no son totalmente autonómicas, sino que el Estado regula y media la relación con las comunidades indígenas. De forma que sugerimos colocar la mirada en dos cuestiones: el contexto donde se realizan y los impactos que estas formas de organización generan entre la comunidad y quienes participan.

La Cooperativa Etnoturística Atzikan se constituye legalmente el 29 de marzo de 2009, la integran 15 personas entre hombres y mujeres residentes de la cabecera municipal y otras provenientes de sus anexos. Atzikan que en *mariteco* (variante lingüística local de Jesús María) quiere decir "lucero de la mañana" se forma como cooperativa entre parientes y amigos de la familia Zeferino Hernández para llevar a cabo actividades de turismo cultural que permita a los extranjeros y foráneos apreciar y revalorizar la Judea.

Otras temáticas consideradas en su carta constitutiva son el fomento de las manifestaciones culturales, el fortalecimiento de los derechos individuales y colectivos además de la conservación y aprovechamiento sustentable de los recursos naturales. Aparte de ésta cooperativa existen otras cuatro en la región bajo

el denominativo de Turismo Alternativo en Zonas Indígenas: Huajicori, Santa Teresa, Potrero y La Palmita.

En el espacio tan acotado de las cooperativas, no obstante, se ensaya la organización a partir de la toma de decisiones, el trabajo comunitario, los lazos de parentesco y la participación de las mujeres que en conjunto inquietan la toma de conciencia en medio de una realidad socio-espacial que ha servido para la reproducción del poder y la sujeción de las comunidades indígenas. Éstos breves ensayos sin proponérselo confrontan ciertas prácticas clientelares y monopólicas sobre todo desafían a la "clase dominante mestiza" que se ha favorecido de las relaciones desiguales que han mantenido excluidos y marginados a los hombres, mujeres y niños de los beneficios económicos al vetar el despliegue de sus opiniones, votos, ensueños, ingenios, pretensiones y creatividades.

Los ejemplos de la concentración del poder y las relaciones ventajosas abundan: por ejemplo hay una mujer que es propietaria de una casona que ofrece hospedaje durante la semana santa a precio de temporada turística; ella misma adquiere artesanías de los wixaritari (huicholes) y náayerite (coras) que revende a precios cuadruplicados; con sus ganancias hace préstamos a los indígenas que quieren migrar a Estados Unidos y cobra el préstamo con elevados intereses, además cuenta con una tienda-mueblería que vende a plazos.

Para ilustrar el impacto que puede tener un proyecto de etnoturismo, proporcionamos fragmentos clave de algunas entrevistas para mostrar el modo en que rompen ciertos paradigmas de la dominación; la cooperativa Atkikan se propone cambiar diversos aspectos en la vida comunitaria, la experiencia se convierte en un aliciente para la participación individual y familiar:

"la cooperativa se formó debido a los tiempos que estamos viviendo, por la necesidad de ofrecer un lugar al visitante, al turista porque lo que tenemos acá en el pueblo son lugares muy sofocantes cuyos propietarios son algunos mestizos, también pensando en que para nosotros y nuestras familias pudiera ser un incentivo, con este proyecto que tenemos como organización podemos jalar algunos donativos para generar empleo porque en nuestras comunidades no tenemos nada, es nulo".¹⁵³

La elección de asociarse en una cooperativa es la respuesta a la determinación, voluntad y afán de abrir espacios para la intervención social en temáticas diversas donde se vislumbran posibles horizontes de cambio, apuntan hacia la transformación en la condición de las mujeres y las relaciones de equidad de acuerdo a lo que se rescata de la entrevista de Zeferino:

"La estructura está apegada a las normas de ciertas organizaciones, el de las sociedades cooperativas, ya que la sociedad cooperativa es más flexible que una sociedad de producción agrícola, la cooperativa abarca una gran parte de actividades como es la artesanía, el campo de la restauración de nuestro hábitat

¹⁵³ Zeferino López, Ismael. Secretario de la Cooperativa Etnoturística Atzikan. Entrevista realizada en Jesús María, Nayarit; México. Julio 2008.

y defender los derechos de la mujer, precisamente nos interesa enfocarnos en la situación de la mujer indígena.

En nuestra comunidad a las mujeres no se le ha tomado en cuenta en sus derechos, a nosotros nos interesa la condición de la mujer, nos interesan sus derechos porque ellas son la base fundamental de una familia, de un hogar, de una comunidad por eso es muy importante trabajar en ello, en la situación de trabajos de los rituales siempre está presente la mujer, en la elaboración de alimentos, cuando son los cambios de autoridades la mujer hace todo, pero ahorita no se ha visto que una mujer tenga cargo de gobernadora tradicional o juez pero en los anexos si hay mujeres juez, en Mesa del Nayar sí hay porque hay cargos para mujeres.

Los cargos del gobierno tradicional son trabajos pesados y con responsabilidades más delicadas que las de otros cargos, es decir el gobernador tiene a sus subalternos que deben andar en las localidades pidiendo tabaco para concentrar provisiones pero hay otros cargos como los mayordomos que su trabajo es de la iglesia o la casa donde está el gobernador, es más liviana y más de casa, más estable; pero en el caso de los cargos que se hacen en las festividades de semana santa ahí sí está involucrada la mujer, trabajan la mujer y el hombre juntos desde el cargo que está a la cabeza hasta el último, trabajan en el centro ceremonial porque los centuriones, que es el caso que ocupé, teníamos que estar juntos siempre, la pareja debe estar unida.

Nuestros cargos eran diferentes a los cargos del gobierno tradicional, ahí están por ejemplo el topil, el alguacil que son trabajos de campo pero los trabajos de los mayordomos son trabajos de casa y de los centros rituales y ahí es donde las mujeres toman lugar porque son cuestiones de un centro ceremonial y en el caso de Mesa del Nayar también les han dado cargo a mujeres solteras pero me parece que nada más de mayordomos porque el trabajo de los ministros y los gobernadores es de campo, tal vez si se podría pero no convendría porque el trabajo es más pesado”.

Estas cuestiones de la organización socio-cultural demuestran que el trabajo que se realiza en la cooperativa Atzikan busca incidir en la apertura de espacios para las mujeres, lo cual va tomando forma porque al momento de la realización de nuestro trabajo de campo identificamos que 5 mujeres de la cooperativa trabajan en un proyecto autónomo al que nombran Ucate Me Tí'itza (mujeres tejiendo) a través del cual buscan rescatar el tejido geométrico elaborado en telar de cintura.

En la actualidad las indígenas compran en las tienditas de mestizos las servilletas con dibujos pre-elaborados sobre los que bordan y al terminar las retornan para su venta; en cambio las abuelas náayerite saben hilar la lana y el algodón para tejer morrales, fajas y otros accesorios en telar de cintura con diseños geométricos vinculados a su cosmogonía. La intención de esta pequeña agrupación formada de improviso es recuperar simultáneamente esta práctica, el conocimiento y las relaciones intergeneracionales involucrando a los adolescentes y mayores en una dinámica de enseñanza-aprendizaje, diálogo y fortalecimiento de la cohesión social que se ha fragmentado por la adopción de prácticas dañinas para la reproducción

comunitaria como la drogadicción, el alcoholismo, la violencia intrafamiliar y la prostitución infantil.

Otro ejemplo es el de la Cooperativa de Autotransporte Región Cora Alta formada en 2009 con 5 mujeres y 3 hombres del barrio Santiago de Chuitse'te. Esta cooperativa compite fuertemente con el monopolio mestizo de transporte cuyas unidades fueron donadas por el gobierno de la "solidaridad" durante el sexenio del presidente Carlos Salinas de Gortari; con estas unidades en pésimas condiciones se ofrece un servicio deficiente en corridas que salen a las 4:00 a.m. de la ciudad de Tepic además el propietario tiene la libertad de cobrar un excedente a los indígenas comerciantes que suben las pocas frutas y legumbres a la sierra.

Algunos de los miembros de la cooperativa de transporte Región Cora Alta forman parte de la cooperativa Atzikan debido a que los cuadros profesionales son escasos, por ello están obligados a conformar cooperativas simultáneas para el trabajo que irrumpen con los monopolios de servicios estratégicos para las localidades.

La Radio Intercultural la Voz de los Cuatro Pueblos es otro ámbito para el desenvolvimiento social y cultural de los pueblos indígenas; ésta que se funda en 1992 por el Instituto Nacional Indigenista transmite en los cuatro idiomas indígenas de la región: el náayeri, el wixarika, el tepehuano y mexicano además del español. La radio tiene un formato cultural y autónomo del gobierno federal, desde 1997 recibe asesoría cultural del consejo consultivo representado por el Consejo de Ancianos de la región integrado por 3 náayerite y 5 wixaritari

La radio ha sido administrada por profesionistas indígenas quienes incentivan la participación inter-cultural en preocupaciones comunes por ejemplo en el fomento de la cultura de la denuncia, la eliminación de la discriminación, la promoción de la educación y difusión de las lenguas indígenas, la formación y enseñanza lúdica para la crianza de los niños etcétera; López T. directora actual expresa lo siguiente:

"El pueblo viene a la radio y hace uso de los micrófonos para comunicarse con sus familiares, también cuando hay procesos de campaña política hay muchos pueblos que vienen y denuncian hay muchos pueblos que ya no se quedan callados... también en cuestiones de machismo, y el maltrato de los hombres, me ha tocado hablarles, denunciar y obligarlas a ir al Ministerio Público a hacer las denuncia, esta radio es sumamente importante porque educa, informa sobre lo que pasa y lo que tienen qué hacer en determinadas situaciones para denunciar."¹⁵⁴

Explica la filosofía intercultural en la cual se basan los contenidos y función comunitaria de la radio:

"la radio es como un libro abierto, por un lado refuerza y por otro lado oferta, estos programas sirven para esto; pero tu cultura, tu origen, usos y costumbres y tradiciones son estos; trabaja en las dos partes pero la radio no es palanca para el

¹⁵⁴ López Teresa. Directora de Radio Intercultural "La Voz de los Cuatro Pueblos". Entrevista realizada en Jesús María, Nayarit; México. Mayo 2010

empoderamiento sino que la radio es como el pueblo quiere que sea, no tiene una característica del pueblo cora o huichol sino que ha construido una filosofía de los cuatro pueblos, el Consejo Consultivo lo conforman los Consejos de Ancianos, los gobernadores tradicionales, los sabios, ellos le han dado este perfil no la locutora no la directora, nosotros sólo somos administrativos".

La construcción de esta filosofía intercultural es un proceso local pero también inter-regional que vincula a otros pueblos indígenas:

"se dan talleres con otros pueblos, hay una interacción, talleres de convivencia gracias al Consejo Consultivo por ejemplo con Sonora y Chihuahua, tenemos actividades interactivas y organizadas para que estos pueblos amplíen su conocimiento de si mismos, por ejemplo el cora se parece al yaqui en los rituales, el huichol con los raramuris, hay similitudes; entonces de acuerdo a la zona donde estés ubicado o vamos a San Luis Potosí, Sonora, Chihuahua y Baja California; especialmente los sábados entablamos un diálogo con otros pueblos a través de la música, entrevistas o pláticas; eso nos sirve para extender el conocimiento y cultura de otros pueblos".

Los administrativos y el Consejo Consultivo de Ancianos han aprovechado el potencial de la complejidad social adecuando las temáticas y contenidos para educar, formar, entretener y fomentar valores; algunos de los ejes temáticos son la higiene y alimentación de los niños, los derechos de los niños, la no violencia contra los niños, saberes y cultura de los cuatro pueblos, violencia intrafamiliar, radionovelas educativas en lengua indígena y español, salud, derechos humanos, redes y empleo para migrantes, tenencia de la tierra, cocina indígena, prevención del alcoholismo, etc.

Hasta aquí hemos dado cuenta de algunas experiencias organizativas y de participación indígena en la comunidad de Chuitse'te o cabecera municipal Jesús María que tienen significación por la realidad en donde se gestan. En la comunidad de Yohque pudimos documentar una experiencia distinta a las anteriores:

Un grupo de mujeres decide organizarse para solicitar presupuesto a la Secretaría de Desarrollo Social y establecer una estancia infantil misma que abrió sus puertas en abril de 2009 con apenas 15 niños; en agosto de 2010 contaban con 30 niños de entre 2 y 4 años de edad.

Tomemos en cuenta las siguientes cuestiones: La estancia satisface primeramente la alimentación de los pequeños porque en las localidades de la sierra hay un abasto deficiente de frutas y verduras. La caza, la pesca, la recolección y la siembra de temporal cubren parte de los requerimientos alimenticios más los cambios en el patrón alimenticio por adopción de hábitos urbanos facilita el abandono de estas prácticas ancestrales.

Consideremos también que las mujeres quedan al frente de los hogares debido a la migración temporal de sus maridos tanto a la costa mexicana como al sudoeste de los Estados Unidos. Por otra parte el cultivo de amapola y marihuana es una fuente laboral para los niños y mujeres que viven en estos contextos de pobreza extrema.

Organizarse para el trabajo en una estancia infantil ha planteado a las mujeres un gran reto porque deben asumir otras obligaciones para salvaguardar a la niñez y aunque el proceso organizativo en esta localidad es incipiente genera ciertas expectativas para el desarrollo comunitario lo cual es relevante porque en esta comunidad las mujeres de por sí tienen cargos rituales importantes y pueden coadyuvar al mejoramiento de las condiciones sociales al anteponer sus valores, tradiciones y significaciones.

En conversaciones informales con otras mujeres se expresa la intención de imitar la experiencia para formar grupos o cooperativas para el trabajo comunitario de modo que hay un impacto generacional e intenciones de construir un devenir más favorable para las generaciones venideras, tal vez en el futuro podamos retornar para conocer su desenvolvimiento.

3.3.2 COMUNAS DE LOS KICHWA-OTAVALO

La región de la sierra norte en el Ecuador se caracteriza por la diversidad natural y socio-cultural desde su clima hasta sus altitudes, desde sus prácticas económicas hasta sus instituciones, la región cultural otavaleña no es enteramente homogénea. Esta diversidad sociocultural se refleja en las experiencias productivas, organizativas, participativas, que suponen diferentes fuentes de aprendizaje y creatividades para la acción comunitaria.

La experiencia socio organizativa en los andes ecuatorianos no difiere del andar de los pueblos de la sierra nayarita en México, los otavalo también incursionaron en la modalidad de las cooperativas con aciertos y errores porque han sido las alternativas permitidas por el Estado dentro de todo el aparato de control que han ejercido. Los relatos de estas experiencias se cuentan con dolor y orgullo, forman parte de la memoria histórica de las comunas que dicen es "la experiencia heredada de los abuelos y abuelas que lucharon".

Mientras Cayambe fue cuna de un álgido movimiento indígena durante la década de los setenta, la década de los ochenta fue para los otavalo una etapa de aprendizaje, formaron cooperativas desde las que aprendieron a organizarse y resistir. Así surge la Cooperativa de Artesanía Textil Peguche Limitada cuyos socios iniciaron con la comercialización de hilos que traían desde Quito para los artesanos de Otavalo, adquirieron además un préstamo y compraron la fábrica textil "La Joya".

José Antonio Lema dirigente de la cooperativa y de la Federación Campesina de Imbabura (FICI) realiza diversos viajes a Europa y consigue donativos en Alemania que fueron canalizados a la FICI y en partidas posteriores a la cooperativa de artesanía para cancelar la cuenta por adquisición de la fábrica; la mala administración lleva a la paralización en la producción de mantas y consecuentemente su cierre.¹⁵⁵

¹⁵⁵ Lema, German P, 1995. *Los otavalos: cultura y tradición milenaria*, Abya Yala, Ecuador.

También los otavalo forman la Asociación Rumiñawi para confrontar los abusos en el cobro de los impuestos por el comercio artesanal en la Plaza de Ponchos, posiblemente ésta organización sea el antecedente de la Unión de Artesanos e Indígenas de Otavalo (UNAIMCO) la asociación indígena artesanal más importante en la actualidad.

Ya que la Reforma Agraria impulsada en los años sesenta no benefició enteramente a las comunas en la sierra surge la cooperativa conocida como Asociación Agrícola Quinchuquí propuesta por jóvenes de apellido Ramos originarios de La Bolsa. Esta comuna en conjunto con otras como Quinchuquí solicitan parcelas para cultivo mientras que Peguche solicita tierra en calidad de vivienda. Los primeros porque son mayormente agrícolas y los segundos se ocupan primariamente de la artesanía textil, las diferencias ocupacionales reflejarían la diferencia de intereses entre los dos grupos de socios al grado de llegar a un conflicto armado, por un lado estaban quienes manifestaban su derecho a la tierra por haberla trabajado y por el otro quienes tenían derecho a adquirir mayor parte mediante la compra.

Montúfar Barba el hacendado quiso fijar el precio de venta para quienes tenían el capital para comprar la tierra saltándose el acuerdo catastral lo que provoca el descontento y con ello el mismo Montúfar convoca a la policía para el resguardo de sus tierras. Los indígenas de las distintas comunas se arman con la intención de entrar y tomar posesión de las tierras, hubo muertos, heridos y encarcelados; finalmente el Instituto Ecuatoriano de Reforma Agraria y Colonización (IERAC) media el conflicto fijando los precios de compra-venta.

Quienes solicitaron la tierra para vivienda se agrupan en cooperativa la cual se divide en dos grupos, uno de 20 familias que forma el barrio Santa Lucía al otro lado de la carretera Panamericana; y otro grupo compuesto por 36 familias procedentes de comunas aledañas como Compañía, Ariazuco, Agato, Quinchuquí e Ilumán que hasta 1996 obtienen un título de propiedad con lo cual forman la Comunidad Facha Llakta.

Estos son los antecedentes de lucha y organizativos que heredan las generaciones de jóvenes quienes en la década de los ochenta y noventa liderarían importantes levantamientos y movilizaciones que frenarían políticas económicas como el ALCA y la mercantilización del agua; por ello las experiencias personales y el aprendizaje comunitario crearían una diversidad de resistencias que dependerían de la capacidad autogestiva y de la revalorización de la identidad étnica.

Mientras que acontece la resistencia cultural en las comunas las cartografías y territorialidades permanecerían en re-significación y re-invencción tal como se muestra en los siguientes apartados.

COMUNA ILUMÁN

La Junta Parroquial de Ilumán se localiza a unos 7 kms hacia del norte de la ciudad de Otavalo agrupa a 7 barrios: Ilumán bajo, Pinsaquí, San Luis de Agualongo,

Angel Pamba, Carabuela, Jahua Pamba y Sinsi Ucu y 18 comunidades donde viven 7,200 personas.

La actividad primaria es la agricultura de subsistencia con un patrón de autoconsumo a base de granos como la alberja, el choclo, el frejol, la quinua y tubérculos como la papa o el camote.

Otra actividad predominante es la medicina tradicional basada en conocimientos ancestrales sobre plantas, animales y rituales de curación que han sido rescatados. Hasta la década de los 70 fue una actividad condenada a la clandestinidad por los religiosos; en la actualidad alrededor del 70% de ilumanes tienen conocimiento para limpiar el mal aire, curar los espantos o utilizar las hierbas para curar el alma¹⁵⁶. Los mestizos que radican en Ilumán se dedican a la confección de sombreros de lana que son distribuidos en los mercados locales y extranjeros.

En este contexto, las comunas de Ilumán participan en diversas fases de la resistencia, vemos que en la historia comunitaria se pasa de superar la exclusión y el racismo para reivindicarse identitariamente; de la misma forma se pasa de participar en la lucha armada por la tierra hacia procesos de socio-organización definidos por la autogestión y la reinención política de la cultura. Carmen Yamberla una de las mujeres líderes en Ilumán identifica dos ejes de acción en la resistencia:

“Yo destacaría dos ejes principales: el primer eje que es la identidad y el racismo; los pueblos ahora ya nos identificamos con toda la facilidad como indígenas, pero quizás en esos años (la década de los setenta) era al contrario “ojala no me identifiquen mucho” decíamos, nos avergonzaba hablar el idioma materno que es el kichwa, no lo pronunciábamos fuera de la comunidad o fuera de nuestras realidades cuando salíamos a la ciudad; a pesar de que no hablábamos bien el español decíamos que no hablábamos el kichwa pero era con el fin de evitar el desprecio y el aislamiento mismo, el atropello que recibíamos sobre nuestros derechos fue demasiado fuerte.

El segundo eje es sobre la tenencia de la tierra; en su mayoría las tierras en el país y particularmente en la provincia de Imbabura estaban en manos de los hacendados, estos hacendados en algunos casos eran... incluso curas por un lado, por otro lado eran familias que venían de ascendencias repartiéndose nuestras tierras, eran de algunas familias Freiles, Barba, Montúfar, Midas que hasta ahora algunos siguen todavía; ahí lo que inicia es la lucha por la tierra debido a la presión demográfica de las comunidades, quizás eso fue motivo para que se organizaran y empezaran a reclamar las tierras.

Había mucha dificultad, era un riesgo, únicamente quienes tuvieron el valor de organizarse y seguir adelante con ese proceso lo han hecho; era difícil tomar decisiones a nivel de la comunidad, totalmente difícil porque a nivel de la comunidad había gente que estaba más dependiente de la hacienda eran...¿cómo decir? había muchos espías, no se podía tratar de organizar porque decían ¿y ahora cómo vamos a ir en contra del patroncito?. Y en la iglesia tanto nos han mentalizado sobre la propiedad privada, individual

¹⁵⁶ Carmen Y. Entrevista. 2009.

entonces nos decían los curas “cuidado de que se metan a esas organizaciones para robar la tierra” y todos los que nos organizábamos para reclamar esto, éramos considerados los ladrones de la tierra, así nos tildaban a nivel público. Y en base a estos dos ejes se levanta la organización a nivel de la provincia la FICI y de la región andina como el ECUARUNARI por ejemplo, cuyas constituciones son de la misma época.

Ahí todavía ni se hablaba de la cuestión del género, en los años 70 cuando era muy niña ya era partícipe del proceso de la lucha, participamos en una asociación que se llamaba la Asociación Agrícola Quinchuqui luchamos por la recuperación de la tierra, nos organizamos como 700 familias de las 7 comunidades alrededor de la hacienda que justo está muy cerca a Otavalo, entonces en esa lucha por la tierra, en ese proceso hemos participado, nos toco verlo.

Por eso creo que no tiene tanto que ver lo del género, a mí al menos no me impacta el tema del género, lo que a mi sí me golpea es la inequidad que existe en cuanto a la riqueza, todo el mundo deberíamos tener derecho a ella, tenerla para vivir en mejores condiciones; sin embargo algunos han lucrado y han acumulado bajo el sudor de los otros y las lágrimas de mucha gente inocente, mucha gente humilde; eso es lo que me golpea, eso es lo que a mi me duele, yo he estado dispuesta participando sin importarme lo que pudiera pasar, pase lo que pase la lucha sigue adelante. En ese proceso nadie hablábamos de que si era mujer o hombre porque más nos afectaba nuestra condición como pueblos indígenas, estábamos excluidos por ser indígenas, de esa manera estamos golpeados y esas condiciones de pobreza me llevaban a preguntarme ¿por qué esa injusticia? .

Continué en ese proceso que inicié desde los quince años cuando tuve esa experiencia en la lucha por la tierra; me daban cargos para asumir yo empecé como responsable del Comité de Bienestar Social en esta sección, claro para una niña de quince años estar al frente de mucha gente significaba mucha responsabilidad pero lo he asumido, he respondido a las expectativas, entonces en ningún momento me han aislado por ser mujer.

En ese proceso de lucha el golpe que realmente me hace comprometer con mi pueblo fue la destrucción de los lugares sagrados. En la parroquia de Ilumán que es de donde yo soy, hay un lugar sagrado que se llama San Juan Pogyo, esta vertiente es sagrada para las comunidades porque realizamos tres ceremonias religiosas bien definidas para nuestra cultura, en orden de importancia serían las siguientes: la primera se realiza todos los años el 22 de junio por la noche, es una ceremonia ritual en la cual todos los que estén organizando a las comunidades se levantan y realizan su baño ritual por la noche en esas vertientes, es la víspera de la fiesta del Inty Raymi.

La segunda cuestión es que San Juan de Ilumán se ha caracterizado en el ámbito local, regional e internacional como tierra de los Yachacs, algunos los identifican como “los brujos” que en realidad no acepto ese término pero así conocen a Ilumán; acá hay un porcentaje muy elevado de curanderos en especial lo que es la comunidad de Ilumán Bajo; hicimos una investigación que

nos indica que por lo menos 70% de las personas sabían por lo menos limpiar el mal aire o curar los espantos o utilizar las hierbas, el 70% es un porcentaje muy alto; pues bien estos curanderos no son curanderos sin esa vertiente, entre sus conocimientos para curar enfermedades están la realización del baño ritual, hacen bañar a los enfermos para curarlos y eso es conocido públicamente.

El tercer aspecto en nuestra cultura está presente cuando realizamos el matrimonio, por las obligaciones legales realizamos además el matrimonio civil y por la influencia de la iglesia católica realizamos el matrimonio por la iglesia como mera cuestión de formalidad ante la sociedad pero en la cultura de nuestros pueblos realizamos ceremonias como la ceremonia ritual del Miawi Mairy que es el lavado de las manos, la cara y los pies de los novios así como de los padrinos de los familiares cercanos, los hermanos, los tíos todo ellos.

Estas tres ceremonias se realizan siempre en nuestras fuentes de agua, lastimosamente las autoridades a nivel de la provincia y a nivel local de la parroquia y del cantón por desconocimiento o el *quemeimportismo* porque a ellos no les interesa eso, destruyeron ese lugar, "sí" dijeron "es una fuente de agua que hay que concesionar para tal ciudad y hay que entubarla y llevarla nada más" sin previa consulta y consentimiento de las comunidades; de modo que nos levantamos en el año 86 todas las comunidades de la parroquia y con la solidaridad incluso de otras parroquias. Me acuerdo que la CONAIE estaba recién constituida y el primer presidente de la CONAIE Miguel Tangamash vino a solidarizarse en esta lucha, de modo que no fue una cuestión local sino que el problema se agrandó, fue en ese suceso que asumí la secretaría del Comité de Defensa de las Fuentes de San Juan Pocyo"

El testimonio de Yamberla documenta las luchas por la tierra y por el agua que debieron librar diversas comunas de la Parroquia para defender sus valores, espiritualidad y conocimiento medicinal.

Aquella generación de kichwa-otavalo que fue joven en la década de los ochenta le correspondió emprender otras formas de lucha y resistencia basadas en procesos socio-organizativa caracterizados por la autogestión y el trabajo de minka. Quince jóvenes iniciaron un proyecto educativo autogestivo precisamente con la intención de superar la marginación y el atraso respecto al sector que ellos identifican como "blanco-mestizo"; la organización comunitaria llamada Asociación de Estudiantes de Ilumán se extendió territorialmente al grado de convertirse en Asociación de Jóvenes Kichwas de Imbabura como lo narra Yamberla:

"Empezamos a organizar la Organización de Estudiantes de Ilumán, y no éramos estudiantes teníamos que estudiar y nos organizamos y nos llamamos así, una vez organizados todos conformamos un grupo para matricularnos en el colegio, debido a las actividades que teníamos y por la situación económica quince jóvenes nos decidimos sin el apoyo de los padres porque los padres no nos entendían, a mi me decían: "¿qué? ahhh ya vieja, ni siquiera te has de acordar de tantos años que saliste de la escuela, ¿para qué más?"

Entonces ya tenía 20 años y me decía "puedo hacerlo"; cuando nos matriculamos en la nocturna de día trabajábamos y de noche estudiábamos y

así empezamos; entre ellos estaba Gonzalo Días y otros compañeros que están en la radio, unos avanzaron estudiando y otros quedaron a medias, otros siguieron la carrera de profesores ahora algunos compañeros son profesores; ese fue el motivo de organizarnos, nos decíamos estudiantes y nos preocupamos por los que no estudiaban ¿por qué no organizar a ellos también? es por eso que ya no se llamaba la Organización de Estudiantes de Ilumán sino la Asociación de Jóvenes Kichwas de Imbabura, con la finalidad de ir agrupando más jóvenes de otras comunidades hasta el nivel de la provincia; para nosotros tiene mucho significado el proceso, no fue una cuestión tan fácil de realizar pero pudimos organizarnos.

Pero nuestro rol fue apoyar a quienes no tuvieron apoyo de los padres, no era suficiente decirles que estudiaran ¿qué podíamos hacer?; gracias a algunos contactos y donativos que nos hicieron tuvimos un proyecto e instalamos una biblioteca para los estudiantes, yo me acuerdo que no conocíamos las máquinas de escribir, tuvimos que instalar biblioteca con máquina de escribir y entregar pases, teníamos todo en la biblioteca escuadra, pirógrafos, algo que no podíamos comprar para usar personalmente, lo que era carito, todo estaba en la biblioteca para uso de los estudiantes incluyendo libros.

Los quince estudiantes que estábamos trabajando y otros compañeros que ya más o menos se acercaban preguntamos a los usuarios qué tipo de libros estaban utilizando y tuvimos que hacer una compra de libros para poner a disposición de la gente, así veníamos trabajando como organización de estudiantes en torno a la biblioteca y luego como asociación participamos en las actividades de la FICI, en las asambleas, en los talleres, en los congresos, en las movilizaciones y logramos un acercamiento mayor con la ECUARUNARI; también llegamos a formar un grupo cultural, el grupo cultural Whipala con el que llevábamos la música a todos los eventos del ECUARUNARI."

Carmen Yamberla pertenece a una generación de mujeres líderes como Blanca Chancoso, Carmelina Porati y Laura Santillán que abrieron los espacios de participación política para la mujer, por ejemplo presionaron para la desaparición de la Secretaría de la Mujer dentro de la FICI donde a las mujeres se les ocupaba para cocinar o lavar las cobijas, lucharon contra los cacicazgos, el patriarcado y el machismo dentro de las dirigencias porque las mujeres estaban presentes en los congresos más nunca habían ocupado la presidencia, mucho menos una mujer del pueblo otavalo sino que los fundadores, o sea los Cayambis habían estado siempre dirigiendo la organización.

Yamberla llega al frente de la Federación Indígena y Campesina de Imbabura (CHIJALLTA-FICI) en 1992 en una etapa en que las organizaciones estaban débiles por el poco interés en la participación política, la FICI no tenía credibilidad pero Yamberla tenía el respaldo social por la experiencia acumulada en las actividades religiosas con las monjas carmelitas y por la experiencia de lucha en torno a la tierra y al agua; de modo que el diálogo, las propuestas y la voluntad política fueron herramientas indispensables y con las cuales dio solución a más de 100 juicios penales por la tierra incluyendo el caso conocido de la cementera española La Farge (hoy Selva Alegre de capital francés). En álgidas negociaciones consiguió que la empresa

indemnizara a las comunas con 8 hectáreas de terreno y programas sociales a cambio de la explotación de cemento.

Yamberla participó en las instancias internacionales como la ONU, la OEA y la OIT a favor de la Declaración de los Derechos de los Pueblos Indígenas y promovió la cancelación de proyectos mineros ejecutados sin consulta previa en diversos territorios indígenas; en 2006 coordinó el proyecto Waykarishun-Censo Comunitario en el Cantón de Otavalo a cargo de la FICI.

Las historias personales de lucha en Ilumán relatan la formación de liderazgos, los fines de la organización y la revalorización de la cultura, en este aspecto los Yachacs han aportado mucho en la reivindicación política de la identidad a partir de la medicina tradicional. El Yachac "el que sabe" se ha convertido en líder político de la comunidad y la práctica de la medicina tradicional es un acto político que redimensiona la identidad de los ilumanes.

En el pasado ser Yachac significaba vivir en el anonimato, ahí ocultos en la clandestinidad las familias de Yachacs lograron especializarse, la resistencia a perder sus conocimientos los conduce a conformar liderazgos espirituales y políticos:

"el proceso o la experiencia que se ha tenido ya es más o menos de 18 años, nosotros como jóvenes teníamos una organización que se llama RUNAFIKAMA pero en ese momento había mucha confusión con los jóvenes porque el estado mismo hacía persecuciones especialmente aquí en Ilumán, ya que ha sido base de la lucha porque salíamos a tomar la carretera panamericana, nos perseguían, hubo muchos heridos, mi hermano hasta ahora tiene una bala que le entró por acá (señala muslo derecho). En ese sentido había fuerza indígena, una fuerza de las organizaciones nacionales como la CONAIE, la FENOCIN pero al mismo que había fuerza también había confusión, no había una ideología clara, hasta ahora; es por ese motivo que nosotros como jóvenes tomábamos las cosas de manera más radical; yo en ese tiempo era dirigente, como secretario de los jóvenes, a eso se llegó mientras pasaba esa etapa de confusión tanto del estado como de acá, quedamos ahí.

Yo provengo de cuarta generación como Yachac como curandero y pasamos por ese proceso, en ese proceso hemos trabajado con los compañeros mayores que existen acá, logramos con los compañeros Yachacs el acuerdo ministerial, el acuerdo del Ministerio de Salud que tenemos porque antes no era esto, tanto la medicina como los compañeros Yachacs no eran reconocidos, éramos conocidos como estafadores o como violadores, pero a raíz de esa organización que tuvimos logramos el acuerdo ministerial, hubo muchos acontecimientos porque a raíz de que nosotros salimos a la luz de esa forma vinieron cambios, ahora todos nos nombran "líderes, yachacs"¹⁵⁷En el año 1986 el gobierno municipal intenta administrar el agua de los ilumanes, como en la mayoría de las comunas el agua corre a través de las asequias que cruzan, rodean y abastecen a otras comunas, los ojos de agua o cascadas son la fuente de estas corrientes. En Ilumán la principal fuente de agua es la vertiente

¹⁵⁷ Carrascal José Rafael. Presidente de la Asociación de Yachacs de Ilumán. Entrevista realizada en la comuna Ilumán Bajo, Junta Parroquial Ilumán; Ecuador. Septiembre 2009

de San Juan Pogyo ubicada en el extremo poniente y al otro lado de la carretera panamericana, el municipio en su lógica administrativa no consideró el uso medicinal ni relación espiritual con el agua que mantienen los otavalo, la movilización fue estratégica:

“Ilumán bajo que es donde estamos es en su mayoría una comunidad agrícola, aquí nos dedicamos a diferencia de otras comunas a la siembra, a la siembra de granos como alberja, choclo, frejol y a la medicina, la mayoría somos Yachaks y de eso vivimos, algunos pocos tienen sus negocios, casi no viajamos pero la gente de Ilumán es muy trabajadora y muy unida, todos estuvimos unidos como en el caso que luchamos por la vertiente que tenemos acá abajo pues de ahí tenemos el agua para la comunidad y para muchas comunidades, cuando salimos a luchar estuvo fuerte y la gente y todos salimos a la panamericana a cerrar el camino y hubo mucho enfrentamiento pero a la final nos quedamos con la vertiente de San Juan Pogyo.”

Además de revalorar la espiritualidad y de conformar asociaciones de trabajo comunitario, educativas, culturales y políticas el proceso socio-organizativo y de resistencia cultural atraviesa también sobre los lugares, el espacio local se redefine por las estrategias, acciones, prácticas culturales; éstas lo contraen, lo reorganizan, lo gestionan, lo representan y lo reapropian desde su quehacer social y cultural es decir lo politizan.

La Asociación de Yachacks que organiza el territorio de Ilumán y lo gestiona a través de la asociación de barrios y comunidades es un ejemplo de esta representación política y de la resistencia espacial donde las identidades se auto-critican para reafirmarse al mismo que su soporte material territorial es usado y apropiado estratégicamente ante las políticas dominantes del Estado.

En el Mapa 12 de Iluman Bajo, el Yachak José Rafael Carrascal Cuacango indica los lugares usados estratégicamente durante la resistencia cultural como la vertiente de San Pogyo y la carretera panamericana; al mismo tiempo expresa la carga simbólica y material a través del discurso visual que da centralidad al “lugar”: su *wasi* “casa” y alrededor calles circundantes que muestran dos símbolos de poder: al surponiente la vertiente de Pocyo y al suroriente la plaza del poblado con la iglesia católica.

José Rafael Carrascal, Carmen Yamberla y Gonzalo Díaz junto a otros jóvenes de la Parroquia de Ilumán formaron la Asociación de Estudiantes de Ilumán que actualmente es la Asociación de Jóvenes Kichwas de Imbabura. Esta generación contribuyó a la reivindicación cultural por medio de la educación auto-gestiva, la espiritualidad y la medicina tradicional.

Crearon también la Radio Intercultural que ha sido un espacio estratégico para la resistencia de las comunas otavaleñas; desde ahí coordinaron la movilización y los bloqueos en la carretera panamericana en 2006 contra el ALCA pero también ha desempeñado un rol estratégico para el rescate e las prácticas y promoción de los valores andinos, entre ellos las fiestas agrícolas, el idioma kichwa, la cosmovisión y la comunicación en castellano.

La Radio Ilumán 96.7 FM “La voz intercultural” tiene amplia difusión en cuatro cantones como Otavalo, Cotacachi, Antonio Ante y Urcuqui es un instrumento de comunicación y de coordinación intra-comunitaria que como dijimos se ha movido en el eje de la coordinación de la movilización y la protesta y el otro para el fomento del diálogo intercultural desde la recuperación y enseñanza de los valores y cosmovisión andinos.

Sintetizamos la función y el proyecto intercultural puesto en marcha desde la radio en palabras textuales de Gonzalo Díaz el director actual:

“el diálogo interculturalidad equivale a concretar nuevas formas de aprendizaje y de relación entre los pueblos de la provincia; se han realizado talleres sobre la enseñanza del kichwa, la sexualidad andina, la cosmovisión según los mitos y sueños andinos y se ha hecho a través de la radio y del periódico de reciente creación Wiñay Kawsay; se incorporan además las músicas mestizas y programas en castellano.”¹⁵⁸

¹⁵⁸ Díaz, Gonzalo. Director de Radio Ilumán “La Voz Intercultural”. Entrevista realizada en comuna Ilumán Bajo, Junta Parroquial Ilumán; Ecuador. Agosto 2009

Mapa 12. Llakta Ilumán Bajo

DOBLE CARTA

COMUNA AGATO

Esta comuna que antiguamente fuera un pucará se localiza a los 2800 m.s.n.m¹⁵⁹. Las personas de comunas vecinas opinan que la gente antigua de Agato era muy "bronca" e imponía un estricto control para el cruce de su territorio.

Agato en idioma kichwa significa "esencia de maíz" (*aca*: fermento de maíz; *tu*: tierra) en esta comunidad viven alrededor de 570 familias, o unas 3000 personas así que demográficamente es la comunidad más grande de la Junta Parroquial de Miguel Egas, su territorio se subdivide en cinco sectores: Yaculoma, Agato Centro, La Arca Mojón, Santillán Uko y Chimbalo.

La comuna se constituye jurídicamente en 1941 durante la Reforma Agraria y el Cabildo es la forma de gobierno comunitario, existen otras organizaciones cooperativas que también son representaciones políticas importantes. La tenencia de la tierra no es equitativa porque los "curagas" familias que se desempeñaron como oficiales con los curas durante la colonia y que son los únicos que hablan castellano e incluso latín fueron premiados con grandes extensiones de tierra, algunos de apellidos Males y Santillán tienen hasta 17 parcelas en contraste con familias que no poseen ni una; el Cabildo ha propuesto la recuperación de una práctica donde se comparte la tierra para la siembra de policultivos.

Oscar Santillán presidente del Cabildo comparte su definición de la comunidad:

"A partir de la experiencia que he tenido en estos cuatro años como líder en la comunidad, puedo decirte con orgullo que es una comunidad que se caracteriza todavía por la realización de minkas, cuando hay minkas la gente sale, hay participación. Otra cosa que veo en mi comunidad es que estamos tan cerca de la montaña y aislados de la ciudad y eso nos ha ayudado a mantener nuestra identidad como comunidad, no ha habido mucha influencia de ese sistema moderno occidental que es el caso de Peguche por ejemplo, que está tan cerca y no tienen esa unidad; nuestra comunidad como está un tanto distante tiene la capacidad para unirse, es una comunidad rebelde, muy organizada cuando hay llamado todos se levantan.

No hay distinción de religiones hay tres religiones que tienen poder, hay mormones, católicos y evangélicos pero están integrados no hay división, las diversas comunas que están acá promueven la unidad y la reciprocidad, en las minkas todavía llevan sus *cucabis* (alimentos andinos para intercambiar) y *cucayos* (*provisiones de viaje*); otras comunidades ya no lo realizan como parte de su cotidianidad solamente en fiestas, como tu viste ahora en la reunión todavía practicamos el intercambio de comida. Otra cosa bonita es que la comunidad todavía realiza dos fiestas importantes al año que es el Pawkar Raymi y el Inty Raymi donde la comunidad demuestra su solidaridad y pone sus granos; cada miembro de la comunidad aporta y esta vez unos 170 jefes de familias nos colaboraron con maíz, en otras comunidades se ha borrado esa

¹⁵⁹ En el territorio comunitario se encuentra el pucará conocido como Rey Loma, una fortaleza que sirvió para luchar contra la dominación inca; en el mismo lugar se encuentra el Árbol Lechero de gran significado para la cosmogonía kichwa-otavalo.

práctica, que pena ya no existe y nuestra comunidad se caracteriza todavía por estas prácticas.

Como te digo ha sido una comunidad que ha estado siempre en pie de lucha; cuando yo era pequeño acompañaba a mi papá a las reuniones nos levantamos contras los buseros que nos explotaban mucho, había un racismo tremendo con el servicio que daban en nuestra comunidad; nuestros padres se levantaron, pelearon y ellos comenzaron a mandar en la comunidad de Agato, formaron una cooperativa ¿cómo le haría la gente analfabeta sin saber leer ni escribir que hicieron su propia compañía de transportes?; esa cooperativa es la compañía de transportes Imbaburapak en la que tu llegaste.

Ha habido proyectos muy lindos que se han hecho como en la cuestión de la música, aquí ha habido muchos músicos pero es una pena que la comunidad no tenga fama por la música como Peguche donde hay músicos muy lindos y famosos, la diferencia es que nuestros músicos son de medicina, hombres que curan con la música por eso tenemos algunas piezas arqueológicas encontradas en las tolas de esta comunidad que no existen en otras partes y que hacen referencia a ellos, nuestra comunidad se caracteriza por los músicos de medicina a quienes les llaman *Agato Hupi* que significa "guerrero" incluso hoy día a algunos les llaman *Hupi Kuna* por eso de la rebeldía, esto es Agato en la música, es una cualidad y todavía hay músicos abuelos que tocan y cantan, hay otras características pero estas me parece que caracterizan a mi comunidad".¹⁶⁰

La historia contemporánea de las organizaciones en Agato comienza hacia la década de los 70's, los comuneros de Agato, La Compañía y Camuendo se organizan en cooperativa para confrontar la discriminación y abusos que sufrían por parte de los camioneros mestizos porque al no haber caminos pavimentados -hasta hoy día-, los camiones no transitaban entre las comunidades, para los habitantes de la montaña significaba hacer largos viajes a pie. Aquellos indígenas formaron su propia cooperativa de transporte llamada Imbaburapak que abrió nuevas rutas de tránsito y que ahora comunica incluso a las comunidades que se encuentran al pie del Imbabura y en los márgenes superiores del Lago San Pablo.

Al ser una comunidad dedicada mayormente a la agricultura participaron en los primeros años de la década de los 80's en la Asociación Agrícola Quinchuquí para demandar al hacendado parcelas de cultivo, más tuvieron que enfrentar un conflicto inter-comunitario con Quinchuqui por los linderos entre ambas, el conflicto se agravó en años posteriores al grado de que Quinchuqui quiso cerrar la circulación de los transportes Imbaburapak afectando directamente a Agato y enseguida a las comunas circundantes del Lago San Pablo, en la actualidad sigue siendo un punto de tensión.

Algunos dirigentes que participaron dentro de la asociación agrícola tuvieron un rol importante en otros proyectos autogestivos, uno de los más fuertes y organizados ha sido en torno a la potabilización del agua. Hacia 1986 sólo había agua dos veces

¹⁶⁰ Santillán Oscar. Presidente del Cabildo de Agato. Entrevista realizada en la comuna de Agato; Junta Parroquial Peguche; Ecuador. Agosto 2009.

a la semana y en algunas comunas de la montaña debido a que no existía la infraestructura necesaria. La gente de Agato comenta que la minka era obligatoria para subir en la madrugada al cerro y bajar el agua en galones. Ante la situación el dirigente Manuel Díaz gerente actual de la cooperativa Imbaburapak organiza la Corporación de Indígenas Rumiñahui (COIR) con la finalidad de obtener recursos para tender el entubado.

La demanda del agua potable ha sido motivo de conflicto en la mayoría de las comunidades y más acentuado entre las comunidades que como Agato, Camuendo y La Compañía no cuentan con fuentes de agua dentro de su territorio, los conflictos por linderos están enganchados en muchos casos con los conflictos por el usufructo de las fuentes de agua a los cuales las autoridades municipales no han podido dar solución sino que los ha agravado al intentar municipalizarlo.

Los Cabildos y las comunas han tenido que crear otras entidades de acuerdo a sus necesidades como es el caso de las Juntas de Aguas que son organizaciones compuestas por autoridades y comuneros encargados del abastecimiento, gestión y coordinación para el uso comunitario del agua. La Junta de Aguas de Agato agrupa a ocho comunidades que son Araque (Junta Parroquial San Pablo), Camuendo, la Compañía (Junta Parroquial Eugenio Espejo), Compañía Amta, Yakupata, Ariazuco, Agato y Quinchuqui (Junta Parroquial Miguel Egas Cabeza).

Desde 2004 trabajan con un sistema de recaudación propio en el cual los habitantes deben colaborar por medio de las minkas en el tendido del entubado (hasta el momento se han realizado 58 minkas) si no pagaran multa de diez dólares; las cuotas recaudadas por concepto de multas y el consumo trimestral del agua se reparten equitativamente entre la Junta de Aguas y el cabildo en un porcentaje del 50%. Lo recaudado por la Junta de Aguas se ha invertido en la compra de la tubería, los motores eléctricos y el pago por el consumo de electricidad que bombean el agua así como la ampliación constante del sistema de aguas llamado Sumak Yaku que recorre las ocho comunidades en tres jurisdicciones parroquiales distintas, el sobrante se ahorra; a su vez el cabildo funciona como un comité de vigilancia que está al pendiente del cumplimiento de las obligaciones de la Junta de Aguas.¹⁶¹

Los años noventa es una etapa en la que cual las comunas se movilizan mayormente bajo la dirección de las organizaciones regionales como el ECUARUNARI y la FICl, Agato junto La Compañía y Camuendo participan en los bloqueos a la carretera panamericana en respuesta a las políticas neoliberales que pretendían la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte.

En la actualidad el Cabildo y los moradores de Agato asumen nuevos retos que plantea la etapa contemporánea neoliberal que los obliga a revalorar sus principios, formas y relaciones; Santillán comparte la experiencia:

“hemos ayudado a fomentar algunas cosas antiguas que antes ya estaban olvidadas, como el sentir mismo de la reciprocidad, trabajamos para preservar la solidaridad, el trabajo comunitario porque es la única manera

¹⁶¹César Maldonado. Secretario de la Junta de Aguas de Agato y recaudador. Entrevista realizada en la comuna de Agato, Junta Parroquial Peguche; Ecuador. Septiembre, 2009.

donde un pueblo, una cultura puede vivir en armonía porque cuando la unidad y esa reciprocidad no existen no se puede hablar de comunidad, sería como en la ciudad donde cada uno hace lo que le da la gana, el que vive en el segundo piso no te conoce en cambio aquí necesitamos vivir en esa forma, es parte de los sueños desde hace cientos, miles de años que nuestra cultura siempre viva en común, en unión, que se trabaje en una comunidad, trabajos en común, repartidos todos con todos, con respeto y reciprocidad; con la influencia de este sistema occidental de educación nosotros hemos pisoteado esos valores y prácticas, en los tiempos en que fuimos jóvenes lo hicimos y con el tiempo empezamos a recuperar lo nuestro.

La educación ha terminado con lo que es nuestro con nuestra identidad, nuestra cultura, nuestra filosofía, no hay nada, debemos comenzar como pueblo como comunidad rescatando el mundo indígena que se termina, que se ve en decadencia; esa es la necesidad que nos motiva a reunirnos y trabajar en diferentes vías, en diferentes maneras, ya sea en la cultura y la identidad; este centro donde tu estas, se ha creado con la intención de recuperar los valores ancestrales por eso se llama Centro de Sabiduría Ancestral Pakarinka Sisari y la idea es reunir abuelas y abuelos para que ellos nos enseñen cómo vivían, qué comían y cómo eran, quisiéramos sistematizarlo algún día y transmitir a otras generaciones que ya no saben de nada porque en las escuelas no te enseñan nada de lo que te digo.

La educación intercultural bilingüe es una fiel copia del modelo de educación occidental, el *pensum* del libro que trabaja la cuestión hispana es simplemente traducido al kichwa y no hay nada de nuestra cultura, recién empiezan a poner poquitito de nuestra cultura. Entonces sabiendo, conociendo que todo esto pasa es responsabilidad para nosotros como líderes porque no es sólo ver la parte política sino ver el sostén de una cultura, los valores éticos y morales que ha tenido una cultura una comunidad, dentro de eso está la reciprocidad, la familia.

Ahora tratamos nuevamente de familiarizarnos hacer trabajos en familia ya no individual porque unidos podemos lograr objetivos y no estando dispersos porque será difícil; por ejemplo la comida que tu compartiste el *cucabe* tenía una gama de colores, una gama de granos, si tu traías, traías máximo una variedad de unos cuatro es una pequeña variedad de comidita pero si es que todos ponen se hace montón, eso es lo que queremos y nuestra meta es recuperar la cuestión de la alimentación ir recuperando ¿por qué? porque el mundo occidental moderno nos sigue eliminando y exterminando a través de los medios de comunicación; a través de la televisión nos dice que debemos comer sólo la comida industrial, que los yogures, que los enlatados y nunca te enseñan de la comida propia que tenías aquí, por eso se desvalora

Por ejemplo cuando yo era niño me acuerdo que llevaba tostado (maíz) en mi bolsillo y en el recreo después de comer tostado se queda el aliento de tostado, el profesor te decía "huelas a indio" o sea huelas a maíz tostado, a indio, así nos humillaban; eso ha llevado a que nosotros la gente indígena dejáramos la comida porque es vergonzosa y comenzaron a comer la comida industrial como el fideo, los tallarines, el atún, las colas, las gaseosas y todas las

cosas que son industriales; es lamentable ver que mi pueblo mi cultura se ha lanzado a esto, ha dejado de sembrar porque ya existe la tienda en la esquina, sólo necesitas trabajar tener plata y ahí está la comida en la tienda, han descuidado la comida propia gracias a la televisión, gracias a la educación.

Esa alimentación industrializada te hace daño y crea enfermedades en el futuro; este mundo moderno se está dando cuenta que esa comida está haciendo daño, por eso nosotros consideramos necesario que nuestra gente vuelva a recuperar lo que comía antes, ¿por qué vivían sanos? ¿por qué los viejos hasta tener una edad muy avanzada tenían hijos? ¿y por qué antes no había estas enfermedades que ahora hay?

Con todas estas preguntas que nos hacemos vemos que ha llegado el tiempo de trabajar en la cuestión de la nutrición y la salud, la nutrición desde la óptica de la comida de los andes. La reunión que hemos realizado hoy ha sido para hablar y nuevamente reunirnos con las abuelas sabias y abuelos, decirnos que es necesario recuperar las semillas que aquí en la comunidad han existido, como la mashwa, el camote, la jícama, los mellocos y una serie de tubérculos que ya no existen en la comunidad; esta comida nutría daba virilidad, te daba fertilidad, eras sana y la juventud de hoy que no come estas comidas está enferma.

Por estas razones nos hemos estado reuniendo, son motivos para ir recuperando no solamente la cuestión política organizativa sino también la forma de nutrirnos, la forma de alimentarnos porque ahora el sistema moderno occidental ya no te explota, ya no te oprime con la violencia o con la discriminación de forma directa y física, ya no; ahora es muy suave, de forma dulce te está llevando a la extrema pobreza y a un dominio por este monstruo que es el sistema capitalista a través de las empresas transnacionales que producen comida industrializada; las comunidades indígenas están siendo borregos de este sistema, de esta comida moderna que te vuelve dependiente de sus fábricas, por ejemplo en la comunidad ya no tomamos la chicha que antes tomábamos, ya no, como hay tienda llevan su coca cola o su cerveza; desde ahí comienza toda esta de-sintonía consigo mismo; con la forma, el menú y las dietas que teníamos antes.

Por eso estamos en eso y haciéndole recordar a nuestra gente lo que tiene en sus genes porque cada minuto la televisión les está diciendo "tomen coca cola, toma coca cola, la chispa de la vida" la gente lo creyó y dejó lo nuestro, el trabajo es hacer que recuerden lo que antes éramos, volver a ser; con eso no queremos decir que vayamos a un tiempo pasado y dejemos el futuro, sino lo que proponemos es vivir el pasado para proyectarnos a un futuro, aunque tengas dinero y muchas tierras pero no comes la comida que nosotros llamamos *nutraceutica* que te sana y te alimenta estás sentenciado a tener una enfermedad moderna. En todo esto estamos haciendo consciencia y trabajando."

Agato continua expresando su rebeldía ante Occidente al revalorar las prácticas nativas, ello se debe en gran medida a la reafirmación cultural y concepción que de sí misma tiene la comunidad como un centro de poder y de

sanación. Además de exaltar el valor terapéutico de la música y de la comida nutraceutica la territorialidad se re-significa como puede verse en el mapa de la Ilakta Agato (Mapa 13) que fue realizado por el Cabildo.

En éste se identifican diversos lugares de diversa significación y funcionalidad cultural: los uruks o cerros como el Rey Loma, el Taita Imbabura y el Cruz Loma; lugares construidos como el Centro de Sabiduría Ancestral y la plaza central donde se realiza el Inti Raymi; lugares que refuerzan la memoria histórica e identidad local como es el Camino del Inca y las tolas.

La reinención cultural además del trabajo social y político se reflejan incluso en el calendario agrícola de los otavalo porque fue en esta comunidad que se rescató la realización del Pawkar Raymi o Fiesta del Florecimiento (nombre andino) también conocido como Sisa Pacha o Época del Florecimiento (nombre kichwa).

En el Pawkar se realiza un baño ritual llamado Tumarina que recrea el diálogo intergeneracional donde participan hijos-padres, sobrinos-tíos, ahijados-padrinos, nietos-abuelos; es un juego o baño con agua que se colecta en las cascadas u ojos de agua y pétalos de flores silvestres y de los campos de cultivo; este acto que es central forma parte de las diversas etapas de la vida de una persona: al nacer, al casarse y al morir, por esta razón para los kichwa-otavalo significa "criar el agua".

Durante el Pawkar Raymi se renueva esta relación cada año durante el mes de febrero, lo interesante es que la celebración ha sido readaptada al contexto contemporáneo: reúne a migrantes quienes hacen una réplica de la copa de futbol del mundo, éste "mundialito" se combina con otras actividades kichwas como el Runa Kay (baile de gala), el churay (juego de pelota), el jaily (cantos ceremoniales), el encuentro de yachaks y shamanes entre otras; al igual que en las fiestas agrícolas se forman comités que lo organizan y se encargan de su proyección cada vez más intercultural.

En este proceso Agato ha revitalizado otros rituales a partir del conocimiento de los abuelos, entre éstos el *Sisary Muyu Intiya Kallary Pacha* que significa "la semilla del sol que florece en este tiempo" que da continuidad al momento del florecimiento en febrero. Lo que sucede en la actualidad en Agato sea tal vez una expresión de ese antigua pucará, una fortificación que intenta resguardar lo propio al mismo tiempo que se reinventa socio-espacialmente.

(MAPA 13. Llakta Agato

DOBLE CARTA

COMUNIDAD QUINCHUQUI

Entre las comunas de Peguche y Agato se encuentra Quinchuqui, una comunidad agrícola donde se cultivan papa, choclo, quinua, frejol, maíz y algunos frutales; algunos pocos son artesanos y comerciantes residentes.

Lo que resalta de esta comunidad es que ha sido la cuna de la intelectualidad otavaleña y el punto de origen de los desplazamientos artesanales. Líderes como Nina Pacari ministra de la Suprema Corte, Auki Tituanía alcalde de Cotacachi, Mario Conejo alcalde de Otavalo, Ariruma Kowii Director del Departamento de Educación Intercultural Bilingüe y el canta-autor Enrique Males pertenecen a la generación que tuvo acceso a mejores condiciones de vida debido a la migración que realizaron sus padres, de aquí salieron los primeros *mindalaes* o comerciantes ambulantes que crearon nuevas comunidades en diversos lugares de los andes pero también en otras ciudades del mundo, la historia de esta travesía será relatada más adelante.

Aproximadamente 450 familias radican en la comunidad pero con niños y ancianos alcanzan los 1800 habitantes, territorialmente se organiza en los sectores de Quinchuqui Alto, Centro y General Chávez. (Mapa 14)

Aquí se encontraba la hacienda Quinchuqui por tanto participaron en la asociación que formaron los de La Bolsa junto a otras comunas como Carabuela, Guanance, Peguche, Ilumán, y Chimbalo; el líder Tarqui Muenala comparte un fragmento de la historia:

“En ese tiempo nosotros peleamos con palos pero también había carabinas, la policía, el comprador y muchos de Peguche estaban armados, el proceso estaba sucio por eso salimos lastimados, sangrando de la cabeza, hubo mucha violencia por parte de la policía y los compradores que no nos dejamos; el patrón nos trataba como ladrones, nos acusaba de estar robando la tierra; tuvimos que confiar en la palabra del IERAC y así pudimos trabajar y muchos tomamos posesión, sembramos trigo y choclo que vendíamos para poder pagar al IERAC. Después nos repartimos la tierra por Asamblea General, anteriormente el IERAC solo daba lotes de 20 x 25 y de 50 x 25, después una hectárea y después ya nos dividimos las 650 has, que era bastante y alcanzaba.

Pero surgieron otros problemas entre socios mismos por los límites con Ilumán y con Agato, aunque ahora ya está limitado pero esa limitación no ha sido justa, según nosotros la comunidad de Quinchuqui abarca desde el puente de Ilumán hasta aquí en la comunidad, el plano que tengo indica como límite el Río Jambi; solo que ya está lotizado, de la Panamericana para abajo es de Carabuela, Guanance y La Bolsa; de la Panamericana para arriba le corresponde a Quinchuqui y Carabuela, eso logramos como Asociación Agrícola Quinchuquí”.¹⁶²

¹⁶² Muenala, Tarqui. Vicepresidente del Cabildo de Quinchuqui. Entrevista realizada en la comuna de Quinchuqui, Junta Parroquial Peguche; Ecuador. Agosto 2009.

La tierra les fue entregada para cultivarla y no tenía las condiciones necesarias para la vivienda como pavimentado, alumbrado o drenaje, sino que los Cabildos y las diversas organizaciones de base los han gestionado aunque muy elementales, por ejemplo los caminos internos y algunos barrios carecen totalmente de ellos; las gestiones para cubrir estos servicios se convierten en campos de lucha para las asociaciones comunitarias

La cuestión del agua no ha sido tema de conflicto porque el sector de Quinchuqui Alto como el sector donde se ubica el colegio se abastecen de agua que proviene de una vertiente en el Imbabura, no obstante el sector de Quinchuqui centro tuvo que incorporarse con la Junta de Aguas de Agato para pertenecer al sistema de aguas Sumak Yaku que bombea el agua desde Araque. La comunidad mantiene vínculos con el alcalde actual porque es originario de ésta, la comuna por su parte, continúa con las gestiones de los servicios básicos como el drenaje o pavimentado y mantiene la postura de no municipalizar el agua.

Como señalamos arriba la comunidad ha sido el lugar de origen de la migración artesanal, estos desplazamientos además de transportar mercancías han servido para trasladar el bagaje cultural de los otavalo: la identidad, los valores, los símbolos, las fiestas andinas, el idioma y la música que han sido fuertemente revalorizados en otros contextos sociales y geográficos.

Con ello se han dinamizado dos procesos socio-espaciales: la *transterritorialización* de la comunidad por la migración, el comercio textil y la formación de nuevos barrios y emplazamientos en regiones y ciudades de países andinos; y la *transculturación* al recrear las fiestas andinas lejos de los lugares rituales y recintos ceremoniales de la comunidad.

Aunque la práctica del comercio de a pie es tan antigua como la existencia de los otavalo, los *mindalaes* modernos se especializan en la producción artesanal, semi-industrial y el comercio de textiles.¹⁶³ La situación altitudinal de Quinchuqui produjo en sus habitantes una percepción espacial desde la cual miraban el horizonte imaginando nuevos mundos que les permitieran mejorar su condición de exclusión social y distanciamiento geográfico, muchos de ellos sí se desplazaron hacia otros horizontes.

De acuerdo a los testimonios y entrevistas recopilados podemos establecer dos etapas de desplazamientos: previo a la década de los setenta que es una migración intracomunitaria, local e interregional; y a partir de la década de los setenta hasta la actualidad cuando inician las migraciones hacia los países andinos y fuera del Continente.

¹⁶³ Documentamos en el capítulo 2 que estos intercambios son prácticas ancestrales que articulaban las regiones sierra-amazonía y sierra-costa, incluían una diversidad de productos como spondyllus, algodón, mantas, plumas, etc.

MAPA 14 QUINCHUQUI

DOBLE CARTA

En la primera etapa los desplazamientos fueron solamente intra-comunitarios de forma incipiente pero determinantes y después crecientes; de Quinchuquí viajan hacia la urbe de Otavalo creando nuevos asentamientos, lo mismo que en Natabuela, Peguche e incluso en Ibarra donde formaron Puka Huayco.

La producción artesanal contribuye a la concentración de comerciantes provenientes de diversas regiones del Ecuador que darían forma al mercado propiamente conocido como la Plaza de Ponchos. El comercio en ese lugar se remonta al siglo XIX: durante los días sábados y domingos atraía a indígenas artesanos e hilanderos y comerciantes que mediante el trueque hacían intercambio de alimentos, textiles y animales; por un decreto de 1870 el alcalde García Moreno determina los sábados para la venta de textiles y animales y los domingos para la venta de alimentos y medicinas,¹⁶⁴ Los indígenas que no trabajaban en el huasipungo o como parceleros tenían permiso del hacendado para bajar a las 4 de la madrugada a intercambiar o vender y luego después retornaban a sus obligaciones.

Hasta 1972, la feria se montaba en una plaza abierta con piso de tierra pero fue una estudiante holandesa que diseña la estructura arquitectónica actual con patrocinio de su gobierno y del Instituto Otavaleño de Antropología; el mercado contemporáneo se extiende en distintas calles a partir de la Plaza de Ponchos siendo el día sábado el más concurrido donde acuden en la actualidad más de 3000 artesanos indígenas no sólo del pueblo otavalo sino de otros pueblos indígenas del Ecuador, de Perú y de Bolivia.

Hacia los años setenta del siglo pasado comienza la modernización arquitectónica del mercado y simultáneamente la organización de los artesanos, los repuntes del comercio textil aceleran diversos procesos desde lo económico hasta lo político de acuerdo a la información que nos proporciona José Lema de la Unión de Artesanos Indígena del Mercado Centenario de Otavalo-UNAIMCO:

“Lo que más nos empezó a fortalecer, lo que mas empezó a dignificar a los otavalos, a pesar de los negocios... el hecho de tener negocios viene más o menos de los 70 por los primeros viajes que nosotros hemos experimentado a través de nuestros padres. Yo vengo de Quinchuqui un sitio en donde uno puede ver en parte lo que es Cotacachi, en parte lo que es Otavalo, en parte lo que es apenas Atuntaqui; esta visión que tenían desde este espacio, desde este lugar donde estaban viviendo nuestros padres que dijeron “ese debe ser un pueblo en donde nos pueden dar una buena oportunidad” entonces se trasladaron a Cotacachi algunos, por eso tenemos gente que vive en Cotacachi que es de Quinchuqui, de igual manera otros dijeron “nosotros nos vamos a Atuntaqui” entonces se fueron para Atuntaqui y otros más cerca dijeron “nos vamos a Otavalo”; alcanzaron a ver desde esta parte alta estos sitios, ellos fueron para allá.

Antes de hacer los viajes internacionales, los primeros viajeros salían sólo aquí, a la provincia; estamos hablando de compañeros que ahorita tienen 90 años o 100 años quienes nos transmiten la experiencia en conversaciones

¹⁶⁴ Información sobre la historia del Mercado Centenario disponible en: http://www.otavalovirtual.com/artesantias/artes_plaza.htm

ligeras, sus acciones, su historia misma. Ellos tuvieron la oportunidad de salir, por ejemplo en los cuarenta, en los treinta salieron a Colombia, comentan que fueron los primeros en salir hacia allá. Todos son de Quinchuquí casi la mayoría, últimamente a Otavalo vino gente de otras comunidades pero los que empezaron en Otavalo fueron de Quinchuquí, ellos empezaron a venir a la ciudad y a otros lugares como Cotacachi, Atuntaqui y a Ibarra, entonces casi toda la gente que vive acá es de Quinchuquí y nosotros también somos de Quinchuquí. Algunos avanzaron a Ibarra y se establecieron ahí, escuchaban que hay otra ciudad cerca de Colombia que se llama Tulcan avanzaron a Tulcan, y en Tulcan no satisfechos entonces seguían avanzando poco a poco a conocer a Colombia. Los primeros lugares que conocieron allá fueron Ipiales, después Pasto, después Popayán, después fueron a parar en Bogotá y después fueron a parar en Venezuela, empezaron a formar familias y tenemos mucha gente de Quinchuquí que viven en Bogotá en Venezuela, en Caracas, en Mérida.

Las experiencias que ellos cuentan son fantásticas, como todo otavaleño cuando viaja a cualquier país siempre van llevando alguna artesanía que tengan, en otro caso han ido como músicos, yo soy uno de ellos, de esa generación que fui como músico. Tuve la oportunidad de conocer Holanda, he estado en España en Alemania hemos estado trabajando con música en los 90, una época en que nuestra música gustó tanto a los europeos; entonces permitió fortalecernos económicamente, yo siendo estudiante sin recursos cogí mi instrumento y con mis conocimientos formamos un grupo de amigos y dijimos vamos allá, nos arriesgamos a ir a Europa; entonces allá empezamos a tener una buena aceptación, hicimos presentaciones en colegios, en universidades, también hemos trabajado en las calles y la calle es la mejor vitrina para llegar a los espacios; hemos visitado también sedes diplomáticas.

Digamos que hemos tenido diversas oportunidades económicas los que hemos sabido trabajarlas hemos logrado superarnos, tenemos una mejor estabilidad económica inclusive; pero no todos han tenido esa oportunidad, a lo mejor algunos tuvieron esa oportunidad y no lo invirtieron a lo mejor no vieron la visión de las oportunidades, no siempre las vamos a tener, otros han viajado y no han tenido las oportunidades; todo depende de la persona de cómo lo analice y cómo controle su pequeña economía. Esta fue mi experiencia.

Pero en la experiencia de estos compañeros que fueron los primeros que viajaron para Colombia, cuentan que el mismo hecho de ir a Ipiales era una odisea, allá los niños de Ipiales los veían como animales raros porque claro siempre con el pantaloncito blanco, el poncho, el alpargate de caucho grueso, el sombrero y una trenza larga; en Colombia nunca habían visto hombres con trenza, entonces para todo el mundo eran novedad porque nosotros adelante y los muchachos atrás, así tocando nuestras prendas; se preguntaban quiénes éramos, por qué llevábamos tejidos.

Aquí se trabajaba mucho porque aquí estaban asentados las plantas de trabajos de los obrajes y eso nos permitió tener conocimientos en lo textil, aunque aquí ya existía eso, el textil se trabajaba antiguamente, telas en palma, telas de escoses decíamos, yo también trabajé con mi papá en la venta;

entonces estos obrajes enseñaron a nuestros antepasados como trabajar y cuando ya dejaron los obrajes cada uno se dedico a hacer lo que sabía hacer, por eso es que teníamos el conocimiento de los tejidos aunque a pesar de que aquí ya existían de antemano los tejidos, pero no las telas que sabían hacer por encargo de los españoles o franceses por eso aquí se montaron unas empresas de tejido, ya había esta experiencia; en sus pequeños talleres muchos trabajaban estos textiles y era lo que llevaban a Colombia.

Cuentan que esto fue una cosa increíble, "llegamos a Ipiales y enseguida nos preguntaban ¿qué es lo que tienes a la venta?, le indico esto es lo que hacemos a la venta: cortes de tela palma en lana" entonces dicen los colombianos "de una todito, al mejor precio, todito" entonces dijeron "si están las ventas así nosotros qué hacemos"; ya con plata se regresan de Ipiales aquí a Otavalo y dicen a las personas que tenían pequeños talleres "por qué no te tejes esto y yo te compro", los compañeros muy incentivados les empiezan a comprar la producción, poquito, no era una cantidad bárbara, compraban y ellos también tejían en su casa, juntaban y otra vez a Ipiales y la misma cosa: todo vendido; entonces estos *mashis* o compañeros en kichwa dicen "veamos más allá, vamos a Pasto a ver cómo nos va" en Pasto de igual manera, vendido y al mejor precio, aquí otro analizan y se preguntan "¿y éstos a dónde van llevando, compran todo y ya están viniendo a comprarnos más?" Entonces los otros se animan porque supieron que iban a Colombia, agarraron su cositas y empieza la guerra de precios y la competencia por vender más y vender más barato con la finalidad de vender más rápido, no había necesidad pero eso se creo en su mente; al bajar un poquito los precios comienza la guerra de precios y la competencia, las ventas fueron más lentas. Esta es parte de la historia, de la forma en como nuestros compañeros inician las ventas de nuestros productos fuera del Ecuador, es la experiencia que nos conversan y que nos han transmitido."¹⁶⁵

Estos pioneros principalmente de familia Males montan talleres en los cuales trabajaron con una dinámica específica: primero manteniendo los lazos familiares y segundo contratando mano de obra únicamente de Otavalo de modo que hubo incremento en el flujo de mano de obra que se concentró en diversos sitios clave para la producción y comercialización textil. Al paso del tiempo se forman nuevas familias entre otavalo y colombianos dando paso a una generación que tendría la oportunidad de revalorar su identidad y su cultura por la distancia espacial que mantenía respecto a su lugar de origen.

El sentido de pertenencia fue un factor clave para la reivindicación cultural, por ello afirmamos que se origina también un proceso de transterritorialización cultural que implica el desplazamiento de las prácticas, formas, valores y códigos de la cotidianidad que pueden ser reproducidos aún fuera del ámbito socio-espacial de la comunidad; el Inty Raimy o fiesta de San Juan (solsticio de verano) es un ejemplo de la migración cultural de los otavalo.

¹⁶⁵ Lema José Antonio. Presidente de la Unión de Artesanos Indígenas del Mercado Centenario de Otavalo, UNAIMCO. Entrevista realizada en la ciudad de Otavalo, Cantón Ovalo; Ecuador. Septiembre de 2009.

Los flujos de la economía textil se extienden entre los años cuarenta y cincuenta en ciudades de Colombia como Tulcán, Ipiales, Pasto, Popayán, Bogotá y de ahí hacia Venezuela, Perú y Chile, estos son los trazos de la cartografía de la movilidad económica y cultural al menos en América del Sur.

Hacia los 70's comienzan los viajes hacia Estados Unidos: un otavaleño estudia becado y contrae matrimonio con una estadounidense, se aprovecharon los lazos familiares para establecer una nueva ruta migratoria; los otavaleños incrementan la comercialización en el mercado norteamericano y adquieren un poder adquisitivo que les permitiría dar un siguiente paso:

Otavalo era una tierra, una ciudad donde eran blanco-mestizos o los mestizos eran los dueños de todo esto, pero ya con la economía que se fueron para Estados Unidos a partir de los 70, algunos viajan a Europa a en los 80 con lo cual la economía va fortaleciendo más a los otavalos, la inmigración ayudó a fortalecer la economía entonces empezaron a comprar las propiedades de los mestizos, a comprar propiedades en las partes urbanas no importando los precios, subieron los costos, la plusvalía entonces por eso si usted ve en Otavalo la mayoría de las casas desde el parque para la parte esta de acá casi son de compañeros indígenas, casi en un 70, 80%.

El desarrollo trae consigo cosas negativas, entonces como los padres vieron que los negocios estaban bien sacan a los hijos de los colegios y a vender para que tengan su capital, de hecho tenían su capital pero en lo que refiere a desarrollo cultural a preparación ya no había profesionales, teníamos desventajas, hasta el año 1995 y entre el año 2000 empiezan a retomar la educación, hoy en día los padres de familia creo que están más conscientes y quieren que sus hijos se vayan preparando en los colegios y universidades muchos no teníamos esas oportunidades pero ahora gracias a la movilización de los noventa viene la fortaleza del movimiento indígena, ahí en la movilización de los 90's vienen espacios que los indígenas jamás en la vida habíamos ocupado."¹⁶⁶

Notemos que los viajes que emprenden los comerciantes sobre todo al cruzar las fronteras con Colombia, generan una revaloración de la identidad, primero la percepción que tienen los extranjeros sobre aquellos comerciantes que parecían exóticos a la vista y segundo por la propia conciencia que despertaban esas impresiones. Los hijos de esos viajeros retornan a Otavalo con nuevas concepciones sobre el ser indígena y revalorando la cuestión identitaria aunque basándose en las ventajas económicas del comercio textil.

“Al verles el cabello, la identidad, la gente decía que era ver algo extraño, como extraterrestres y que no habían visto antes en Colombia, aquellos personajes usaban alpargates de llantas de carro, esos cauchos gruesos, con trenzas gruesas; entonces ahí se dan cuenta que ser indígena era algo importante. Cuando Luis Maldonado y Mario Conejo eran de edad de 25, 23 años se dan cuenta debido a la altas ventas, que tenían ventaja y vienen a organizar acá en los años ochenta exactamente por los años 85. Cuando ellos

¹⁶⁶ Lema J. Entrevista, 2009.

regresan había una cierta organización, los cayambes ya habían organizado la FICI, porque la FICI oficialmente no es organizada por los otavalos sino por la gente de Cayambe y el primer presidente fue Vidal Sánchez.

Frente a esto ellos se cuestionan, ¿cómo vienen los cayambes al territorio de Otavalo y organizan la FICI?, ¿qué es? ¿para qué es? En ese momento comienzan a revalorar el ser indígena porque cuando un indígena está en la feria vende más, esa fue la primer respuesta que encontraron a partir de las ventajas comparativas para sacar beneficio económico. En adelante los compañeros que querían salir a vender a Colombia y Venezuela socializaban con la FICI y ésta indicaba que no cortaran el cabello a los hijos, que tenían que vestir como indígenas y la FICI trabaja en esos años con este sentido, sobre la cultura y la identidad, por eso organizan grupos de música, grupos de teatro y de poco en poco empieza el andamiaje.

En el año 95 inicia la migración para Estados Unidos y Europa y en el año 1996 aunque no estaba todo el andamiaje organizativo Mario Conejo se lanza a las elecciones a través del Partido socialista y pierde ¿Por qué? Porque estaba con los socialistas, con los mestizos, pierden porque estaban en "casa prestada" pero entonces decidieron participar nuevamente en el 2000 sin "casa prestada" los que participaron en ese proceso dijeron "aquí tenemos casas de lujo, carros del año, aquí podemos viajar y ser conocidos a nivel mundial, pero lo que no tenemos es el control de esta pinche ciudad, este mínimo territorio no lo controlamos". De modo que la cuestión económica les permitió acceder mucho más rápido al poder, en Cayambe la lucha fue desde los años cuarenta, no han tenido alcalde indígena, pero sí han tenido un alcalde no indígena de Pachakutik. Para los otavalo la reivindicación étnica viene acompañada de esta reflexión "yo con plata y no poder estar sentado en la silla".

La lucha fue en ese sentido acá, el poder económico nos hace llegar al poder, de forma más fácil; yo recuerdo que quien menos aportaba mandaba 300 dólares y eso era mucho para el proceso dolarizado de aquel tiempo, recuerdo que en el 2000 yo ganaba 80 dólares al mes y era buen sueldo y había gente que aportaba 300 dólares para la campaña política y de esta forma la gente se organizó, participó en un proceso muy diferente que va a marcar la historia y no se va a borrar; hasta ahora justo en las últimas elecciones no ganó la línea del gobierno más ganó esa reivindicación étnica, Mario Conejo ganó en el 2000, se re-eligió en el 2004 y en el 2009.

Son cuestiones distintas si las ponemos en la balanza y nos preguntamos ¿cuál es más fuerte?. Organizativamente en Otavalo hay debilidad pero en cambio tiene el poder económico; Cayambe tiene la dirigencia socio-organizativa, se han formado muy buenos cuadros son muy organizados porque tienen un buen nivel de acceso a la formación profesional, acá en Otavalo no los tenemos todavía y para el nuevo proceso que nos corresponde enfrentar de aquí a 10, 15 años va a ser difícil, es un asunto que nos hemos planteado. Porque en Otavalo nos fiamos por el poder económico y la crisis ha provocado la caída y el apoyo económico ha disminuido en las últimas elecciones, la crisis económica influyó tanto; la pregunta es ¿hasta cuándo podremos sostener

esto? Yo creo que hay que estructurar un buen tejido social, fuerte, eso es lo que no tenemos en Otavalo.¹⁶⁷

Las familias originarias de Quinchuqui y de otras comunidades que han tenido similares oportunidades en el comercio, han conseguido este tipo de empoderamiento, por otra parte, cada otavaleño asume un protagonismo en ámbitos y espacios de representación distintos, tomando otros retos y compromisos sociales han aprendido sobre la participación política. Los tiempos cambiaron entre la década de los noventa hacia el 2000 con un fuerte movimiento indígena, con una estructura consolidada en términos socio-organizativos y una generación de jóvenes que oscilaba entre los 25 y los 45 años de edad quienes fueron incorporándose a la vida política y asumiendo sus liderazgos también autónomo.

La participación política entre los otavalos se manifiestan como un reflejo de lo que sucedía en la participación política del Movimiento Indígena Ecuatoriano, el boom de los noventa en el ámbito nacional significa que las bases de dicho movimiento estaban consolidadas de modo que tuvieron la capacidad de incorporarse en las movilizaciones, bloqueos y alzamientos nacionales que llevaron a derrocar a tres presidentes en tan sólo una década.

Con todo y el auge del movimiento indígena ecuatoriano, hay una lectura que no se hacía y es que debía procurarse la transformación de las estructuras y relaciones de poder; no era sólo plantear la erradicación del racismo, la exclusión y la desigualdad o asumir la discusión sobre los derechos colectivos y humanos.

La lucha inscrita únicamente en los términos de la reivindicación como pilar de los derechos humanos conduce a ciegas a los liderazgos indígenas hacia la ocupación de espacios de representación política del sistema liberal como son las alcaldías, las concejalías, las juntas parroquiales que en alianzas con las representaciones mestizas sucumben el proyecto de una transformación social, política, económica y cultural real. Este ha sido un mecanismo eficaz para cooptar liderazgos comunitarios, provinciales o nacioanales, si se participa dentro de los marcos e instituciones creados por el sistema político moderno, el sistema económico que los sostiene impide la transformación en las relaciones de poder como ha sido ejemplificado en la lucha indígena.

COMUNA PEGUCHE

Peguiche es la cabecera de la Junta Parroquial Miguel Egas Cabezas que se localiza a 3 km al norte de la ciudad de Otavalo, la jurisdicción de la parroquia se extiende en comunas como Yacupata, La Bolsa, Quinchuquí, Agato, Faccha Llacta y Arias Uco.

Peguiche es una comunidad que se dedica mayoritariamente a la actividad artesanal y semi-industrial textil, la agricultura es solamente una forma de suficiencia alimentaria; esto quiere decir que el desarrollo de la actividad textil es mayor que en

¹⁶⁷ Castañeda María. Kichwa-Otavlo Profesional empleada del Consejo de Planificación y Desarrollo Provincia Imbabura. Entrevista Realizada en la comuna de Peguiche; Cantón Otavalo. Julio 2009.

cualquier otra comunidad, cerca del 90% de los pegucheños se ocupa en la producción de hamacas, telas, suéteres, lienzos, manteles, ponchos, bolsas, chalinas y tejidos de lana; la escala de la producción varía porque hay unidades de producción familiares en talleres caseros donde se realiza un trabajo netamente artesanal en el telar de pie, hay también micro-industrias donde la producción se realiza en telares mecánicos y sistemas computarizados.

La hilandería de lana y algodón así como la confección de mantas data de periodos pre-incásicos, los españoles aprovecharon este conocimiento e instalaron el obraje mayor de Otavalo que fuera el más importante de la Audiencia de Quito desde el siglo XVI, el obraje San Joseph de Buenavista de Peguche y las haciendas como la Quinta Otavalo, la quinta San Pedro y la hacienda Quinchuqui obligaron a cientos de indígenas al trabajo forzado para la confección de mantas, paños, bayetas, hilos de lana, jergas y frazadas. (testimonio del Taita Huajan)

La incorporación de instrumentos occidentales diversificó la elaboración de telas de corte europeo cambiando notablemente la dinámica en la producción. Los artesanos contribuyeron en buena medida al enriquecimiento de la Audiencia y sustentaron la economía colonial hasta su fin vía el tributo y el comercio a ultramar.

Recién comenzado el siglo pasado y a raíz de la desaparición de las haciendas, más la incorporación de fibras sintéticas, la tecnificación de la producción, la construcción de la carretera panamericana, la migración creciente, el comercio itinerante entre otros muchos factores favorecieron la expansión comercial y la demanda de textiles hacia el exterior.

El paisaje de Peguche expresa el diálogo y contacto que se ha hecho con el exterior, desde la modernización de la arquitectura hasta los patrones de consumo y modos de vida. En adición los procesos que han construido la territorialidad en Peguche sintetizan la estratificación social, los cambios ideológicos y culturales pero también una efervescencia social, cultural, política y económica desde la identidad otavalo.

La inmersión en la microterritorialidad nos condujo a documentar los trazos, caminos, lugares y santuarios utilizados para la contestación y la protesta, identificamos varias de estas cualidades:

- han sido construidos a partir del aprendizaje colectivo y la participación en luchas pasadas.
- han sido apropiados por actos y sucesos de lucha para luego ser re-significados por su poder espiritual, evocación o uso político.

La comunidad de Peguche está integrada por ocho barrios cada uno de los cuales cuenta con sus propias autoridades semejantes a los Cabildos, éstos son los barrios Santa Lucía, Peguche Tío, Atahualpa, Imbaquí, Tahuantinsuyu, Centro, Obraje y uno autónomo llamado comunidad Facha Yakta. Para sintetizar este apartado documentamos los casos más expresivos de la micro-territorialidad, nos enfocamos solamente en cuatro barrios: Santa Lucía, Peguche Tío, Facha Yakta y Obraje, (Mapa 15)

BARRIO SANTA LUCÍA

El miércoles 29 de abril de 1979 comienza la tensión entre los asociados de la Asociación Agrícola Quinchuqui: los comuneros de La Bolsa habían herido a unas 9 personas y secuestrado a varios jóvenes, hijos de importantes líderes de Peguche para presionarlos que cedieran la negociación que habían iniciado por su parte con el hacendado para adquirir mayores lotes de tierra para vivienda a diferencia de los otros socios que necesitaban tierra para cultivo.

El hacendado convoca a la fuerzas armadas y se gesta un proceso armado inter-comunitario en el cual el Instituto Ecuatoriano para la Reforma Agraria (IERAG) media la negociación conforme a un avalúo catastral que procedía al recorte de solicitantes pegucheños para beneficiar a los comuneros de La Bolsa; originalmente habían sido 520 socios para comprar lotes de 1000 m con el argumento de la presión demográfica el IERAG apenas pudo beneficiar a 75 comuneros de Peguche con lotes para vivienda, estos 75 lotes hoy día conforman el barrio Santa Lucía.

La "ciudadela" de Santa Lucía como la llaman sus habitantes, es un emplazamiento de 75 casas; su arquitectura moderna contrasta con la tradicional arquitectura indígena, sus casas de concreto y estilo del emplazamiento, generan la idea de un conjunto habitacional de la periferia urbana; sus servicios son todavía deficientes, falta el pavimentado y el alumbrado fue un logro de las autoridades del barrio, éste se consiguió recién en el año 2001 por la insistencia a la alcaldía de Otavalo; además los representantes del barrio negociaron el suministro de agua con el colegio de Peguche y la comunidad de Quinchuqui, de esta forma han obtenido el agua corriente de la acequia que lleva el mismo nombre.

Otros procesos de reinención social han intervenido en la construcción tanto material como socio-cultural de Santa Lucía, la dinámica colectiva del trabajo a través de la minka por supuesto ha sido la base para equipar al barrio, de este modo consiguieron el alcantarillado, la pavimentación, la potabilización del agua, el consenso es tan importante incluso para el nombre del barrio.

La recuperación de la memoria o la evocación al lugar de origen y la sacralidad definen la identidad por un lado, y por el otro, revelan la escala minúscula en la cual se ha constuido este barrio; *Santa Lucía* es el nombre que eligieron porque es la virgen patrona que "vive" en la capilla localizada en el Barrio Central de Peguche, lugar al que pertenecen originalmente estos colonos, de modo que el nuevo barrio no rompe su cordón umbilical a pesar de que existen linderos físicos que los separan.

Santa Lucía se encuentra en dirección opuesta al barrio Central y del otro lado de la Carretera Panamericana; ésta fue la porción que les destinó el IERAG, la institución gubernamental que se encargó de mediar el conflicto con la Hacienda Quinchuquí; los 75 lotes de tierra, son producto de la disputa inter-comunitaria por el espacio, originada en principio, por el acaparamiento y reparto arbitrario de tierras en la sierra norte del Ecuador.

COMUNA FACHA LLACTA

Mientras que miembros de la Asociación Agrícola Quinchuqui presionaban por la tierra cultivable, kichwas procedentes de distintas comunas presionaron por la tierra habitable. El proceso inicia en 1981 con la ocupación de lo que fuera el huerto de la antigua hacienda Peguche donde se encuentra la casona antigua del obraje y la cascada de Peguche, el sitio ceremonial más importante en la región y una de las vertientes sagradas para el pueblo kichwa-otavalo.

Unas 160 personas se emplazaron con carpas mientras tanto Brenen Unidos otorga un préstamo de 3 millones para iniciar el proceso de compra-venta con la hacienda, los representantes de la cooperativa Quinchuquí aprovecharían el dinero para viajar a Alemania a una feria cultural para comercializar textiles y solicitar donativos internacionales, el nulo éxito en las gestiones causa descontento entre los asociados y su separación de la asociación hasta quedar sólo 80 familias con la deuda ante el hacendado.

La preocupación por saldar la deuda los lleva a negociar con el Banco de la Vivienda quien la absorbe y entrega inmediatamente los lotes en medidas de 10x30 o 10x28 para la construcción de las viviendas que comenzó en 1985, ya que el banco comienza a colapsarse pocos años después los propietarios debían apresurarse a liquidar la deuda con la ventaja de tener la tasa de interés congelada, al saldar la cuenta en el año 1989 es que se definen como "comunidad" sin embargo es hasta 1996 que obtienen su estatuto jurídico como tal con sólo 36 familias; en la actualidad viven unas cuarenta familias indígenas y unas siete familias mestizas.

Facha Llacta ha establecido sus propias instancias comunitarias como la presidencia de comunidad y la junta de aguas que han gestionado apoyo de la cooperación internacional mediante ONG's provenientes de Japón y Alemania y directamente con el municipio de Otavalo que de forma incipiente han provisto de infraestructura; la apertura a las organizaciones extranjeras y la cercanía con la alcaldía han tensionado la relación con la representación política próxima como la Junta Parroquial de Peguche y el Cabildo que por lógica territorial le correspondería.

La lucha que estas personas han enfrentado es estrictamente reflejo de la lucha por el espacio, ahí se encuentra la casona del Obraje de Peguche que comparte límites con el barrio Obraje, pero además Facha Llakta es la puerta de entrada a la reserva natural donde se encuentra la cascada y que posee un usufructo turístico y patrimonial, es la fuente de sostenimiento para las familias –migrantes diversos- que lograron el acceso a esta tierra y cuya experiencia es en sí una línea que delimita los diversos micro-espacios contestados y polítizados, contruidos identitariamente y con intereses comunes.

BARRIO PEGUCHE TÍO

En el año de 1998 en un predio ubicado en los márgenes de la carretera Panamericana, al norponiente del centro de Peguche, un grupo de pobladores que han adoptado la religión mormona, deciden comenzar la construcción de un templo a sabiendas que la mayoría de los pegucheños son católicos (95% aproximadamente).

La adopción de esta religión vía de la emigración impacta en muchos de los procesos comunitarios: la valoración de la tierra, las relaciones y organización comunitaria, la concepción nativa del Mundo, la ritualidad, el trabajo comunitario, por señalar algunos. Quienes adoptan esta religión, junto con los dirigentes religiosos, asumen la construcción del recinto sin la asamblea comunitaria, razón suficiente para una confrontación que trastoca diversos ámbitos: ideológico, religioso, sociológico y evidentemente espacio-cultural.

La Junta de Aguas de Peguche a la cual pertenecen los habitantes del barrio, organiza a la comunidad para detener el proyecto; es entonces que los cuatro dirigentes designados para resolver el conflicto se comprometen a defender el terreno bajo cualquier estrategia, sin importar la confrontación interna o la intervención municipal dentro de ese espacio comunitario.

En un momento determinado llegaron hasta 800 mormones procedentes de Latacunga, ya con los cimientos puestos, los habitantes originarios de Peguche Tío, usan pólvora para explotar la incipiente construcción; tiempo después, el terreno quedó abandonado y Peguche Tío exigió al municipio un decreto sobre el predio como "utilidad pública" para que pudiera acondicionarse como área verde y de esparcimiento para los niños, mientras tanto, un pegucheño intentó vender el predio por cuenta propia.

La imagen de este suceso es incluso caricaturesca, porque el supuesto vendedor colocó un anuncio de venta que los comuneros quitaron una y otra vez, de noche, de madrugada, de mañana; o simplemente lo quemaron.

El predio en cuestión nunca se vendió, tampoco se construyó el templo mormón, en cambio, se dividió el barrio Peguche Tío en dos territorialidades distintas: la del barrio Atahualpa y la del barrio Peguche Tío; el primero mormón y el segundo católico aunque kichwa-otavalo, cada uno como entidades diferenciadas con sus normas, sus plazas y lugares públicos.

En la actualidad, ambos mantienen la correspondencia con las autoridades comunitarias de Peguche como son la Junta de Aguas y el Consejo de Desarrollo de Peguche porque territorialmente son barrios de esta comunidad y de la Junta Parroquial del mismo nombre y anteponen este apego para resolver los conflictos que les atañe como pueblo otavalo; esto lo constatamos durante el problema con el usufructo comunitario del agua en 2009, que de no resolverse por consenso y coordinación del Cabildo, estaría suministrado y administrado por el municipio.

MAPA 15 PEGUCHE MICROTERRITORIALIDAD

DOBLE CARTA

BARRIO OBRAJE

Los moradores de este barrio son los descendientes de aquellos abuelos y abuelas que fueron obligados a la mita en el obraje, es decir, el trabajo forzado para tejer, hilar y tinturar mantas y lanas, con lo cual se desarrolló la actividad artesanal textil durante el siglo XVIII; en las narrativas de hombres y mujeres fluyen la identidad y la memoria que revelan acontecimientos íntimos, trágicos e impregnados melancolía por la condición en que vivieron sus antecesores. (Mapa 16)

En este barrio y durante nuestra estancia de investigación ocurre un acontecimiento que se vuelve ríspido y deja ver las formas de organización, las ideologías, los discursos en una dinámica comunitaria que evitaría la municipalización del agua:

A principios del 2009 se daba mantenimiento a la tubería del agua, una máquina rompe accidentalmente un tubo de desagüe de aguas negras que coincidía con la vertiente en el barrio Obraje provocando la contaminación del agua que llegaba a las llaves en cada casa; algunos niños y adultos enfermaron de cólera y comenzaron las disputas entre las dirigencias barriales y los otros órganos comunitarios como la Junta de Aguas y el Consejo de Desarrollo de Peguche.

A ello se suma la crisis por la que atravesaba la representación de la Junta de Aguas que había sido desconocida por la comunidad debido a un supuesto manejo indebido de recursos, lo cual desató un descontento y tensiones que duraron de julio a octubre de 2009. Esta tensión comunitaria dio cuenta de la polarización de opiniones y ópticas en torno al uso y usufructo del agua, por un lado se encontraban las opiniones de quienes alegaban y demandaban la destitución del presidente de la Junta de Aguas y la devolución de la administración del agua para encausarla a la administración municipal.

Además estaban quienes apoyaban el proceso comunitario para darle validez a las autoridades de la Junta de Aguas con el argumento de que la asamblea y el pueblo los habían elegido recientemente y no debían dejar su cargo hasta terminar su periodo; éste grupo defendió en todos los sentidos el uso y gestión comunitaria del agua apelando a la relación tan íntima y espiritual que se mantiene con ella.

En diversas asambleas comunitarias las organizaciones barriales, representantes de otras comunas que son miembros de la Junta de Aguas de Quinchuqui debatieron el rumbo de la gestión del agua con concejales, el alcalde y funcionarios de Quito e Ibarra pertenecientes al Ministerio de Desarrollo Urbano y Vivienda Ecuador (MIDUVI).

Incluso conformaron una "Comisión Voluntaria" para que realizara las gestiones de traspaso de la administración del agua al municipio con el argumento de que la mayoría había elegido a la comisión; la comisión argumentó la realización de reuniones clandestinas del MIDUVI con quienes se negaban a la municipalización del agua y criticaban la participación directa de los ex dirigentes sobre la toma de decisiones para que esto sucediera la Junta de Aguas debía desaparecer.

MAPA 16. OBRAJE

DOBLE CARTA

La situación fue tan álgida que casi colapsa a una de las instituciones comunitarias clave para ella misma como lo es la Junta de Aguas; la experiencia de

deliberación, representación, organización y auto-gestión en torno a la defensa de las fuentes de agua, pone en balanza los valores, concepciones y prácticas culturales que de tomarse determinadas decisiones pueden desaparecer. Por otra parte, la transformación económica en la vida de los pegucheños más que poner en riesgo la tradición cultural, la pone en movimiento en un proceso de auto-crítica que como nos indica Bolívar Echeverría las recupera y fortalece.

En un desenlace inesperado las tensiones desaparecen en el momento en que las mujeres de la comunidad se organizan y toman la coordinación de la Junta de Aguas quienes cargan consigo antecedentes, memorias y experiencia de lucha y resistencia que han heredado de sus abuelas y madres.

Concluyendo.

En la geografía histórica y en la historia de lucha de los pueblos indígenas, encontramos que ésta, ha tenido el aliciente de la emancipación del yugo colonial primero, y luego, del Estado liberal que consolidado en el sistema de acumulación de capital, institucionalizó relaciones de poder así como formas de exclusión y desigualdad que han servido para su reproducción y la dominación económica, institucional, cultural y territorial. La lucha debía traspasar estos ámbitos haciendo patente la necesidad de hacerse de los medios de producción, en específico de la tierra.

De tal forma que el reclamo de la tierra y la defensa del territorio son temas recurrentes, violentos y sangrientos en episodios de la colonización, la etapa pos-independentista e incluso en años avanzados del siglo XX. Conforme fueron desarrollándose instrumentos jurídicos en el contexto internacional y nacional, los pueblos indígenas avanzaron también en la integración local, regional y nacional.

Sin embargo hay distinciones que debemos puntualizar, respecto al contexto náayeri y el contexto otavalo. En el primer caso debe considerarse la constante inestabilidad política por un lado, y la geografía física en la región del Nayar, que fueron impedimentos para la territorialización temprana del Estado; en cambio, las comunidades se "resguardaron" en el único patrimonio que ha servido para su reproducción social. Es decir, que las comunidades han usado su bagaje simbólico, ritual, material, narrativo y explicativo de su existencia en el Mundo para desafiar la realidad y resistir culturalmente.

Por otro lado, el Estado se instala formalmente cuando se decreta la municipalidad del Nayar, con ello cierto orden administrativo y sistema político que se reproduce en los cargos comunitarios; de forma que se ha establecido un sistema clientelar para la elección de presidentes municipales indígenas que legitima y reproduce el poder estatal, para tal efecto, han sido importantes las políticas indigenistas, la educación monolingüe y el enfoque de desarrollo vigente en los programas asistencialistas.

Entre los acotados márgenes que el Estado permite, es que se ensayan, como dijimos, algunos procesos socio-organizativos que no siendo del todo autonómicos, va a crear una experiencia que para el devenir de las comunidades, sienta precedentes

importantes para la toma de decisiones, autonomía política y autogestión para la cooperación comunitaria.

Afirmamos lo anterior, porque las comunas en el Cantón de Otavalo, todas con sus propios referentes, memorias y experiencias de lucha, atravesaron por esta misma fase; sin embargo, lograron el despliegue creativo una vez que tuvieron empoderamiento económico y consolidaron liderazgos y una generación de intelectuales indígenas.

No obstante, las cooperativas sean agrícolas, artesanales, de ecoturismo o netamente de mujeres, son formas primigenias para la socio-organización y la autogestión; la clave de la evolución de estos procesos, radica en la reinención comunitaria y la revaloración cultural, que como hemos visto, tanto en el caso náayeri como en los otavalo, es un eje fundamental para la reproducción social y la producción de las espacialidades libertarias.

Los resultados de la cartografía participativa nos muestran la imbricación de los aspectos económicos y socio-culturales, además, la historia oral que construye estas representaciones nos permite descubrir los rumbos y acontecimientos que conducen a la madurez política, organizativa y de conciencia étnica.

Los otavalo contemporáneos asumen otros retos, sin abandonar del todo sus valores e inmersos en el contexto de la globalización, proceden a formas organizativas más elaboradas que implican la reorganización socio-espacial de las comunas, al mismo tiempo que, anteponen el legado cultural y espiritual andino frente a la capitalización de sus bienes comunes, sagrados y estratégicos para su existencia; lo cual han demostrado en las décadas recientes. Recordemos las diversas experiencias comunitarias por la defensa de sus vertientes y en general, por la gestión comunitaria del agua; por otra parte, las comunas son actores clave en el movimiento indígena porque como organizaciones de base de la FICI, la ECUARUNARI y la CONAIE han logrado detener políticas neoliberales de gran impacto como ha sido la firma del Tratado de Libre Comercio con América del Norte en 2002.

En el presente, en otro paradigma de gobierno, se encuentra un alcalde indígena afín a la ideología de la "Revolución Ciudadana" del actual régimen que ha sido cuestionado desde las concepciones y formas comunitarias sobre la gestión y usufructo de recursos estratégicos como el agua y los recursos del subsuelo. Como ejemplo, durante el año 2009 se desplegaron intensas movilizaciones hacia la ciudad de Quito desde el sur de los andes y desde la sierra norte para culminar en un levantamiento en mayo de 2010 que se conoce como Movilización Nacional por la Defensa del Agua, la Vida y la Soberanía alimentaria. Los Derechos de la Naturaleza y el Sumak Kawsay habían sido bandera del movimiento indígena, contrariamente les fueron arrebatados para legitimar "la revolución ciudadana" y sus políticas desarrollistas, los pueblos rechazan la mercantilización del agua en beneficio de las concesiones mineras y agroindustrias; por paradójico que se vea, desde 2008 ha habido movilizaciones contra la Ley de Aguas y la Ley Minera, que el actual gobierno se ha encargado de reprimir y criminalizar.

CONCLUSIONES GENERALES

El activismo político por parte de los geógrafos latinoamericanos ha venido a replantear los enfoques positivistas y neopositivistas con los cuales la geografía ha trabajado tradicionalmente, a ello se suma el diálogo crítico con las geografías sajonas lo cual ha ampliado los conocimientos y dado sentido conforme a los contextos locales, regionales y nacionales.

Con estos avances concluimos lo siguiente:

El espacio geográfico es una dimensión constitutiva de lo social, las diversas relaciones sociales creadas en la materialidad espacial conllevan a múltiples formas de apropiarse del mundo, de concebirlo, ordenarlo y vivirlo. Esta producción socio-espacial se ve intervenida por diversos actores y fuerzas: las relaciones e instituciones comunitarias por un lado; y las instituciones, aparatos del Estado y sistema capitalista por el otro.

La definición clásica del poder como *capacidad, recurso y tecnología*, ha sido sustituida por un enfoque que permite analizarlo como dominación y resistencia, el cual focaliza los entrecruzamientos entre ambos; es decir que se aborda ahora como proceso socio-espacial que entrelaza redes y sitios de poder, que confrontan estructuras, instituciones y relaciones que se han establecido. Por tal razón hemos planteado la noción de resistencia cultural a partir del análisis de los valores, significados, relaciones, afectividades, cosmovisiones, pertenencia socio-cultural y otras formas de reproducción social que son claves para el estudio de las resistencias espaciales.

A partir de la revisión teórico-conceptual que realizamos en el capítulo 1, concluimos que la cultura no puede abordarse desde la definición tradicional como el conjunto de tradiciones, costumbres o hábitos sino que al situarla en las esferas del conflicto, identificamos un estado de catarsis en lo cotidiano que es fuente de reinención, negociación y tensión; la cultura es entonces un proceso social más que una categoría de clase, y que lamentablemente, ha sido utilizada para legitimar a la élite y la superioridad de algunas culturas sobre otras de acuerdo a la concepción de civilización que se ha impuesto.

Por otra parte a partir del diálogo entre Raymond Williams y Bolívar Echeverría encontramos el rompimiento con la dicotomía material y espiritual de la vida humana, ambos marxistas coinciden en que la cultura es una parte fundamental de la reproducción social en la cual los dos niveles de existencia, la material y la espiritual están interconectadas a partir de un proceso de intercambio entre lo humano y lo natural mediante la producción y el consumo.

Estas capacidades del sujeto social tanto como de la socialidad con la cual se conectan diversas relaciones sociales le genera una mismidad o identidad que lo distingue de otros animales por cuanto persigue el fin político que es el sostenimiento de la vida social.

La socialidad que en lo cotidiano se ejecuta mecánicamente también implica un trabajo crítico porque se realiza en una existencia en ruptura que de manera crítica, reflexiva y creativa va definiendo un proceso espacio-temporal donde todas las esferas de la reproducción social se negocian y tensionan, este plano cotidiano

interpela cualquier situación que pone en riesgo lo que comprendemos como cultura.

A diferencia de otros estudios sobre los movimientos sociales, éste enfocado en la resistencia cultural de los pueblos indígenas, identifica y analiza la vértebra de la reproducción social comunitaria a través de la observación y participación directa en los conocimientos, las cosmovisiones, las relaciones, las instituciones, los ciclos festivos, las ritualidades además de las manifestaciones tradicionales de la resistencia como son la socio-organización, la movilización y expresiones de protesta.

Consideramos que con estos elementos se reconstruyen la memoria histórica se recuperan filosofías y prácticas asociadas a la espiritualidad, se innovan dispositivos socio-organizativas y socio-políticas; desde esta perspectiva lo espiritual y lo material constituyen e integran la trascendencia social por ello subrayamos la experiencia viva en la resistencia cultural.

Por otra parte basándonos en las ideas desarrolladas por Henri Lefebvre y Edward Soja trabajamos un modelo explicativo sobre la espacialidad de la resistencia en el cual no se disocia a la cultural del poder en su doble manifestación dominación-resistencia. En este esquema la cultura traza a través de las prácticas espaciales sus flujos e interacciones para definir el espacio percibido; el poder que identificamos en la ideología y políticas del estado territorial definen las representaciones del espacio imaginado y por último los contra-espacios o espacios de resistencia definidos también como espacio vivido de lo cotidiano, en éste se experimentan simultáneamente las relaciones de dominación y la resistencia que fluyen desde el patriarcado hasta la Corpo-realidad.

Esta complejidad está presente en la realidad latinoamericana bajo fisonomías, épocas, contextos y escalas que varían de acuerdo al devenir de los pueblos indígenas. En el caso de los náayerite, explicamos la naturaleza de las condiciones actuales tanto políticas como económicas que influyen para el sometimiento tardío de este pueblo en la sierra nayarita de México, donde se conforma un enclave militar y cultural y que fue sometido sólo por la alianza de los pueblos wixaritari y tlaxcalteca con el ejército español; hasta el siglo XVIII este pueblo mantuvo una resistencia armada que más tarde fue sustituida por una resistencia cultural, con lo cual se pudieron recuperar rituales, relaciones e instituciones comunitarias que han servido para la negociación en diversas épocas y contextos.

La formación del municipio Del Nayar hacia la década de los cuarenta del siglo pasado implicó la territorialización del poder del Estado mexicano a través de instituciones y relaciones de gobierno, así como de políticas de control y administración social y territorial; hacia la década de los setenta se instauró el indigenismo panamericano y con ello, el aparataje institucional que hasta hoy día existe.

En esta realidad sobresalen los contra-espacios comunitarios, aquellas otras formas del quehacer socio-espacial donde las cosmogonías, los calendarios agrícolas con sus relaciones, roles y ritualidades además de las afectividades y significaciones operan en el ordenamiento, la representación y la experiencia de habitar un lugar determinado.

En la localidad de Jesús María o Chuitse´te es notorio que la fiesta tiene una funcionalidad, además siendo la cabecera municipal hay una des-territorialización de la concepción municipal del espacio que se explica en la lectura del paisaje urbano, los barrios indígenas concentran y ordenan visiblemente la jerarquía espacial como una réplica de región cultural cuyo corazón es el área donde se localizan los recintos de la gobernancia y autoridades tradicionales, así como el área de influencia se denota por la fuerte presencia indígena y el área de umbral coincide con los patios donde se concentra la danza del mitote de la Judea en semana santa, lo cual expresa una tensión espacial por continuidad con los recintos del ayuntamiento y la misión.

Por otra parte existen diversas cartografías que interconectan lugares distantes e íntimos de las comunidades con las ocupaciones y cargos comunitarios, algunas de estas representaciones están estrechamente ligadas con el ornato ritual, por ejemplo el lugar sagrado se asocia a diferentes motivos: el color de las flores, el color de la tierra, el color de listones e hilos, la indumentaria de los santitos además de los relatos sobre los lugares, rocas, ríos, manantiales, cuevas y caminos y escenarios rituales, éstos se renuevan de forma material al reconstruirse las enramadas, limpiarse los patios, llevarse ofrendas, recorrerlos y hablarlos; como ejemplo señalamos la representación circular recopilada en Chuitse´te en la entrevista al mayordomo Rosendo Altamirano.

Otro de estos ejemplos lo encontramos en la localidad de La Mesa o Yohque cuando describimos la realización de "las visitas" un ritual que se realiza con el cambio de bancos o renovación de cargos; la carga y significación socio-temporal es nítida en esta festividad que aunque descrita a grandes rasgos indica la existencia de otra forma posible de concebir y ordenar el espacio inmediato, es una manera de confrontar la territorialización del poder municipal.

En el contexto de los andes ecuatorianos, la lucha indígena ha sido una experiencia dispareja y hablando de los kichwa-otavalo es tardía respecto a otros pueblos, la posibilidad del despunte económico por la actividad textil y la emigración son referentes importantes no sólo para la acumulación de conocimiento o formación de liderazgos sino en el empoderamiento económico y político.

Entre los otavalo varían las experiencias comunitarias y más que identificar cartografías asociadas a la resistencia cultural identificamos los sucesos y acciones que producen los contra-espacios, los lugares que tienen una función dentro de las estrategias de movilización y acciones para la protesta pero también los espacios notoriamente de resistencia que han sido defendidos, reapropiados, re-territorializados y resignificados bajo diversas circunstancias o situaciones críticas.

Por ejemplo la comuna de Illumán defendió su fuente de agua principal, la vertiente de San Juan Pogyo cuyas aguas son de uso medicinal y sagradas en la vida ritual de los otavalo, por ello los chamanes se reivindicaron a través de la Asociación de Yachaks de Illumán; la comuna de Agato ha trabajado en la recuperación de los rituales entre estos el Pawkar Raymi o fiesta del florecimiento que en la actualidad se realiza en febrero con una fuerte presencia y participación de las mujeres; Quinchuqui es el paradigma de la trans-territorialización y re-territorialización socio-

cultural ya que de esta comuna viajaron los primeros otavalo en flujos intra-regionales para después crear itinerarios de comercio y culturales en todo el mundo.

La comuna de Peguche, la más próxima a la ciudad de Otavalo, es una comuna urbana muy interesante desde el punto de vista de la acción social; sus barrios se han construido de modos distintos: Santa Lucía por ejemplo se conformó a partir de la lucha asociada con la hacienda Quinchuquí y la comuna de La Bolsa; el barrio Obraje es parte del mapa de la memoria colonial a partir de la cual construyen su identidad, sus habitantes se afirman como los descendientes directos de quienes sufrieron la explotación en el obraje de Peguche; el barrio Peguche Tío y el barrio Atahualpa son producto de las tensiones culturales por la adopción de distintas filosofías religiosas; Facha Llacta es resultado de la asociación y cooperación de migrantes que lograron construir un sentido, relaciones y formas de comunidad en un territorio ajeno al propio.

En conjunto identificamos lugares cuya funcionalidad y uso estratégico para la movilización, la protesta y la socio-organización han sido eje fundamental; entre estos lugares están las fuentes de agua, la carretera panamericana, los caminos internos y los límites comunales, también aparecen en la memoria comunitaria otros lugares que han sido resignificados conforme avanza la reinención social y la reivindicación cultural entre estos los sitios ceremoniales como los cerros, los pucarás y tolas, las plazas, el Camino del Inca, la arquitectura colonial como el casco del Obraje, además de los emplazamientos que se construyen en los espacios ganados por la lucha y la socio-organización, es el caso de la ciudadela de Santa Lucía y Facha Llacta, esto según la historia de lucha que se va inscribiendo y definiendo el territorio.

No se trata de lugares aislados sino producto de las relaciones de poder, de prácticas de resistencia y de experiencias socio-organizativas que integran un entramado social y espacial complejo debido al flujo material e intangible de discursos, parafernalias, acciones, fuerzas y movilidad de agentes diversos, con ello nuestra reflexión final apunta hacia el análisis de la resistencia cultural como proceso social y espacial vivo, dinámico, donde las categorías espaciales pueden ser comprendidas bajo las siguientes dimensiones:

a) El "espacio" es producto de las prácticas materiales espaciales donde la cultura y las otras dimensiones de la reproducción social intervienen; el poder como dominación y como resistencia es identificable en la territorialización que han creado los estados y sus escalas administrativas desde lo nacional-regional-local; la resistencia cultural es una forma de reapropiar y reinventar las escalas espaciales del poder implementado por el estado.

b) Los sujetos sociales individuales o comunitarios construyen "contra-espacios", es decir otras formas de estar, de imaginar y ordenar los espacios circundantes de acuerdo a normas, valores e instituciones que se recuperan o renuevan de acuerdo a los momentos críticos; estos contra-espacios se corresponden en relaciones geográficas donde lo social y lo espacial conforman redes articuladas por el poder y la acción social.

c) El "territorio" que sirve para la reproducción del capital por vía del Estado es un referente para la resistencia cultural, ya que ésta es una forma creativa que

puede desarrollarse en distintos ámbitos de acuerdo al conocimiento acumulado e intercambio entre pueblos. El territorio se construye socialmente, des-territorializa los emplazamientos y el orden espacial establecido para re-territorializarlo por la acción, la movilización, la organización social y la resistencia cultural; es decir la producción del espacio es una cuestión de tensión y disputa.

d) Las "regiones" ya no son regiones de refugio sino espacios integrados, fluidos y en movimiento por la articulación de correlaciones de fuerzas, agentes, movilizaciones que no tienen un centro rector sino creativamente posee diversos lugares centrales de la acción social, más la región cultural no es homogénea sino una espacialidad en movimiento que depende de la fuerza y acción de los agentes comunitarios o individuales, de la capacidad renovado o tradición de una comuna, de la cohesión social y otros factores como la migración, la jerarquía social e inclusive la ocupación y usufructo de la tierra.

e) El "lugar" es un locus privilegiado para la resistencia cultural porque es la primera escala donde se expresan las tensiones espaciales, de la misma manera que el estado reescala su poder en el municipio, los lugares permanecen en movimiento por esta correlación del poder y la resistencia, focalizar los análisis y relacionar los contextos entre lugares muestra la diversidad en torno a la cultura y la distinción entre lugares por los sucesos de la resistencia.

f) Un componente clave en la configuración espacial es el "paisaje", donde quedan inscritas ideologías, expresiones, discursos, iconografías y narrativas de la dominación y la resistencia; adquiere un valor social conforme las personas o grupos sociales participan de estas inscripciones y se apropian de él, las asociaciones con los contextos y épocas nos auxilian para develar distintos estados de la tensión espacial.

Finalmente la resistencia cultural redimensiona la cotidianidad de las comunidades indígenas porque impacta en el plano de la existencia y en la materialidad de las prácticas sociales, la imbricación de los flujos que de ella se forman hacen de la resistencia cultural un proceso multilocal y multidimensional donde surgen nuevos sentidos, valores y significaciones en torno a los lugares que simulan estar vacíos o inertes.

La documentación de los casos presentados en esta investigación nos permiten argumentar esta doble acción de la resistencia cultural la que opera en el sujeto individual o colectivo y la que incide en el espacio, por ello la cultura política de cada comunidad es una resistencia espacial o dicho de otra manera: la localidad en resistencia es contra-poder.

BIBLIOGRAFÍA

ACOSTA Alberto y Fander Falconí (eds.) 2005. *Asedios a lo imposible. Propuestas económicas en construcción*. FLACSO. Ecuador.

ALENTEJANO Paulo, 2008, Os movimentos sociais rurais e a teoria geográfica. Inédito Documento de trabajo para el Seminario Procesos sociales y Nuevas Territorialidades impartido para el Posgrado de Estudios Latinoamericanos y Posgrado de Geografía, UNAM.

_____ 2008 Luta pela terra, reforma agrária e rconfiguração do espaço brasileiro. Inédito. Documento de Trabajo para el Seminario Procesos Sociales y Nuevas Territorialidades impartido para el Posgrado de Estudios Latinoamericanos y Posgrado de Geografía, UNAM.

ANGUIANO Marina, 1992. *Nayarit, costa y altiplanicie en el momento del contacto*. Universidad Nacional Autónoma de México. México.

ANÍBAL Mendoza, Luis, 1980, *Geo-economía del Ecuador*. Impresos Nueva Luz, Quito.

ARAGÓN Andrade Orlando, 2007. *Indigenismo, movimientos y derechos indígenas en México*. Universidad Michoacana. México

BARABAS Alicia M., 2002. *Utopías indias*. Plaza y Valdés, INAH. México.

_____ 2006. Autonomías indígenas en México: ¿utopías posibles? en *Movimientos indígenas en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Escárzaga Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.) Universidad de Puebla, pp. 151-169

BARRE Marie Chantal, 1983. *Ideologías indigenistas y movimientos indios*. Siglo XXI, México.

BARTOLOME Miguel Alberto, 2002. Movimientos indios en América Latina: los nuevos procesos de construcción nacionalitaria. Serie Antropología No. 321 versión electrónica en [www.unb.br/ics/dan/Serie321empdf.pdf] Departamento de Antropología, Universidad de Brasil. Consultado septiembre 18, 2007.

_____ 2006. Relaciones interétnicas y Autonomías en México en *Movimientos indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Escárzaga Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.) Universidad de Puebla, pp. 133-149

BENGOA José, 2000. *La emergencia indígena en América Latina*. Fondo de Cultura Económica. México

BUGARÍN José Antonio, 1993. *Visita a las Misiones del Nayarit*. Jean Meyer (ed.) Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, Instituto Nacional Indigenista.

BURRUS Ernest J., 1963. *Misiones norteñas mexicanas de la Compañía de Jesús (1751-1757)* Porrúa. México.

BURRUS Ernest J. y Félix Subillaga, 1986. *El Noroeste de México. Documentos sobre las misiones jesuitas (1600-1769)*. Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México. México.

CADENA Roja Jorge, 2005. *Movimientos sociales y democracia: México y Brasil en América Latina*. Jorge Cadena, Margara Millán, Patricia Salcido (coords.) Centro de Estudios Latinoamericanos, FCPyS-UNAM, Siglo XXI Editores. México. Pp. 73-83

CALDERON Fernando, 1995. *Movimientos sociales y política, la década de los ochenta en Latinoamérica*. Siglo XXI, México

CALVO Thomas, 1990. *Los albores de un nuevo mundo, siglos XVI y XVII*. Universidad de Guadalajara/Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos, México

CALVO, Tomás y Jesús JÁUREGUI, 1996. *Apostólicos afanes de la Compañía de Jesús en su provincia de México*, Instituto Nacional Indigenista / CEMCA, México.

CAMBREZY Luc, 1997. *Visión del espacio y representación cartográfica en Nueve estudios sobre el espacio. Representación y formas de apropiación*. Odile Hoffmann, Salmeron Fernando (coords.) CIESAS, México, pp. 59-76

CASTELLANOS Guerrero y López y Rivas, 1997. *Autonomías y movimiento indígena en México: debates y desafíos en Alteridades 7 (13)* Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa pp. 145-159. Versión electrónica en <http://www.uam-antropologia.info/alteridades/alt14-9-castellanos.pdf> consultado noviembre 2010

CAVAILLET Chantal, 2000. *Etnias del Norte, etnohistoria e historia de Ecuador*. Abya-Yala. Ecuador.

CLAVAL Paul, 1999. *Los fundamentos actuales de la geografía cultural*" en *Documents d'Análisi Geogràfica* No. 34, Dossier Noves geografies culturals, Universidad Autónoma de Barcelona. España pp. 25-40

_____ 1999. *La Geografía Cultural*. Eudeba, Universidad de Buenos Aires. Buenos Aires.

_____ 2000. *El enfoque cultural y las concepciones geográficas del espacio* en *Boletín de la Asociación Geográfica Española* No. 34, versión electrónica en [www.ieg.csic.es/age/boletín.htm#34] Consultado Enero 12, 2007, pp. 21-39

CHIJALLTA-FICI, 2009. *Censo Comunitario-Proyecto Waykarishun*, Carmelina Yamberla (coord.) Federación Campesina e Indígena de Imbabura CHIJALLTA-FICI [Versión borrador].

COX Kevin R., 2002. *Political Geography, Territory, State and Society*. Blackwell, Oxford.

CUEVA Agustín, 1995. "La crisis de los años sesenta" en *Ecuador, pasado y presente*, René Báez (comp.) pp. 154-167

DÁVALOS Pablo, 2000 "Los sistemas productivos del Ecuador: el sistema hacienda y el sistema plantación" en *Boletín del Instituto Científico de Culturas Indígenas*, Año 1 No. 3 junio 1999 Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito. Versión electrónica en <http://icci.nativeweb.org/boletin/junio99/davalos.html>, consultado: diciembre 26, 2008.

_____ 2001 "El sumak Kawsay (Buen vivir) y las cesuras del desarrollo", *Revista Yachaikuna* No. 2 diciembre, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito, versión electrónica en (<http://icci.natiweb.org>) consultado: diciembre 26, 2008.

_____ 2005. "Movimiento indígena ecuatoriano: Bitácora de camino" en *Rural and Indigenous Mobilisation en Latin America*, International Institute of Social History,

versión electrónica en (<http://www.iisg.nl/labouragain/documents/davalos.pdf>) consultado 6 septiembre, 2008.

DE LA PEÑA, Guillermo, 2007. Resistencia, Faccionalismo y Etnogénesis en el Sur de Jalisco (México) en Rethinking Histories of Resistance in Brazil and Mexico Project, Preliminary Working Draft: First Project Seminar, Salvador, Bahia, Brazil. The University of Manchester Bartolomé, M.A. 2006.

DUCOMBE, Stephen, 2007. (From) Cultural resistance to community development. *Community Development Journal* Vol. 4, No. 4 October 2007 Oxford University Press pp. 490-500

ECHEVERRÍA, Bolívar, 2010a. *Modernidad y Blanquitud*. Era, México.

_____ 2010b. *Definición de la cultura*. 2a. ed. Fondo de Cultura Económica/Itaca, 2a. Edición, México.

ESCÁRZAGA Fabiola y Raquel Sosa (ed.) 2005. *Movimiento indígena en América Latina*, Tomo I. Casa Juan Pablos, UAP, México.

FERRER Muñoz Manuel y María Bono López, 1998. *Pueblos indígenas y Estando Nacional en México en el siglo XIX*. Instituto de Investigaciones Jurídicas, UNAM. México

FLOR Recalde Eulalia, 2006. Una mirada sobre el movimiento indígena ecuatoriano en *Movimientos indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Escárzaga Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.) Universidad de Puebla, pp. 95-107

FLORESCANO Enrique, 1996. *Etnia, Estado y Nación*. Taurus. México

FOUCAULT Michel, 1977. *Historia de la Sexualidad*, Tomo I, Siglo XXI, México.

_____ 1978. *Microfísica del Poder*. La Piqueta. España.

_____ 1980. "Questions on Geography" en *Power/Knowledge: Selected Interviews and Other Writings, 1972-1977*. Colin Gordon (ed.) New York: Pantheon Books.

_____ 1992. *Genealogía del Racismo*. La Piqueta, España.

FUENTE Fernández Rosa De la, 2003. Cartografía de la resistencia. Transformaciones del espacio social en Chiapas, *Revista Memoria* No. 157, versión electrónica [www.memoria.com.mx/157]

GALO Ramón, 1993. *El Regreso de los Runas*, COMUNIDEC.

GARCÍA S. Fernando, 2004. La imaginación de lo nacional en tiempos de dolarización y crisis: nuevas estrategias de representación del movimiento indígena ecuatoriano en *La Cultura en las Crisis Latinoamericanas*, Alejandro Grimson (comp.) CLACSO.

GEERTZ Clifford. *La interpretación de las Culturas*. Gedisa. 1987.

GERHARD Peter, 1996. *La frontera norte de la Nueva España, siglos XVI a XVIII*. Patricia Escandón Bolaños (trad.), Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México, México.

GIMÉNEZ Gilberto, 2000. Territorio, cultura e identidades, la región socio-cultural en *Globalización y regiones en México*, Rocío Rosales Ortega (coord.) FCPyS-UNAM, México, pp 19-52

HARVEY David, 1998. La condición de la posmodernidad. Amorrortu editores. Buenos Aires

_____ 2003. Espacios de esperanza. Akal, Madrid.

HIDALGO Flor Francisco, 2004. Los movimientos indígenas y la lucha por la hegemonía: el caso del Ecuador en *Revista Herramienta* No. 25, abril 2004, versión electrónica en [www.herramienta.com.ar] Argentina. Consultado septiembre 14, 2007.

HUBBARD Phil (*et al*), 2005. Thinking Geographically: space, theory and contemporary Human Geography. Continuum. Londres

INSTITUTO GEOGRÁFICO NACIONAL/INEGI, 2002. Cartografía Histórica del encuentro de dos mundos, México-España.

JACKSON Peter, 1999 ¿Nuevas geografías culturales? en *Documents d'Análisi Geogràfica* No. 34 Dossier Noves geografies culturals, Universidad Autónoma de Barcelona, España, pp. 41-51

JAUREGUI Jesús y Johannes Neurath (coords.), 2003 Flechadores de estrellas. Nuevas aportaciones a la etnología de coras y huicholes, México, INAH/Universidad de Guadalajara

JAUREGUI Jesús, 2004. Coras. Pueblos Indígenas del México Contemporáneo CDI/PNUD, México, versión electrónica disponible en <http://www.cdi.gob.mx>

KATZ Friedrich, 1992. "México: la restauración de la república y el Porfiriato, 1867-1910" en Leslie Bethell (ed.) *Historia de América Latina, México, América Central y el Caribe* c. 1870-1930. Crítica No. 9, Barcelona, pp. 13-77

KEITH Michael y Steve Pile, 1993. Introduction Part 1 en *Place and the Politics of identity*. Michael Keith y Steve Pile (eds.) Routledge, Londres.

KRAMSCH Olivier, 1999. "El horizonte de la nueva geografía cultural" en *Documents d'Análisi Geogràfica* No. 34 Dossier Noves geografies culturals, Universidad Autónoma de Barcelona. Barcelona. pp. 53-68

LARA Cam Jorge, 2004. Recolonización y resistencia en el espacio andino amazónico: Colombia, Venezuela, Ecuador, Bolivia y Perú. Tesis Doctoral Estudios Latinoamericanos, FFyL, UNAM. 277 p.

LEFEBVRE Henri, 1991. The production of space. Blackwell, Oxford, MA.

LEIMGRUBER Walter, 2002. "Actores, valores y cultura, reflexiones acerca del papel de la Cultura en Geografía" en *Boletín de la Asociación Geográfica Española*. [en línea]. No. 34, pp. 91-103

<[#34](http://www.ieg.csic.es/age/boletin.htm)> [consulta 12 enero 2004].

LEMA Germán Patricio, 1995. Los Otavalos, cultura y tradiciones milenarias. Abya-Ayala. Ecuador.

LOPES DE SOUZA Marcelo y Glauco Bruce Rodrigues 2004, Planejamento urbano e ativismo sociais. UNESP, Sao Paulo.

LOPEZ Barcenas Francisco, 2006. Rostros y caminos de los movimientos indígenas en México en *Movimientos indígena en América Latina: resistencia y proyecto*

- alternativo. Escárzaga Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.) Universidad de Puebla, pp. 171-180
- LOPEZ y Rivas Gilberto, 2004. Autonomías indígenas en América Latina. Ediciones Era, México.
- LUNA Antonio, 2006. Los espacios de la Alter-globalización. Geografía y movimientos sociales en *Las Otras Geografías*, Nogué Joan y Joan Romero (eds.) Tirant lo Blanch, Valencia, pp. 191-210
- MACAS Luis, "Instituciones indígenas: la comuna como eje" en *Boletín Icci Ari-Rimay* Año 2, No. 17 Agosto 2000. Instituto Científico de Culturas Indígenas. Quito.
- _____ 2000, "La resistencia cultural" en *Boletín Icci Ari-Rimay* Año 2, No. 16 Julio. Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito, versión electrónica en (<http://icci.natiweb.org>) consultado: diciembre 18, 2008.
- _____ 2001, "Diálogo de culturas: hacia el reconocimiento del otro" en *Revista Yachaykuna* No. 2, diciembre 2001, Instituto Científico de Culturas Indígenas, Quito, versión electrónica en (<http://icci.natiweb.org>) consultado: diciembre 12, 2008.
- MATA Espino Xóchitl y Sergio S. Valdés Trejo, 2003. Régimen constitucional de los municipios en Federalismo. Senado de la República LIX Legislatura. Porrúa Editores. Pp 255-311
- McDOWELL Linda, 1994. The Transformation of Cultural Geography en *Human Geography, society, space and social science*. Derek Gregory, Ron Mantín y Graham Smith (eds.). [Minnesota, University of Minnesota](http://www.minnstate.edu/~geography/), pp. 146-173
- MCLENNAN, Gregor, 2005. *New Keywords, a revised Vocabulary of Culture and Society*, Tony Bennett (ed), Blackwell.
- MEJÍA Piñeros María Consuelo y Sergio Sarmiento Silva, 1991. La lucha indígena y un reto a la ortodoxia, 2ª. Ed. IIS-UNAM, Siglo XXI Editores. México
- MITCHELL Don & Carrie Breitbach, 2004. Raymond Williams en *Key Thinkers on Space and Place*. Phil Hubbard et al (eds.) SAGE. London
- MOORE Donald S. 1996. Remapping Resistance, "ground for struggle" and the politics of place en *Geographies of Resistance*, Routledge, Londres, pp 87-106
- MOREANO Alejandro, 1995. "Capitalismo y lucha de clases en la primera mitad del siglo XX" en *Ecuador, pasado y presente* René Báez (comp.) pp. 97-151.
- MURIÁ José María, 1991. El territorio de Jalisco. Hexágono, México.
- NEURATH Johannes 2002 *Las fiestas de la Casa Grande. Procesos rituales, cosmovisión y estructura social en una comunidad Huichola*. INAH/Universidad de Guadalajara, México.
- NOGUÉ Joan y Abel Albet, 2004. Cartografía de los cambios sociales y culturales en *Geografía humana*. Juan Romero (coord.) Ariel, Barcelona pp. 159-195
- NOGUE Joan y Joan Vicente Rufí, 2001. Geopolítica, identidad y globalización. Ariel, Barcelona.
- NORTON William, 2000. *Cultural Geography: Themes, concepts, analyses*. Oxford University Press, Toronto.
- ORTEGA Valcárcel José, 2000. Los horizontes de la geografía, Ariel. España

OSLENDER Ulrich, 2002. Espacio, lugar y movimientos sociales: hacia una espacialidad de resistencia en *Scripta Nova*, Revista electrónica de geografía y ciencias sociales, Vol. VI, No. 115, versión electrónica en [www.ub.es/geocrit/sn/sn-115.htm] Universidad de Barcelona, España. Consultado febrero 22, 2007

PANELLI Ruth, 2004. *Social Geographies*. Sage, Gran Bretaña.

PHILO Chris, 2004. Michel Foucault en *Key Thinkers on Space and Place*. Phil Hubbard et al (eds.) SAGE, London.

PILE Steve y Michael Keith (eds.) 1997. *Geographies of resistance*, Routledge, Gran Bretaña.

PORTO Goncalves Carlos Walter, 2003. A Geograficidade do Social: uma contribuicao para o debate metodológico para os estudos de conflitos e movimentos sociais na América Latina en *Movimientos sociales y conflicto en América Latina*, José Seoane (comp.) CLACSO, Buenos Aires.

_____ 2001. Geo-grafías, movimientos sociales, nuevas territorialidades y sustentabilidad. Siglo XXI Editores. México.

_____ 2005. A Presentacao da edicao brasileira en *A Colonialidade do Saber: eurocentrismo e ciencias soiciais. Perspectivas Latino-americanas*, Edgardo Lander (org.) Colección Sur Sur, CLACSO, Buenos Aires. pp. 9-15

_____ 2008. De saberes e de territorios: diversidade e emancipacao a partir da experiencia latino-americana. Área de Difusión y Producción Editorial. Documento de trabajo para el Seminario Nuevas Territorialidades impartido para el Posgrado de Estudios Latinoamericanos y Posgrado de Geografía, UNAM

_____ 2008. *Organização do espaço: Objeto de estudo, objeto de desejo* [Borrador] Documento de trabajo para el Seminario Nuevas Territorialidades impartido para el Posgrado de Estudios Latinoamericanos y Posgrado de Geografía, UNAM.

PREUSS Konrad Theodor, 1998, Fiesta, literatura y magia en el Nayarit. Ensayos sobre coras, huicholes y mexicaneros de (...) (Jesús Jáuregui y Johannes Neurath (eds.) Centro de Estudios Mexicanos y Centroamericanos-INI. México.

QUINTERO Weir José Angel, 2007. Wakuaipawa/Chiyi barikaëg: lengua, cosmovisión y resistencia indígena contemporánea en la cuenca del Lago de Maracaibo, Venezuela. Tesis Doctoral Estudios Latinoamericanos, FFyL, UNAM 294 p.

RADCLIFE Sarah y Salie Westwood, 1994, *Rehaciendo la Nación*. Ediciones Abya Yala, Quito.

REINA Leticia (coord.) 1983. *Las luchas populares en México en el siglo XIX*. CIESAS, México.

_____ 1998. *Las rebeliones campesinas en México (1819-1906)*. Siglo XXI Editores. México.

RENDON Monzón Juan José, 1992. *Introducción al estudio de la resistencia India*. Casa de la Cultura de Juchitán, Oaxaca. México.

RODAS Germán, 2007. "El caso ecuatoriano" en *Gobiernos de izquierda en América Latina, un balance político*, Beatriz Stolowicz (coord.) Ediciones Aurora, Bogotá.

RODMAN Margaret C., 2003. Empowering Place: multilocality and multivocality en *The Anthropology of Space and Place: locating culture*. Setha M. Low y Denise Lawrence-Zuñiga (eds.) Blackwell, Massachusetts, pp. 204-223

ROJAS Beatriz, 1992. Los huicholes, documentos históricos. CIESAS/INI. México.

_____ 1993. Los huicholes en la historia, CEMCA/COLMICH/INI, México.

ROUTLEDGE Paul, 1996. A spatiality of resistances, theory and practice in Nepal's revolution of 1990. en *Geographies of Resistance*, Routledge, Londres, pp 68-86

SALGADO Andrade Samyr, 1995. *La Construcción de la Interculturalidad en la ciudad de Otavalo*. Tesis de grado. Programa de Maestría en Estudios Latinoamericanos, Mención Políticas Culturales. Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador.

SÁNCHEZ Consuelo, 1999. Los pueblos indígenas: del indigenismo a la autonomía. Siglo XXI Editores, México.

SÁNCHEZ G. Menthor, 2005, "Las organizaciones sociales en Ecuador" en Revista Pueblos, diciembre 30, 2005, versión electrónica en (www.revistapueblos.org/spip.php?article331) consultado: Diciembre 12, 2008.

SANCHEZ Joan Eugeni, 1979. Poder y espacio en *Geocrítica* Año IV, No. 23 Septiembre, versión electrónica [www.ub.es/geocrit/geo23.htm] Universidad de Barcelona, España, pp. 5-37

SARRADE Diana, 2008, "¿Hacia un nuevo proyecto político y cultural para el Ecuador?" en Revista Pueblos, enero 23, 2008, versión electrónica en (www.revistapueblos.org/spip.php?article782) consultado: Diciembre 12, 2008.

SERBIN Andrés, 1980. Etnicidad y política. Los movimientos indígenas en América Latina en *Revista Nueva Sociedad* No. 49 julio-agosto versión electrónica [www.nuso.org] Fundación Foro Nueva Sociedad, Argentina. Consultado septiembre 17, 2007 pp. 57-71

SMITH Graham, 1994. Political Theory and Human Geography en *Human Geography, society, space and social science*. Derek Gregory, Ron Martín y Graham Smith (eds.). [Minnesota, University of Minnesota](http://www.minnesota.edu), pp. 54-76

SOJA Edward. 1996. *Thirdspace: Journeys to Los Angeles and other Real and Imagined Places*, Blackwell, Oxford.

STAVENHAGEN Rodolfo, 2006. La emergencia de los pueblos indígenas como nuevos actores políticos y sociales en América Latina en *Movimientos indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. Escárzaga Fabiola y Raquel Gutiérrez (coords.) Universidad de Puebla, pp. 49-61

TELLO Antonio Fray. 1968. Crónica Miscelánea de la Sancta Provincia de Xalisco. Libro Segundo, Vol. 1. Instituto Jaliscience de Antropología e Historia, Universidad de Guadalajara. México.

TIM UNWIN, 1992. El lugar de la geografía. Jerónima García Bonafé (trad.) Ediciones Cátedra, España

TORRES C. William, 2001. Cochas: hidrogonías andinas. *Boletín Museo del Oro* No. 47, Banco de la República, Bogotá. Disponible en [<http://www.banrep.gov.co/museo/boletin>] consultado 7 noviembre 2010

- VALDOVINOS Margarita, 2009. Acción ritual y reflexividad en el *mitote* cora en Revista *Indiana* número 26, Berlín, pp. 61-78, versión electrónica disponible en: <http://www.margaritavaldivinos.info/>
- VARELA Barraza Hilda, 1985. Cultura y resistencia cultural. Secretaría de Educación Pública, México.
- VELASCO Cruz Saúl, 2003. El movimiento indígena y la autonomía en México. Dirección General de Estudios de Posgrado, Universidad Nacional Autónoma de México, México.
- VICUÑA Izquierdo Leonardo, 1980. Ecuador, realidad y perspectivas. Facultad de Ciencias Económicas. Ecuador.
- VILLAVICENCIO Gladys, 1973. Relaciones interétnicas en Ecuador. Ediciones especiales No. 65. Instituto Indigenista Interamericano. México.
- WARD Thomas, 2004. La resistencia cultural. Universidad Ricardo Palma, Perú.
- WARMAN Arturo y Arturo Argueta (coords.), 1993. Movimientos indígenas contemporáneos en México. CEIIH-UNAM. México
- WEIGAND Phil, 1992. Ensayos sobre el Gran Nayar: Entre coras, huicholes y tepehuanos. Adela Iglesias (trad.) CEMCA, INI. México.
- WILLIAMS Raymond. 1998. Marxismo y literatura. Pablo di Masso (trad.) Península, Barcelona.
- _____ 2001. Cultura y Sociedad 1780-1950 de Coleridge a Orwell. Horacio Pons (trad.) Nueva Visión, Buenos Aires.
- _____ 2003. Palabras clave: un vocabulario de la cultura y la sociedad, Horacio Pons (trad.) Nueva Visión, Buenos Aires.
- ZIBECHI Raúl, 2006. Movimientos indígenas: Entre el neoliberalismo y los gobiernos de izquierda, versión electrónica [www.ircamericas.org/esp/3215] Centro de Relaciones Internacionales, Programa de las Américas, Silver City, NM. Consultado septiembre 18, 2007.
- Zolla C. y Emiliano Zolla Márquez, 2004, ¿Qué importancia tuvo el Primer Congreso Indígena "Fray Bartolomé de las Casas"? en *Los pueblos indígenas de México, 100 preguntas*. Universidad Nacional Autónoma de México. Disponible en: <http://www.nacionmulticultural.unam.mx/100preguntas/>

Recursos electrónicos

- Centro de Comunicación Internacional, *La Costa Atlántica y la Autonomía*. Disponible en: <http://www.mined.gob.ni/boletin/doc/Costa20,%20Autonomia.pdf>
- Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador. Nacionalidades y Pueblos: Otavalo disponible en www.codenpe.gov.ec
- Constitución de la República del Ecuador, 2008. Art. 261, Capítulo cuarto: Régimen de competencias. Título V Organización Territorial del Estado. Disponible en: http://www.asambleanacional.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

Entrevista a Gabriel Salazar por Paul Walder. Domingo 20 de abril de 2008 en *Enlace Mapuche Internacional*. Disponible en <http://mapuche-nation.org/espanol/html/articulos/art-132.htm>

Índice de marginación por entidad federativa y municipal, 2010. Consejo Nacional de Población, disponible en www.conapo.gob.mx

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática, XI Censo General de Población y Vivienda, 2010.

Ley Orgánica para la Administración Municipal del Estado de Nayarit. Enciclopedia de los Municipios de México. Portal E-local de la Secretaría de Gobernación. <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/nayarit/mpios/18009a.htm>

Oficina del Alto Comisionado para los Derechos Humanos, *Folleto No. 10: Los Pueblos Indígenas y el medio ambiente*, disponible en <http://www.ohchr.org/Documents/Publications/GuideIPleaflet10sp.pdf>

Proceso Organizativo de Ecuarunari disponible en <http://www.ecuarunari.org/es/historia/index.html>

Regiones Indígenas de México. CDI-PNUD, 2006. Págs. 34-37
<http://www.otavalosonline.com/mushuk/>
<http://www.otavalovirtual.com/turismo/yamor.htm>