

Universidad Nacional Autónoma de México

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

**Mujeres indígenas: las implicaciones de la
identidad múltiple/ Los casos de las mujeres
neozapatistas en México y las mujeres indígenas
de la CONAIE en Ecuador**

TESIS

que para obtener el Título de
Licenciada en Relaciones Internacionales

PRESENTA

Luz Adriana Arreola Paz

Directora

Margarita Millán Moncayo

Ciudad Universitaria, 2009



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

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

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

*A Luz María, mi madre, el ser
que más amo*

Agradecimientos

Quiero agradecer, en primer lugar, a la Universidad Nacional Autónoma de México que ha sido para mí y para muchos más un venero de conocimiento, de sueños, de luz.

A mi asesora Márgara Millán por sus recomendaciones, sus comentarios y su generoso apoyo. A mis sinodales la Dra. Graciela Arroyo, la Dra. Ileana Cid, el Mtro. Samuel Sosa y la Mtra. Elisa Gómez que han surcado esta tesis y la han arado con sus críticas.

Un reconocimiento merecen también la Mtra. Sandra Zavaleta y la Mtra. Isabel Sanginés por su lectura, sus sugerencias y por el ánimo que me han dado en tiempos revueltos.

De manera especial, agradezco a la Dra. Laura Palomares el haberme formado en sus clases y el brindarme la experiencia de *aprender a enseñar*.

A mis compañeras y compañeros en esta empresa del conocimiento y la lucha por la transformación social: Erandy, Claudia, Xochicuahuitl, Aarón, Sara, Laura V., Laura Frey, Mayo, Deyanira, Yver, Analí, Marath, César, Xihui, Anabel, Itzel y Ninfa. Les agradezco su lealtad carnicera, sus discusiones a muerte, sus juegos, sus risas, su compromiso con la utopía, gracias por todo eso que construye nuestra amistad y nos hace ser una “manada diferente”.

A mi familia. A Luz María, Manuel, Manuelito y Caro por la unidad que formamos, por su respaldo y su cariño de todos los días. Nos queda un mundo juntos. Gracias.

A mis abuelos Conchita y Horacio, a mis tías Lupita, Leti y Claudia y a mis tíos Horacio, Héctor y Hugo, que son mi familia grande. Les agradezco desde lo más profundo el criarme, el cuidarme y el quererme. Gracias también a mis primas y primos, en especial a Aura, que ha sido mi amiga de toda la vida.

Finalmente, quiero expresar mi gratitud a las mujeres indígenas neozapatistas y a las mujeres indígenas ecuatorianas de la CONAIE, por su invaluable ejemplo de dignidad.

Índice

Introducción.....	11
1. Globalización y cultura.....	21
1.1. La metáfora de la globalización.....	23
1.2. El capitalismo neoliberal.....	26
1.3. La vigencia del Estado.....	32
1.4. El proyecto cultural de la globalización.....	36
1.4.1. La política cultural pluralista.....	39
1.4.2. La política multiculturalista.....	43
1.4.3. La política desde abajo o la contrahegemonía.....	47
1.5. La identidad como resistencia.....	51
1.5.1. La identidad étnica.....	55
1.5.2. La identidad de género.....	58
2. Estado y pueblos indígenas en América Latina.....	67
2.1. Pueblos indígenas en tiempos neoliberales.....	74
2.1.1. El proyecto autonómico.....	80
2.2. El caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México.....	84
2.2.1. Orígenes de la rebelión.....	85
2.2.2. Crónica del camino de la dignidad.....	92
2.2.3. Zapatismo hoy.....	102
2.3. El caso de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE).....	109

2.3.1. Antecedentes del movimiento indígena ecuatoriano.....	113
2.3.2. La organización indígena a partir de la década de los ochenta.....	116
2.3.2.1. La CONAIE.....	117
2.3.2.2. Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País.....	121
2.3.3. Sumak Kawsay: revisión crítica de cara a una nueva Constitución.....	126
3. Las mujeres indígenas organizadas en el movimiento neozapatista en México.....	137
3.1. Las causas de la participación política.....	138
3.2. La articulación de las demandas de género dentro del movimiento neozapatista.....	144
3.2.1. La Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas.....	149
3.3. Deconstruyendo representaciones, construyendo autorrepresentaciones.....	156
3.4. Los desafíos de cara al futuro.....	163
4. Las mujeres indígenas organizadas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador.....	171
4.1. El contexto socioeconómico de las mujeres indígenas en Ecuador.....	173
4.2. El contexto cultural de las mujeres indígenas en Ecuador.....	183
4.3. La trayectoria organizativa en el marco de la CONAIE.....	194

4.4. Los desafíos de cara al futuro.....	207
Conclusiones.....	209
Anexos.....	219
Bibliografía.....	225

Introducción

Dentro de los nuevos movimientos sociales que emergen en el contexto internacional actual, aquellos con base en la identidad han replanteado de manera crítica el problema de la globalización y sus derroteros, el papel del Estado, la relación Estado-sociedad, pero también, la relación y dinámicas entre los distintos miembros de una misma sociedad. Estos movimientos arraigados en el campo internacional, en momentos donde se urden redes entre una multiplicidad de viejos y nuevos actores y se generan espacios sociopolíticos -y por añadidura económicos- de nuevo cuño, centellean con un fulgor inusitado por el redescubrimiento del talante multiétnico y pluricultural de las sociedades.

La cuestión de la identidad es un componente vital para la existencia de cualquier colectividad, y su origen nos remite a la cultura misma. Cultura e identidad constituyen el ámbito y las fronteras por los que se crean comunidades

de “nosotros” -o *comunidades nosótricas*- diferenciadas a las de “otros”-; y es así como en el espacio y el tiempo se logran distinguir las colectividades humanas como unidades únicas. La arquitectura de toda cultura e identidad es un proceso sujeto a constantes transformaciones y cambios, es decir, que no existe ninguna que sea estática, inalterable o acabada. Por el contrario, su dinamismo es resultado del desenvolvimiento de los grupos que las portan, pero también se enriquecen con los intercambios y encuentros con pueblos portadores de otros bagajes culturales.

Sin embargo, actualmente el espacio propio de las culturas está siendo alterado por una fuerza desestabilizadora de una magnitud nunca antes conocida. Dicha fuerza tiene un doble filo: por una parte, se debe a un nuevo reacomodo de los métodos y estrategias del sistema capitalista a escala global, y por otra, se debe al proceso acelerado de intercomunicación global, o *globalización*. Esto no significa que anteriormente el capitalismo no haya influido en el curso de los pueblos y sus culturas, pero lo que es verdaderamente nuevo en este reajuste del sistema es la virulencia de su intensidad y su alcance potenciado por los procesos de la globalización. A esta etapa intensiva y expansiva de la acumulación capitalista se le denomina como *neoliberalismo*.

Son muchas las lecturas que se le han dado a esta combinación de fenómenos; por ejemplo, desde la perspectiva de los apologetas del sistema se considera la etapa más alta y última en la historia en la que todos los países y economías están vinculados a través del mercado capitalista. Pero contrapuesta a esta noción existen otras visiones alternativas que proponen enmarcar los flujos de ideas, personas, mercancías, inversiones y tecnología, dentro de un espacio de poder desigual entre Estados y mercados, por un lado, y clases subalternas por otro.

Siguiendo con esta línea explicativa, el espacio que construye el capitalismo neoliberal alrededor del mundo es un espacio de poder desigual donde emergen los reclamos de las culturas y los movimientos identitarios. Es importante no dejarse llevar por análisis que sirven como distractores del problema y son perniciosos en extremo, como aquél del *paradigma de la cultura* creado por Samuel P. Huntington, que se basa en la idea de que los conflictos más peligrosos son los que se producen no por criterios económicos, sino por diferencias culturales irreconciliables.

Esta interpretación del papel de la cultura como generadora de los conflictos alrededor del mundo, esconde las causas socioeconómicas del problema, ya que exime de la responsabilidad por las guerras y las crisis a la extrema polarización del poder económico y social en manos de los centros capitalistas, y también deja de lado la centralidad de la categoría de *lucha de clases* para el estudio de lo internacional.

Además de esta visión *huntigtoniana*, existen otras interpretaciones de la cultura y la identidad que funcionan igualmente como distractores del problema, éstas son el *pluralismo cultural* y el *multiculturalismo*. La primera es la denominada “política dura” de la globalización neoliberal, mientras que la segunda es la “política amistosa”. La diferencia entre estas políticas culturales no radica tanto en sus objetivos como en sus estrategias, ahí yace su particularidad. Mientras el pluralismo cultural pugna por la separación física y mental de las culturas, el multiculturalismo propone su asimilación por la vía suave del olvido de la especificidad cultural y el tránsito pasivo a las nuevas condiciones que impone el capitalismo a nivel internacional y nacional.

¿Pero qué sucede si las identidades se muestran conflictivas y son reacias a “integrarse” a la cultura del capital? ¿Qué pasa con los pueblos que no se conforman con un reconocimiento cultural y colocan sus demandas dentro del

campo de lo político y lo económico? Automáticamente se convierten en las piedras dentro de los zapatos del sistema, obstáculos a los que hay que aplicar todo el peso de la intolerancia. Este es el caso de los pueblos indígenas en América Latina.

En las últimas décadas en América Latina, los pueblos indígenas han iniciado un proceso de politización de sus identidades. Desde la aprobación del Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua en 1987, hasta las movilizaciones indígenas del Inti Raymi en 1990 organizadas por la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, que marcan la primera presencia nacional del movimiento indígena en Ecuador. Siguiéndoles el Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que toma las armas contra el gobierno mexicano el primer día de enero de 1994, mismo día en que entraba en vigor el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos. Hoy también continúan las demandas políticas de otros pueblos indígenas como los mapuches, aymaras, quechuas, mayas, entre tantos otros.

Entonces cabe hacer la pregunta: ¿Cuáles son las causas que dan origen a la politización de las identidades indígenas en América Latina y cuál es su propósito? Para responder estas dos interrogantes es necesario volver a la historia de los pueblos indígenas y observar con detenimiento la relación que han mantenido con los grupos que han ostentado a lo largo del tiempo el dominio político y económico de las sociedades latinoamericanas. En un balance final de esta relación, se hace muy evidente que los proyectos civilizatorios que han apuntalado tanto los pueblos indígenas como los grupos en el poder, provenientes de una civilización occidental judeocristiana, han sido desde su origen disímiles y, lo que es más, contrapuestos.

Ésta ha sido la base primigenia de un sistema de control cultural que marca los tajantes desencuentros entre los grupos dominantes del Estado-nación y los

pueblos indígenas, y es su imposición la que ha coartado la capacidad de decisión de estos últimos y les ha limitado los ámbitos propios de su cultura. En los hechos, esto ha dado origen a actitudes y prácticas racistas e intolerantes, que transforman al indígena en el enemigo interno, que se opone a la civilización y al progreso, por lo tanto, al bien de la sociedad en general.

En este sentido, es como los pueblos indígenas en América Latina han hecho de la cultura un lugar de resistencia, convirtiéndola en una especie de asidero en medio de la convulsión. A últimas fechas, la *autonomía* es el espacio real y simbólico de resistencia que los pueblos indígenas en el continente están construyendo. El derecho a la autonomía de los pueblos no es otra cosa que el mismo derecho que tienen ellos a disponer de sus recursos culturales, es su derecho a vivir como una colectividad diferenciada de otras, con capacidades plenas de labrarse un presente y un futuro en concordancia con su historia. Pero hablando en términos concretos, las capacidades que implica atañen a la resolución de problemas sociales que tienen que ver más con la redistribución a favor de las clases oprimidas, que con el simple reconocimiento cultural.

Las demandas por la autonomía tienen como puntos centrales: el reconocimiento de los pueblos como entidades de derecho público, -es decir, autónomas-, el derecho al uso colectivo de los recursos naturales en sus territorios, el derecho a la aplicación de sistemas normativos internos y las prácticas jurídicas de los pueblos, así como el derecho de representación en las instancias de decisión local, regional y nacional.

En este contexto de efervescencia de los movimientos indígenas por su autonomía política, económica y cultural, es donde se inscribe el sujeto a descubrir en esta investigación: las mujeres indígenas.

En el caso de las mujeres indígenas en América Latina, su lucha se posiciona primordialmente en tres trincheras: la primera, donde se enfrentan a la maquinaria capitalista, junto con otros marginados del sistema, por la redistribución de la riqueza; la segunda, en la que pelean al lado de sus pueblos por el pleno reconocimiento de sus derechos autonómicos y su derecho a la diferencia; y la tercera, en la que pugnan por el fin de las actitudes e ideas sexistas que violan sus derechos como mujeres y que impiden su libertad de construcción como sujetos diferentes.

Estas mujeres se enfrentan a un abanico de problemas y, al igual que otras mujeres, han vivido una situación de violencia y discriminación durante siglos, pero como mujeres indígenas han sido objeto de una triple discriminación: por ser indígenas, por ser pobres y por ser mujeres. Su lucha destapa un complejo mecanismo de poderes yuxtapuestos que actúan de forma complementaria, a saber: el capitalismo, el patriarcalismo y el racismo.

Es aquí, precisamente, en donde radica la hipótesis principal que se maneja en esta investigación. Se parte de que las mujeres indígenas neozapatistas como las mujeres indígenas ecuatorianas que participan en la CONAIE están haciendo de sus identidades -como subalternas, como indígenas y como mujeres- lugares de desestructuración de los poderes capitalista, racista y patriarcalista que operan en el continuum global- local.

Una cuestión que debe ser analizada, a fin de captar la construcción de la rebeldía desde estas múltiples identidades por parte de las mujeres, es la de su particular situación de *género*. Atendiendo a este punto, para abordarlas es necesario correr el velo de la figura arquetípica de la "Mujer", misma que invoca esencias de lo que debería ser lo femenino y obliga a la diversidad de mujeres a adaptarse a un modelo coercitivo de comportamiento -parte del sistema cultural de dominación- que restringe sus posibilidades de ser y crear. Estas formas

prediseñadas a las que se ciñen las mujeres están inscritas en la cultura dominante -ya introyectada también en su propia cultura- y son producto de las relaciones de *género*, que son ante todo relaciones de poder entre los sexos.

El género hace referencia a las relaciones que se establecen entre los sexos, fundadas en sus diferencias biológicas, las cuales operan en la cultura dominante -occidental judeocristiana- como relaciones de dominación-subordinación. Pero dependiendo de las particularidades de cada cultura y de cómo éstas conciben la diferencia sexual se da la atribución de características distintamente entre sus miembros. No en todas las culturas se mira del mismo modo a hombres y mujeres ni a la interacción entre ambos; y aunque es cierto que el género es una constante en todas las culturas, la definición del mismo varía en todas, razón por la cual no se pueden homologar las experiencias de las mujeres indígenas latinoamericanas con las mujeres de otro contexto, ni siquiera entre ellas mismas, por lo que se tiene que recurrir a la situación concreta de las mujeres para entenderlas.

Entonces, hablando específicamente de las demandas de género de las mujeres indígenas, esta investigación se centra en los casos de las mujeres indígenas neozapatistas en el estado de Chiapas en México, y las mujeres indígenas organizadas en torno a la Confederación de Nacionalidades Indígenas Ecuatorianas (CONAIE) en Ecuador. Estos dos grupos de mujeres se han organizado a partir de movimientos indígenas más amplios, como el movimiento neozapatista y el movimiento indígena ecuatoriano -este último a través de su máxima organización, la CONAIE-. A pesar de sus diferencias, en su lucha comparten la determinación de hacerse cargo de sus destinos no sólo como sujetos étnicos, sino como *sujetos femeninos*, es decir, como sujetos capaces de forjarse una manera de ser -una identidad- propia que las resignifique. Esta capacidad de *autorrepresentarse* o de otorgarse otro significado, se convierte en el punto de resistencia contra la imagen negativa que les imponen desde fuera -y que

incluye a la sociedad mestiza pero también a la propia comunidad-, misma que ha configurado la forma como sus sociedades se aproximan hacia ellas, no reconociendo sus aportes al colectivo, atribuyéndoles juicios infundados y marginándolas de una integración social e inclusión en los proyectos de nación.

A la par, estas mujeres luchan por ser reconocidas como sujetos que toman decisiones, con capacidades en lo político, lo económico y lo social. Esto abre la perspectiva de que desde lo cotidiano están dirigiendo procesos que construyen una nueva política -personal y pública-, lo que se expresa de forma inequívoca en el número cada vez más elevado de ellas que están asumiendo cargos importantes en sus comunidades, que se movilizan por causas sociales y que están participando en organizaciones de diversa índole. Es pues un doble ejercicio de democracia el que están buscando: el de compartir el ejercicio de un nuevo poder con el Estado y el de compartirlo también con los hombres.

Así, la lucha social se consolida para ellas como el momento de toma de conciencia de su ser femenino, diferente a otros por su pertenencia a una etnia que ha resistido el azote de la discriminación y, también, por su pertenencia a una clase históricamente oprimida por la acumulación del capital. Este hecho se constituye como un medio de emancipación de los límites abstractos y materiales impuestos desde fuera que impiden el libre ejercicio de su construcción identitaria en los términos que ellas elijan.

A estas mujeres se les debe reconocer su aporte, pues han sabido anteponer su palabra y su acción para contribuir en la construcción de sociedades más justas e incluyentes. Su labor ha demostrado el afán que tienen por democratizar la comunicación y las relaciones entre hombres y mujeres, y entre el Estado y la sociedad. Pero ante todo, su lucha se ha abocado a la consolidación de nuevas formas de socialización dentro del pacto de los Estados latinoamericanos.

Esta investigación está dividida en cuatro capítulos y está pensada con dos objetivos. El primero, de índole científico, intenta presentar una visión integral del fenómeno de la organización política de las mujeres indígenas neozapatistas y de las indígenas ecuatorianas como un nuevo tema para analizar desde el campo de las Relaciones Internacionales. La importancia en el análisis de nuevos sujetos, como las mujeres indígenas, radica en que éstos están incidiendo en los procesos de democratización de la región y creando nuevas formas de hacer política dentro y fuera del aparato del Estado. Pero lo más trascendente es que su actuar, su pensar y su sentir están generando propuestas más innovadoras de cambio político, económico, social y cultural.

En un ejercicio de lo general a lo particular, el primer capítulo explora los marcos estructurales del sistema capitalista que configuran el orden mundial, pero también las relaciones económicas, políticas, sociales y culturales dentro de los Estados-nación. En este capítulo se hace énfasis especialmente en los distintos proyectos culturales que existen en la globalización. Se abordarán aquí conceptos claves como los de *neoliberalismo*, *globalización*, *cultura*, *contrahegemonía*, *identidad*, *identidad étnica* e *identidad de género*.

En el segundo capítulo se aborda el tema de la relación entre los Estados latinoamericanos y los pueblos indígenas. De manera importante, se explica en qué consiste el *colonialismo interno* o *neocolonialismo* y cómo surge la demanda autónoma de los pueblos indígenas en la región. Además, en este capítulo se presenta una breve semblanza de la lucha neozapatista y la lucha de los pueblos indígenas ecuatorianos.

En los capítulos tercero y cuarto se abordan los casos particulares de las mujeres indígenas neozapatistas y las mujeres indígenas ecuatorianas que participan en el movimiento indígena a través de la CONAIE, respectivamente. Para ambos capítulos se examinan las causas socioeconómicas y culturales que

dieron origen a su movilización y se trazan vinculaciones con los diferentes elementos y actores que han influido en este proceso. Como un aspecto importante se reflexiona sobre el papel que juegan las mujeres en la lucha de sus pueblos y se abunda sobre los cambios que su participación ha traído a sus comunidades, la sociedad nacional y a sus propios movimientos. Y por último también se vislumbran algunos retos que se presentan en el panorama de estas mujeres.

El segundo objetivo de esta tesis es de índole personal, pues pretende ser también un ejercicio intelectual de resistencia. Con este ánimo, el trabajo que aquí se despliega tiene una responsabilidad, ante todo, con sus protagonistas, las mujeres indígenas en América Latina. Es con ellas y con su lucha por la revalorización del “ser mujer”, de la cultura y de lo popular, así como la creación de nuevos pactos sociales, con las que este esfuerzo explicativo busca colaborar.

1. Globalización y cultura

*Y en el infinito torbellino de las
posibilidades...*

Umberto Eco

Un día a fines de siglo nos despertamos y el mundo pareció haberse transformado completamente. Era más grande, más veloz y más complejo que como lo recordábamos. Verdades tan cotidianas como el “aquí” y el “ahora” fueron liberadas de los límites del espacio y el tiempo convencionales. En la palestra nacional e internacional emergieron nuevos sujetos y nuevos fenómenos que forzaron al extremo nuestra imaginación política y social, siempre acostumbrada a un tipo definido de entendimiento. Descubrimos que muy próximos a nosotros (o en nosotros) habitaban “otros” y “otras”, en los que nunca antes habíamos reparado porque nuestra mirada no alcanzaba a vislumbrar lo que había tras los márgenes. No había palabras para describir el momento en que nos encontrábamos, no existían herramientas teóricas para

interpretarlo. El encontronazo con la realidad desconcertó no a pocos, pero dejó una gran tarea por resolver.

Esta tarea consistió en darle un nombre y un sentido al cuadro que presentaba el mundo. A ella se sumaron políticos de todas las posiciones, líderes religiosos, científicos y humanistas expertos y, de manera insospechada, la sociedad organizada. Se comprenderá entonces que una plétora de interpretaciones dispares surgió dando pie a un arduo debate que se extiende hasta la fecha.

Un nombre -un concepto- empezó a circular con gran fuerza en la academia y en los círculos político-económicos internacionales, éste fue el de *globalización*. Mediante éste se trató de entender la nueva situación económica, política, social y cultural surgida en el espacio transnacional. Desde entonces, este concepto se convirtió en el componente clave del discurso y la práctica política dominantes. Sin embargo, también fue apropiado y utilizado por otros grupos no dominantes para tejer sus proyectos a lo largo y ancho del mundo.

Resulta oportuno señalar las dos dimensiones que lo anterior implica. Por un lado, la globalización puede ser observada y comprendida como un proceso -real, tangible, evidente-; y por el otro lado, puede ser entendida como un proyecto intencional, construido, prescriptivo.

A grandes rasgos, la globalización como proceso material refleja un estado de profundización de la concentración y centralización de la acumulación del capital y su extensión a todo el mundo. Como proceso simbólico, ésta refleja un estado de conciencia sobre un único mundo, un lugar compartido por la humanidad, que es multidimensional, dinámico y contradictorio.

No obstante, la globalización como proyecto tiene autores y metas establecidas. En este caso habría que hablar entonces de “globalizaciones”, cada

una de ellas retomando sus orígenes en distintos puntos históricos, ponderando el papel de determinadas estructuras, realzando ciertos actores político-sociales y previendo resultados específicos para el mundo. Aquí cobra sentido el refrán popular de “todo depende del ojo con que se mire”, puesto que algunos leen los síntomas de la globalización como “el fin de la historia”, y otros sólo pueden ver en ella el anuncio del fin de un “sistema”. En cualquier caso, nos movemos en terreno peligroso, por eso resulta de vital importancia identificar los distintos grupos interesados en forjar un concepto de globalización afín a sus intereses.

La cuestión no es fácil, por lo que un breve panorama del debate sobre la globalización es necesario para entender las fuerzas y las relaciones de poder que hay detrás de cada interpretación de los procesos actuales.

Dejando claro lo anterior, pido prestado un momento a los poetas su herramienta de trabajo: la metáfora.

1.1. La metáfora de la globalización

De metáfora en metáfora se llega a la fantasía, que ayuda a volver a encantar al mundo, para producirla utopía.

Octavio Ianni

Se parte aquí de que a través del lenguaje se organiza el mundo. Esta complicada operación está delineada por la cultura, que ejercida por medio de la visión humana procede a una división del cosmos. En otras palabras, el ser humano -un ser cultural- construye una relación con el mundo por medio de los signos para hacerlo comprensible, delimitable y para orientar su acción; pero es en el momento de verbalizar los signos cuando surgen las dificultades.

En el intersticio entre el objeto y su nombre está el espacio en que juega la metáfora. Se sabe que el nombre no es la cosa, pero la metáfora se aproxima a ella mediante comparaciones con otros objetos u otros conceptos y así es como se logra descodificar y aprehender la utilidad y el sentido de las cosas.

Se ve así que la metáfora rebasa por mucho su función como recurso literario para la búsqueda de lo bueno o lo bello. Su enorme potencial también puede ser usado por el científico social como un instrumento heurístico *de artesanía intelectual*, porque puede salvar las brechas de incompreensión y ofuscación al crear alegorías e imágenes que den cuenta de lo que está sucediendo. En este sentido, la reflexión actual desde las ciencias sociales puede enriquecerse con la maleabilidad, la ductilidad que comporta la metáfora, para conjugar razón e imaginación y armonizar saberes diversos.

Octavio Ianni lo expresa con todas luces cuando señala que:

[...] la metáfora está siempre en el pensamiento científico. No es un artificio poético, sino una forma de sorprender lo imponderable, fugaz, recóndito o esencial, oculto en la opacidad de lo real. La metáfora combina reflexión e imaginación. Descubre lo real de forma poética, mágica. Aunque no lo revele todo, y esto puede ser imposible, siempre revela algo fundamental.¹

Fuera de las ciencias sociales, en lo cotidiano, el empleo de las metáforas también tiene efectos. La mayoría de las personas en el mundo son ajenas a las discusiones académicas sobre la globalización, pero no por eso dejan de preguntarse por la misma, porque de alguna o muchas maneras se sienten involucradas en el momento y buscan actuar. Para Ianni está muy claro que:

Los individuos, grupos, clases, movimientos sociales, partidos políticos y corrientes de opinión pública son desafiados a descubrir las dimensiones globales de sus modos de ser, actuar, pensar, sentir, imaginar. Todos son

¹ Octavio Ianni, *Teorías de la globalización*, Tr. Isabel Vericat Núñez, Siglo XXI Editores, México, 1999, p. 11.

llevados a percibir algo más allá del horizonte visible, a captar configuraciones y movimientos de la máquina del mundo.²

De esta forma, es gracias al uso de metáforas que la gente común puede comprender de manera simplificada lo que está ocurriendo en su entorno cercano y en su entorno global.

Hay que señalar que no todas las metáforas que circulan actualmente arrojan luz sobre los diversos fenómenos, por el contrario, algunas tienden a su oscurecimiento o al exacerbamiento de los mismos. Por ejemplo, palabras como la “globalifobia” o la “macdonalización” obstaculizan la reflexividad³ de quien las utiliza, creando la impresión de que no existen armas contra algo ya dado, irrevocable. Sin embargo, la empresa metafórica es un riesgo que debe correrse porque ha probado ser un dispositivo que libera mediante la imaginación, sobre todo en este momento en que se hace patente que “la legibilidad de fenómenos y problemas depende de sus articulaciones reales y simbólicas”⁴.

Para finalizar este apartado, hay que hacer hincapié en que el mismo término de “globalización” es también producto de un esfuerzo metafórico. Esta metáfora comprende un vasto contenido, pues recoge fenómenos en diferentes ámbitos, presentes en lo local, lo nacional, lo regional y lo internacional; de ahí deviene su carácter polifacético, por el cual dependiendo de la ubicación de su empleo adquiere significados distintos. Por ejemplo, este concepto puede describir

² Octavio Ianni, *La era del globalismo*, Tr. Claudio Tavares Mastrángelo, Siglo XXI Editores, México, 2004, p. 21.

³ El antropólogo marxista Andrés Piqueras entiende por *reflexividad* a la capacidad de los seres humanos, individuales o colectivos, de “desvelar los pliegues de posibilidad y calibrar mejor las coordenadas en que se desenvuelve su acción, así como de pensar la misma en referencia a éstas, para acceder con mayores posibilidades a construir conscientemente nuevas coordenadas estructurales”. Ver en Andrés Piqueras, “Sobre culturas e identidades en la globalización”, en *Acta Sociológica*, Núm. 41-42, UNAM-FCPyS, México, mayo-diciembre del 2004.

⁴ Maya Aguiluz, “La Diferencia de la Globalidad Moderna”, en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 17, FLACSO, Sede México, diciembre 2000, pp. 33-34.

en lo político un proceso que está creando relaciones y espacios sociales transnacionales, “en virtud de los cuales los Estados nacionales soberanos se entremezclan e imbrican mediante actores transnacionales y sus respectivas probabilidades de poder, orientaciones, identidades y entramados varios”⁵.

Con todo, lo anterior no agota el contenido de lo que es la globalización, ya desde una perspectiva de tipo económica, ésta puede significar “un nuevo ciclo de expansión del capitalismo, como forma de producción y proceso civilizador de alcance mundial”⁶. Asimismo en la esfera cultural puede ser entendida como el mutuo encuentro y acercamiento de las culturas, puesto que “no hay ningún país ni grupo que pueda vivir al margen de los demás”⁷.

Para entender más este concepto, se comenzará a abordarlo desde su componente económico.

1.2. El capitalismo neoliberal

A estas alturas nadie duda que el proceso globalizador va aparejado de grandes volúmenes de mercancías, capitales y servicios que están en constante movimiento por el avance en el campo de la comunicación y la tecnología, generando un espacio de compra y venta transnacional.

En una ojeada retrospectiva se puede observar que desde finales del siglo XX, el engranaje del mercado alargó sus tentáculos hasta aquellas regiones que antaño tenían una economía planificada y también a aquellas en la periferia que todavía permanecían cerradas a la intrusión externa. A este fenómeno de inclusión a la economía de mercado se le ha imaginado como una suerte de *fábrica global*,

⁵ Ulrich Beck, *¿Qué es la Globalización?*, Tr. Bernardo Moreno y Ma. Rosa Borrás, Bolsillo Paidós, Barcelona, 2008, p. 34.

⁶ Ianni, *La era del globalismo*, op. cit., p. 11.

⁷ Beck, op. cit., p. 34.

precisamente por los síntomas tan marcados de la internacionalización del capital, la masificación de la producción, la nueva división transnacional del trabajo y la generalización de los patrones de consumo.

En este sentido, el capitalismo -en su versión *neoliberal*-, como ordenador de la economía y la sociedad, es el trasfondo de la globalización. Su motor vital, la acumulación de capital se expande y se intensifica por todo el mundo, conmoviendo todos los campos, incluso el de la propia experiencia humana.

Con base en esta situación se han obtenido principalmente dos lecturas que provienen de visiones opuestas sobre el proceso globalizador: la primera -la oficial, la de Wall Street y la de los think-tanks- sostiene que éste es consecuencia de fuerzas estructurales del sistema; la segunda -la visión crítica del sistema- lo entiende como parte de un reacomodo de las clases en el poder. Entonces, mientras que la primera lectura ve a la globalización como algo inscrito en las bases del sistema, totalmente fuera la agencia humana, la segunda la ve como el interés y acción de ciertos actores. James Petras y Henry Veltmeyer advierten sobre este punto que:

La mayoría de los estudiosos la comprenden como un proceso inscrito en las estructuras operativas del sistema basadas en el modo capitalista de producción global. Otros, sin embargo, no lo conciben en términos estructurales sino como resultado de una estrategia conscientemente seguida: el proyecto político de una clase capitalista transnacional formada sobre la base de una estructura institucional generada para servir y promover los intereses de esta clase.⁸

Es esta segunda visión la que se intenta retomar aquí para explicar los orígenes, los actores y las formas que adquiere la globalización. Así las cosas, en la opinión de Petras y Veltmeyer, la globalización es ante todo un proyecto que

⁸ James Petras y Henry Veltmeyer, *La Globalización desenmascarada. El Imperialismo del siglo XXI*, Tr. Luis Rodolfo Morán Quiroz, Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 2003, pp. 11-12.

busca reforzar el poder de una *clase hegemónica*⁹ transnacional. Esta clase surgió como consecuencia de la crisis del modelo de crecimiento hacia dentro -del Estado paternalista-, y aprovechando la nueva coyuntura de la incorporación al capitalismo de naciones anteriormente socialistas y la explotación de otras áreas del mundo, empezó a dirigir la ruta de los flujos internacionales de capital y el comercio de mercancías. Es justamente esta nueva clase hegemónica transnacional la que está impulsando la centralización de las ganancias a nivel mundial y está creando nuevos espacios de poder transnacional.

En dicha visión, las acciones de una clase son las que están originando la desigualdad entre Estados, naciones, mercados, clases y otros grupos. Por esta razón, los autores no denominan interdependientes a las relaciones que se dan en el marco de la globalización, sino dependientes, *imperialistas*¹⁰. Algunas cifras pueden ayudar aquí a elucidar este talante asimétrico e inequitativo de las relaciones internacionales al que se refieren los autores citados.

Según el PNUD [Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo], durante las pasadas dos décadas, la disparidad entre el 20 por ciento más pobre y el 20 por ciento más rico de la población ha pasado de la relación de 11 a 1 a la de 17 a 1.¹¹

⁹ Los conceptos gramscianos de *hegemonía* y *clase hegemónica* han servido para enfocarse en las relaciones internacionales el dominio de un Estado o conjunto de Estados sobre otros. Este dominio descansa sobre una compleja dualidad de consenso y coerción. Por una parte las reglas de la dominación se inscriben en un derecho internacional, que es aceptado y cumplido por todos los Estados -con algunas salvedades-; pero por otra parte, cuando el orden hegemónico peligra, éste puede desplegar otros métodos de presión económica o militar para que sus reglas se acaten. Las clases hegemónicas son las beneficiarias de dicho orden. Además de poseer los recursos económicos y políticos, cuentan con un respaldo ideológico que les permite posicionarse como las “representantes” de la sociedad civil a nivel nacional e internacional. Para profundizar más sobre hegemonía en la globalización ver: Stephen Gill, “Gramsci, modernidad y globalización” en Dora Kanoussi, *Los Estudios gramscianos hoy*, Plaza y Valdés Editores, México, 1998, pp. 157-183.

¹⁰ *Ibid.*, p. 31.

¹¹ *Ibidem*, pp. 24-25.

En este sentido, de dimensionar las contradicciones -léase desigualdades- originadas por la extrema acumulación capitalista, el análisis de *sistemas-mundo* puede enfocar la cuestión a través de las gafas de la *longue durée*¹², que no es otra cosa que entender a la globalización como parte de una concatenación histórica, una creación social que se ha ido hilando a lo largo del tiempo.

Dentro de esta visión, la categoría de análisis fundamental para entender el devenir histórico es el *sistema-mundo*. Éste se refiere a una totalidad en un momento determinado del tiempo y el espacio humano, que constituye una estructura independiente que abarca distintos elementos políticos, económicos y culturales, pero que a la vez es “una zona integrada de actividad e instituciones que obedecen a ciertas reglas sistémicas”¹³.

Han existido varios sistemas-mundo con duraciones y reglas sistémicas distintas. Así entendido, el sistema en que vivimos en el presente es una economía-mundo capitalista que nace en el siglo XVI y ha pasado por diferentes fases cíclicas de reajuste, entre las que se pueden nombrar el mercantilismo, el colonialismo y el imperialismo. Es una “economía capitalista” porque su estructura se sustenta en la acumulación de la plusvalía derivada de los procesos de producción.

En la actualidad, la economía-mundo, expone Immanuel Wallerstein, se halla en una permanente tensión “marcada por una división axial de labor entre los procesos de producción centrales y los procesos de producción periféricos”, teniendo como efecto un “intercambio desigual favoreciendo a los involucrados en

¹² *Longue Durée* es un término acuñado por el historiador francés Ferdinand Braudel, que significa el “tiempo estructural”, es decir, el tiempo de duración de un sistema.

¹³ Wallerstein hace una clasificación de los tipos de sistemas históricos que han existido, que principalmente son dos: los minisistemas y los sistemas-mundo, pero a su vez estos últimos se dividen en dos clases: las economías-mundo y los imperios-mundo. Para una explicación a profundidad revisar: Immanuel Wallerstein, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción*, Tr. Carlos Daniel Schroeder, Siglo XXI Editores, México, 2006, p. 32.

los procesos de producción centrales”¹⁴. Esto merece una aclaración: existen dos tipos de procesos, aquéllos de tipo monopolístico -o procesos de producción central- y aquéllos de mercado libre -o procesos de producción periféricos-. Es importante ubicar estos procesos de manera geográfica para entender cómo es que se da la división internacional del trabajo -la división en la producción- entre “países centrales” y “países periféricos”.

La competencia por maximizar los beneficios a escala global ha llevado a la creación de grandes monopolios, que paradójicamente lideran el mercado mundial sin seguir las reglas del *laissez-faire* por las que supuestamente éste se rige.¹⁵ De este modo, competir entre iguales en los tiempos globalizados no resulta rentable para los capitalistas. Ulrich Beck cita un ejemplo en lo tocante:

La revista *Fortune*, que publica regularmente la lista los quinientos empresarios más ricos del mundo, se congratula de que éstos hayan “traspasado las fronteras para conquistar nuevos mercados y fagocitar la competencia local. Cuantos más países hay, mayores son los beneficios. Los beneficios de las quinientas empresas más grandes del mundo han aumentado un 15%, mientras que su volumen de negocio sólo lo ha hecho en un 11%”.¹⁶

Destacan en esta última cita dos aspectos fundamentales. El primero es que la acumulación monopolística -o central- necesita cada vez más de nuevos mercados abiertos para reactivar su proceso de acumulación, y para esto requiere liberarse de las trabas que representan las empresas locales, las barreras arancelarias, los impuestos, los subsidios, las legislaciones proteccionistas, los sindicatos y otros grupos incompatibles con su proyecto. Con tales fines, las

¹⁴ El autor además sostiene que la actividad monopolística se basa sobre todo en las industrias de punta. Cuando se rompe el monopolio ejercido sobre un producto, los capitalistas se mueven rápidamente hacia otros productos de nuevo cuño, creando un nuevo monopolio sobre estos productos, y así sucesivamente. *Ibidem.*, p. 33.

¹⁵ Immanuel Wallerstein, *El futuro de la civilización capitalista*, Tr. José María Tortosa, Icaria, Barcelona, 1999, p.71.

¹⁶ Beck, *op. cit.*, p. 22.

empresas transnacionales ejercen su poder para implementar a su conveniencia -y con el amparo de sus países y de los organismos financieros internacionales como el Fondo Monetario Internacional y el Banco Mundial- reformas de *ajuste estructural* en los países periféricos. Estas medidas están constituidas por tres pilares, que son: a) la austeridad fiscal, b) la privatización y c) la liberalización de los mercados -tanto financieros como comerciales-; y su aplicación ha tenido el efecto desastroso de privar a la sociedad de sus recursos materiales (puestos de trabajo, impuestos, capital).

El segundo punto es que las empresas monopólicas están incrementando sus ganancias pero no están aumentando sus niveles de producción, he aquí el meollo de la especulación neoliberal. Presenciamos el momento en que para acumular capital se prescinde del trabajo, es decir, de la producción. Gracias al desarrollo en el campo de las telecomunicaciones, las inversiones de “dinero caliente” se mueven de un lugar a otro sin contribuir al desarrollo de los mercados, y en el instante en el que una crisis emanada de la sobreacumulación se avecina, estos capitales salen a buscar otros mercados en los que puedan cebar sus arcas. El resultado de esta actividad es, como explica Wallerstein, un movimiento del flujo de dinero líquido de los mercados periféricos a los centros monopólicos ubicados en los países centrales. En tanto los polos de poder mundial se acumulan, el resto del mundo se desacumula, desencadenando profundas crisis económicas que detonan a su vez la conflictividad política y social.

En breve, el proceso capitalista de acumulación mundial abre una brecha en los beneficios obtenidos por los países centrales y países periféricos. Detrás de estos intercambios desiguales está un sistema de explotación transnacional, que conduce una nueva clase de capitalistas monopolistas, los cuales tratan de esconder su proyecto por medio de artilugios tales como que la globalización es un proceso natural al cual “no existe otra alternativa” y que efectivamente es el

proyecto de la humanidad entera. Tales ficciones merecen ser develadas, y una de ellas es la cuestión de la vigencia del Estado.

1.3. La vigencia del Estado

Mucho se ha especulado sobre la desaparición de los Estados y el advenimiento de un único *Estado mundial*. Este asunto ha ocupado gran parte de la literatura sobre la globalización y sus efectos, pero a pesar de las fatídicas conclusiones que se han sacado, el peso de los hechos ha evidenciado la viabilidad de los mismos.

La tesis que aquí se maneja es que el sistema capitalista en la actualidad necesita del aparato estatal para mantener el control sobre el proceso de acumulación monopolista a escala global, ajustándolo y remodelándolo en algunos aspectos para realizar tal fin.

Es cierto que el horizonte que se avizora tiene presente otro tipo de relieves que se diferencian de las formaciones estatales. Pero muchas veces nuestra capacidad de captar teóricamente estas nuevas alineaciones globales se ve empañada por lo que A. D. Smith llamó la idea del *nacionalismo metodológico*. Este concepto demuestra cómo habitualmente en la ciencia social "moderna" se cae en la trampa de equiparar Estado-nacional con sociedad, o sea, de pensar que un Estado-nación es una única sociedad.

Beck reflexiona sobre este mismo tipo de esquema de clasificación del espacio social y formula su *teoría del contenedor de la sociedad*, donde profundiza esta idea del nacionalismo metodológico, apuntando lo siguiente:

[...] las sociedades presuponen -política y teóricamente- el "dominio estatal del espacio". Lo cual quiere decir que la visión sociológica resulta de la autoridad ordenadora –poder y violencia- del Estado nacional. Esto se expresa en el hecho de que las sociedades-Estados estén (por definición) subordinadas; las sociedades son sociedades estatales, y el orden de la sociedad significa orden estatal.

Y continúa:

[...] las sociedades “modernas” se convierten en sociedades individuales y delimitadas las unas respecto de las otras. Sin embargo, se recogen, como en un contenedor, dentro del espacio de poder de los Estados nacionales. Por otro lado, las sociedades “modernas” son, según esta concepción, no políticas, toda vez que el quehacer político se desplaza hacia -y sólo hacia- el espacio del Estado.¹⁷

Esta idea también es compartida por otros teóricos de la globalización como Octavio Ianni, que menciona en este sentido que:

El paradigma clásico, cuyo emblema ha sido la sociedad nacional simbolizada en el estado-nación, está en tela de juicio. Continuará siendo vigente, pero subordinado a la globalización, al a sociedad global, como realidad y como imaginación [...] A medida que se desarrolla la globalización confiere nuevos significados a la sociedad nacional, como un todo y en sus partes.¹⁸

No se puede negar que la visión que se tiene sobre las sociedades está superpuesta por una visión de lo que son los Estados, por eso se habla de la sociedad francesa, la sociedad china, la sociedad argentina, sin distinguir que al interior de Francia, China y Argentina existen una pléyade de grupos socioculturales diferentes que componen un entramado complejo de varias sociedades; y así tampoco se alcanza a discernir que estas sociedades pueden estar insertas dentro de otras formaciones más grandes, como Ianni pretende exponer cuando habla de la emergencia de una *sociedad global*. Esta metáfora del *contenedor* nos induce a superar la idea de que solamente existen sociedades estatales, para poder conceptualizar otro tipo de realidades más allá del propio Estado.

Yendo más al fondo, la razón por la que se tiende a hacer esa vinculación en el pensamiento es por la raigambre que existe del concepto de *nación*. Por

¹⁷ Beck, *op. cit.*, pp. 60-61.

¹⁸ Ianni, *La era del globalismo*, *op. cit.*, p. 75.

mucho tiempo se ha considerado en el pensamiento político y sociológico que cada cultura, es decir cada nación, debe de coincidir con el espacio geopolítico del Estado, es decir, que cada nación debe constituir un Estado -por eso se habla del *Estado-nación*. Sin embargo, en la práctica no todas las naciones -o culturas- cuentan con un Estado propio, y no todos los Estados están constituidos por una única nación, sino que en su mayoría son Estados multinacionales.

Aún entendiendo que puede haber más de una nación para cada Estado, y que de hecho puede existir una sociedad de dimensiones globales con otro tipo de objetivos y valores distintos a las de sus congéneres nacionales, no se anula la necesidad de organización política de esas mismas culturas mediante la estructura estatal.

Hay que ver la cuestión desde términos estructurales para comprender cuán importantes han sido los Estados para la economía-mundo capitalista. Vale la pena recordar que la forja de los primeros Estados -que se dio en Europa- se debió principalmente a la acción de la joven burguesía que precisaba de la disolución de los poderes feudales para asegurarse tanto de recursos para la producción como de mercados para volcarla. Esta burguesía actuaba con propósitos clasistas al apoyar la creación estatal. Del mismo modo, cuando se implantó la estructura estatal en otras partes del mundo -mediante un proceso de imposición-, las clases que quedaron al mando de la misma estuvieron -y están- ligadas al poder hegemónico, representado por los países centrales.

De manera objetiva, la figura del Estado juega un papel trascendental para la nueva clase monopolista transnacional, pues le proporciona la base de su estabilidad y su supervivencia. Wallerstein opina al respecto que:

La economía del mundo capitalista necesita de los estados, necesita del sistema interestatal y necesita de la aparición periódica de poderes hegemónicos. Pero la prioridad de los capitalistas no es nunca el mantenimiento, y mucho menos la glorificación de ninguna de estas

estructuras. La prioridad es siempre la acumulación incesante de capital, y ésta se logra de la mejor manera con un siempre cambiante cuadro de dominios políticos y culturales dentro del que las empresas capitalistas puedan maniobrar, obteniendo su apoyo de los estados pero buscando escapar a su tutela.¹⁹

Consecuente con esta idea, Petras también señala lo propio cuando se refiere a que el Estado proporciona:

la estabilización a largo plazo de la distribución de la producción social entre el consumo y la acumulación". Es decir, que dispone un juego de "reglas y procedimientos sociales interiorizados para asegurar la unidad de un régimen dado de acumulación. En pocas palabras, el Estado-nación permanece como la principal agencia del proceso de acumulación de capital, incluso bajo las condiciones de su globalización.²⁰

Ver al Estado como algo caduco, un resquicio de otros tiempos históricos, un mero anacronismo, es un intento ingenuo de tapar el sol con un dedo. No tiene por qué leerse unívocamente en el *adelgazamiento* o en la reducción de la soberanía estatal la muerte del Estado. Se ha explicado que éste no desaparece sino que se reajusta y se realinea de acuerdo a los intereses de la nueva clase hegemónica.

La intención de anunciar el fin del Estado debe verse como una treta de los grandes capitalistas para disuadir a las clases subalternas de acomodar sus demandas en el entramado estatal, de quitarles de la cabeza que la lucha política en el marco del Estado puede cambiar la situación de salarios de miseria, racismo, discriminación e injusticia social. Como lo comprende Petras:

El punto clave es el control por parte de los defensores y beneficiarios del Estado-nación y su capacidad para utilizarlo como un arma formidable en la creación de condiciones para la expansión global.²¹

¹⁹ Wallerstein, *Análisis de Sistemas-Mundo. Una introducción, op. cit.*, p. 85.

²⁰ Petras y Veltmeyer, *op. cit.*, pp. 21-22.

²¹ *Ibid.*, p. 41.

Por el contrario, no se puede renunciar a la lucha por ese espacio de poder fundamental que es el Estado. El control de éste debe de seguir siendo una meta de las clases subalternas, pues si el Estado ha probado que puede amoldarse según los intereses de quienes lo conducen, tiene posibilidades de regenerarse en otros términos que no hegemónicos, es decir, que no tengan como base la incesante acumulación del capital.

1.4. El proyecto cultural de la globalización

A partir de mediados del siglo pasado, a raíz sobre todo de los trabajos de la Escuela de Frankfurt²², se popularizó la idea de que la globalización desencadenaría la homogeneidad cultural, principalmente por el desarrollo de la producción y difusión de mensajes a escala masiva que detentaban los sectores hegemónicos para sus fines publicitarios y de propaganda.

Dicha vinculación entre poder, discurso y tecnologías comunicativas - cuestión que se denominó *imperialismo cultural*-, se pensaba acarrearía un efecto nocivo para las masas, de manera tal que sus identidades propias se disolverían, y como resultado adquirirían un esquema prefijado de valores y símbolos, finiquitarían sus relaciones tradicionales y las cambiarían por un nuevo modo de vida más apegado a los requerimientos del capital.

Lo que dejó de lado esta idea de la homogeneización fue la capacidad de las sociedades de ejercer control sobre sus culturas. Se pensó en el ejercicio de la cultura de forma pasiva, como si las mentes humanas fueran una pizarra en la que se pueda borrar de tajo los signos y las letras escritas por generaciones, para poder escribir otro texto completamente distinto, ajeno, ilegible.

²² Los teóricos de la primera generación de esta corriente crítica marxista, tales como Max Horkheimer, Theodor Adorno, Herbert Marcuse, entre otros, se concentraron en los efectos culturales de la industrialización en la sociedad. Ellos llegaron a la conclusión de que la cultura se había convertido en un mercado más, cuyos productos se podían producir, empaquetar y consumir. Para ellos, la cultura industrializada iniciaba el fin de la propia cultura.

Por el contrario, lo que se ofrece a la vista es un reacomodo de las culturas en la globalización, no a los designios del imperialismo cultural, sino a sus propias pulsiones y necesidades internas que buscan a toda costa mantener viva a la misma cultura en un contexto que se ha vuelto más abrasivo. Surge con fuerza la idea de la cultura como un ente vivo, cambiante, con voluntad propia.

Esta voluntad de existencia impele a las culturas a revisar los elementos que conforman su *corpus* cultural. Esto significa que hay una reinención constante de y desde las culturas, una reinención consciente, ya bien cuando se retoman elementos de su tradición, o cuando se descartan, pero también cuando se intercambian con los de otras culturas a través de un *préstamo cultural*. Siendo esto último la causa por la que no se ha dado tal homogeneidad de la que se hablaba, puesto que si bien unos elementos se imponen, otros se eligen o se *apropian*. Al respecto John Tomlinson dice que:

[...] la cultura no se transfiere de esta forma lineal. El movimiento entre los espacios culturales y geográficos siempre comprende la interpretación, la traducción, la mutación, la adaptación y la “autoctonización” en la medida en que la cultura receptora se vale de sus propios recursos para ejercer una influencia dialéctica en las importaciones culturales.²³

Esta opinión resalta la acción que las culturas despliegan al contacto con otras culturas. En la transferencia de elementos impuestos o elegidos, éstos cambian su significado y su utilización y se amoldan a la cosmovisión y proyecto de la cultura que los recibe, es decir, se les transfiere una carga semántica a través de un extraordinario acto de sensibilidad cultural, originando un nuevo elemento auténtico y propio. Es como ir al cine, y damos cuenta que la imagen del cineasta no corresponde con la imagen del espectador, por el simple hecho de que los ojos pertenecen a dos personas distintas, cada uno con su historia

²³ John Tomlinson, *Globalización y Cultura*, Tr. Fernando Martínez Valdés, Oxford University Press, México, 2001, p. 99.

individual y social auestas. Pero la imagen por sí misma establece un puente entre ambos, uniendo dos puntos en el espacio, dos miradas.

No obstante, este proceso es rechazado por algunas visiones que pretenden hacerlo ver como un pastiche cultural, que ha abandonado la *esencia* misma de la cultura, convirtiéndola en un mero remedo. Lo que no advierten es que la cuestión cultural no se trata de esencias, pues de hecho éstas no existen, sino de construcciones y proyectos, que es lo que Luis Villoro propone cuando expresa lo siguiente:

Un pueblo comienza a reconocerse cuando descubre las creencias, actitudes y proyectos básicos que prestan unidad a sus diversas manifestaciones culturales y dan respuesta a sus necesidades reales. La identidad de un pueblo no puede describirse, por lo tanto, por las características que lo singularizan frente a los demás, sino por la manera concreta como se expresan, en una situación dada, sus necesidades y deseos y se manifiestan sus proyectos, sean éstos exclusivos o no de ese pueblo.”²⁴

Las culturas están resurgiendo con nuevos bríos y es a través de sus vehículos, las *identidades*, que están dando una lucha ardua contra los afanes capitalistas por subsumirlas y desecharlas. Este florecimiento identitario hunde sus raíces desde abajo, desde un proyecto contrahegemónico, que impulsa un cambio estructural, que trastoca los cimientos socioeconómicos, por ende políticos, pero también culturales y simbólicos.

Habida cuenta de los mecanismos culturales de supervivencia en el proceso globalizador, deben considerarse igualmente los mecanismos de control que se ejercen sobre las culturas. El capitalismo neoliberal ha implementado políticas destinadas a crear un espacio global donde las culturas no obstaculicen el proceso de acumulación y, más aún, faciliten su trabajo al hacerlas parte de la dinámica de producción y consumo de las mercancías globales.

²⁴ Luis Villoro, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Paidós-UNAM, México, 2002, p. 75.

Los Estados han jugado un papel determinante en la aplicación de estas políticas culturales, de las que se destacan sobre todo dos de ellas. La política pluralista y la política multiculturalista emanan ambas de la tradición liberal, cuya visión pone en el centro del universo al individuo. Aunque su finalidad sea la misma, la de fagocitar a los grupos culturales e incorporarlos en sus términos al proyecto capitalista, su diferencia -que es más discursiva- estriba en los modos y los ritmos de su digestión.

A continuación se dará paso a un esbozo de estos dos proyectos culturales hegemónicos, al igual que a un tercer proyecto que se construye desde los lindes del poder, y que a pesar de no contar con el aparato estatal para su difusión, se sustenta en una vasta red de experiencias locales de resistencia que están logrando en la globalización una articulación cada vez más efectiva.

1.4.1. La política cultural pluralista

El *pluralismo*, entendido en la tradición liberal, postula a grandes rasgos la atribución de derechos iguales para todos, libertad de conciencia, libertad de expresión y libertad de asociación. Los *individuos* son los únicos actores facultados por el Estado para ejercer dichos derechos, los cuales yacen en las cartas constitutivas de las sociedades nacionales, es decir, en las constituciones. Por eso, el esqueleto de la idea pluralista se encuentra en los *derechos ciudadanos* o *garantías individuales*.

En teoría, esto quiere decir que todo aquel considerado como *ciudadano* puede gozar de tales derechos, y que el Estado será el encargado de velar por su cumplimiento. Esto le atribuye al Estado el carácter de “imparcial” ante las diferencias que existan entre los ciudadanos²⁵. Justamente éste es el *quid* de la

²⁵ Para Giovanni Sartori, representante de las ideas liberales a principios del siglo XXI, las “diferencias” son eminentemente “opiniones que están en nuestra mente”, pudiendo ser distintas preferencias políticas, religiosas, filosóficas, o de gustos que las personas pudieran tener. En lo anterior estriba que dos personas

justicia liberal: la neutralidad del poder. Sobre este entendido de justicia se han fincado todos los Estados que existen en la actualidad, haciendo a los ciudadanos sobre los que gobiernan “iguales”, eludiendo sus filiaciones religiosas, étnicas, de género o generacionales.

Hay que adarar que el ideal de la igualdad, en sí mismo, no es negativo, al contrario, lleva por sí una carga positiva. La *igualdad* entendida así tiene que ver principalmente con una distribución de la riqueza paritaria, es decir, con igualdad de oportunidades socioeconómicas. Sin embargo, creer que en los hechos las personas y sus circunstancias son iguales, es negar no sólo la pluralidad de grupos dentro de las sociedades nacionales, sino también la apabullante desigualdad, traducida en exclusión social, pobreza, pandemias, y en general, en violaciones sistemáticas a la dignidad humana. Un Estado que no quiere ver la desigualdad, escudándose en su supuesta neutralidad, es un Estado que le engrasa las ruedas a la explotación capitalista.

Las sociedades abiertas o libres -como gustan llamar los capitalistas a las ciudades que han fabricado- no son del todo abiertas ni del todo libres. El mecanismo por el que funcionan ha creado un juego del *ciudadano* y el *contraciudadano*²⁶, en un tablero de inclusión/exclusión. Este consiste en que hay un ciudadano bueno, civilizado, científico, productivo que es el modelo a seguir por los demás; por el otro lado, está el contraciudadano -una mácula obstinada- que es malo, bárbaro, ignorante e indolente. Éste último debe ser cambiado para aceptarlo como ciudadano, debe borrarle su especificidad y debe insuflársele las buenas maneras y las ideas verdaderas. Si el contraciudadano no hace este

puedan ser diferentes sin embargo, las demás diferencias como las físicas no son tomadas en cuenta en este entendido de diferencia. Ver en Giovanni Sartori, *La Sociedad Multiétnica. Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjeros*, Tr. Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Editorial Taurus, México, 2007, p. 91

²⁶ Éste es el término que Giovanni Sartori utiliza para defender su teoría de que los extranjeros, sobre todo si son árabes musulmanes, no deben de tener la ciudadanía de manera gratuita pues suscitan “reacciones de rechazo, de miedo y de hostilidad”. *Ibid.*, pp. 58-59.

tránsito por los medios suaves siempre se puede recurrir al uso de la fuerza, y, lo que es peor, todo esto siendo neutrales.

Es por eso que no todos caben en la categoría de *ciudadano*, porque para eso se deben transformar primero en liberales. Paradójicamente lo que esta política cultural predica a los cuatro vientos es su aprecio y su compromiso con la diversidad. Esta contradicción está resumida en la siguiente cita de Giovanni Sartori:

Si una determinada sociedad es culturalmente heterogénea, el pluralismo la incorpora como tal. Pero si una sociedad no lo es, el pluralismo no se siente obligado a multiculturalizarla. El pluralismo aprecia la diversidad y la considera fecunda. Pero no supone que la diversidad tenga que multiplicarse, y tampoco sostiene, por cierto, que el mejor de los mundos posibles sea un mundo diversificado en una diversificación eternamente creciente.²⁷

Cae por sí solo el argumento del autor. En primer lugar, porque existen ya muy pocas sociedades que sean homogéneas. Y, en segundo lugar, si las hubiera en demasía se está haciendo una reificación de sus culturas. La globalización es el ejemplo más grande de que hay una proliferación de mundos que a su vez están engendrando más mundos. No se puede respetar la diversidad y a la vez quererla reducir, es un sinsentido.

En realidad los formuladores de esta política pluralista no ven en la diversidad un valor de la humanidad, ya que para ellos ni siquiera existe la igualdad entre culturas:

Atribuir a todas las culturas "igual valor" equivale a adoptar un relativismo absoluto que destruye la noción misma de valor. Si todo vale, nada vale: el valor pierde todo sentido.²⁸

Este autor dejó en claro con esta última afirmación que la diversidad de la que el pluralismo se congratula, sólo puede ser aplaudida si ésta es jerarquizable

²⁷ *Ibidem.*, pp. 65-66.

²⁸ *Ibidem.*, p. 84.

y puesta en un nicho por el sistema capitalista. Vale la pena recordar que este tipo de visiones se arraigan en ideas evolucionistas, como la teoría de estadios, y en conceptos como “progreso” y quizá también “desarrollo”.

¿Cómo entender entonces a la igualdad pluralista y todas sus libertades? ¿Sólo entre individuos hombres, blancos y occidentales, dejando fuera al resto del mundo? Aquí entra a colación el tema de la *tolerancia pluralista*, que siguiendo la línea de Sartori, paladín del pluralismo, se entiende así:

Quien tolera tiene creencias y principios propios, los considera verdaderos, sin embargo, concede que los otros tengan el derecho a cultivar “creencias equivocadas”.²⁹

El pluralismo considera que lo suyo es la verdad, pero puede concederse, mediante un acto de *tolerancia*, el ser indulgente y permisivo ante ciertas convicciones o comportamientos errados. Pero si éstos se vuelven peligrosos para la estabilidad capitalista, entonces se les señala con el peor de los calificativos actuales: el de “terrorista”.

Este modo de tolerar no se basa en el respeto, ni en la igualdad, ni en la libertad. La tolerancia pluralista apenas soporta la diversidad, por lo que dedica todos sus esfuerzos a mantener cordones sanitarios alrededor de sus sociedades de “iguales”. Así se ha visto en algunos Estados europeos con gobiernos conservadores como España -en los tiempos de Aznar- o Italia -en los de Berlusconi-, cuyas políticas culturales se denominan así mismas *pluralistas*, y se resumen en la no entrada de inmigrantes musulmanes a su territorio y en el rechazo de las identidades musulmanas de los que ya son sus “ciudadanos”.

²⁹ *Ibidem.*, p. 45.

1.4.2. La política multiculturalista

El multiculturalismo es el discurso cultural que está de moda en la globalización. No esconde sus orígenes liberales, pero no desea que se le compare con el pluralismo anteriormente expuesto. Canadá y Estados Unidos son los países creadores y principales promotores de esta política cultural, cuyo discurso se ha exportado a las élites tanto de países centrales como periféricos, que cuentan con un alto nivel de heterogeneidad en sus poblaciones.

Los multiculturalistas, considerados así mismos como liberales de izquierda, afirman que la ceguera del Estado ante las diferencias de sus ciudadanos ha generado una tiranía de la mayoría (occidental) sobre las minorías culturales³⁰. Ellos están de acuerdo en que no es suficiente para tales minorías contar con los derechos individuales, sino que dada su circunstancia de “grupos vulnerables”, necesitan de derechos especiales que los protejan de los abusos de la sociedad; a estos derechos especiales se dio en llamarles *derechos de ciudadanía diferenciada* o *derechos diferenciados en función de la pertenencia a un grupo*³¹. Estos derechos, según la perspectiva multiculturalista, deben asegurar ante todo que el Estado fomente la expresión de la singularidad cultural de todos sus

³⁰ Kymlicka clasifica en dos los tipos de minorías: 1) Las *minorías nacionales*, que son aquellas culturas que, antes de la creación de un Estado, poseían territorios y se autogobernaban, pero que posteriormente se unieron voluntario o involuntariamente a éste y, 2) Los *grupos poliétnicos*, son aquellos grupos culturales que se derivan de la migración individual o familiar. En Will Kymlicka, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Tr. Hernando Valencia Villa, Editorial Paidós, Barcelona, 1996, p. 72.

³¹ El primer término fue acuñado por Iris Young, mientras que el segundo fue elaborado por Will Kymlicka. El concepto de *derechos colectivos* o *derechos de los pueblos* no son empleados por estos dos teóricos, porque a pesar de ser *grupos* culturales a quienes “pretenden” reducir su vulnerabilidad, no consiguen, dada su filiación liberal, sino pensar en individuos como los únicos sujetos activos, pues señalan que “muchas formas de ciudadanía diferenciada en función del grupo son, de hecho, ejercidas por los individuos”. *Ibid.*, p. 19. Esto choca con la visión que existe desde los pueblos -que los multiculturalistas reducen al término de *minorías étnicas* o *culturales*-, donde la comunidad no es la suma de los individuos, sino que forma un ente aparte, con un propio pensar, sentir y actuar, por tanto, con derechos propios.

ciudadanos, en especial de las minorías, es decir, que el Estado *reconozca* su diferencia.

La teoría multiculturalista de Will Kymlicka utiliza como fundamento principal de los *derechos diferenciados en función del grupo* la división entre lo que él denomina *restricciones internas* y *protecciones externas*:

Los derechos colectivos pueden referirse al derecho de un grupo a limitar la libertad de sus propios miembros en nombre de la solidaridad de grupo o de la pureza cultural (“restricciones internas”) o bien pueden aludir al derecho de un grupo a limitar el poder político y económico ejercido sobre dicho grupo por la sociedad de la que forma parte con el objeto de asegurar que los recursos y las instituciones de que depende la minoría no sean vulnerables a las decisiones de la mayoría (“protecciones externas”)[...] el rasgo distintivo de una teoría liberal de los derechos de las minorías es precisamente que ésta acepta algunas protecciones externas para los grupos étnicos y las minorías nacionales, pero es muy escéptica ante las restricciones internas.³²

Es decir, estos derechos diferenciados están pensados para preservar a las minorías de los efectos nocivos de las decisiones de la sociedad mayoritaria, y de las instituciones que están bajo su poder; no así están pensados para fortalecer su sistema de creencias, su dinámica social, su organización política, sus intercambios económicos, en general, su toma de decisiones como grupo. La idea de que la tradición retiene a las personas contra su voluntad, es una falacia muy difundida por los liberales. Nuevamente se cae en la cosificación de la cultura, al pensar que los miembros del grupo cultural no hacen una revisión constante de su cultura, como si no la renovaran y la ajustaran a su práctica cotidiana. Lo que se busca aquí es disfrazar la cuestión de que se quieren romper las lealtades que vinculan a las personas para dejar en su lugar los fríos nexos del mercado.

Tales ideas sólo pueden significar que los multiculturalistas no están entendiendo bien ni las dinámicas ni las necesidades reales de los grupos culturales. Presenciamos otro caso de tolerancia deshuesada.

³² *Ibidem.*, p. 20.

Pero para entender mejor el trasfondo de estos derechos diferenciados se hace imprescindible explicar en qué consisten. Kymlicka los divide en tres rubros: a) derechos poliétnicos, b) derechos especiales de representación y c) derechos de autogobiernos. Los primeros se refieren al apoyo financiero y a la protección legal de grupos étnicos o religiosos. Los segundos hacen alusión a los escaños garantizados a los grupos culturales en las instituciones del Estado. Y los terceros aluden a la delegación de poderes a dichos grupos. Para este autor los dos primeros derechos son considerados como medidas de *acción afirmativa*³³ política, necesarias para la integración de las minorías a la sociedad; mientras que el tercer derecho al autogobierno puede atentar contra la estabilidad de la sociedad, así lo señala Kymlicka:

Argumentaré al respecto que los derechos de representación y los derechos poliétnicos son coherentes con la integración de los grupos minoritarios y que, de hecho, pueden ayudar a esta integración. El derecho al autogobierno, por otra parte, plantea una seria amenaza a la unidad social, puesto que propicia que la minoría nacional se considere a sí misma como un pueblo separado que posee derechos intrínsecos a contar con su propio gobierno.³⁴

Habida cuenta de que esta política no otorga decisión alguna -por tanto poder- a las minorías sobre sí mismas, sólo un tibio *reconocimiento de su diferencia*, se puede entender a la manera de Andrés Piqueras, que “el multiculturalismo como política de Estado es una forma de resolver los conflictos sociales y los distintos procesos identitarios, preparando un “lugar” cultural [...] sin que tenga lugar ningún tipo de redefinición social a la forma predominante en que

³³ Las *acciones afirmativas* son medidas temporales que se toman con respecto a grupos que han sufrido de una opresión histórica, y buscan revertir paulatinamente las desventajas que estos grupos presentan frente a la sociedad en general.

³⁴ *Ibidem.*, p. 22.

la diferencia opera en el sistema capitalista: las relaciones de desigualdad, subordinación, explotación y dominación”³⁵.

Lo que hace el multiculturalismo es encasillar las luchas de los diversos grupos en el gueto de la “cultura”, despolitizando así sus reivindicaciones económicas. Pero reconocer al otro implica, más allá del mero “reconocimiento”, una “redistribución” que propenda a crear relaciones más justas entre los grupos y dentro de ellos. Si se les impide a estos grupos conformarse y organizarse de acuerdo a sus propios sistemas normativos y económicos, historia y proyectos particulares, es por el temor a que éste puede ser un primer paso para romper las amarras de su dominación.

A pesar de toda la palabrería multiculturalista, su objetivo sigue siendo el mismo que el de los liberales conservadores: lograr la asimilación de estas “aparentes” minorías a la cultura occidental y acomodarlas dentro de la nueva dinámica de acumulación capitalista a nivel global.

Héctor Díaz-Polanco subraya que las identidades de los diversos grupos culturales no dominantes están siendo engullidas por la globalización. Es a causa de las fuerzas del capitalismo neoliberal que se ejercen mediante este tipo de políticas -en especial la multiculturalista- que se está buscando “aislar y eventualmente eliminar las identidades que no resultan domesticables o digeribles”. Para explicar este último el autor hace énfasis en la metáfora de la *etnofagia*, que:

[...] expresa entonces el proceso global mediante el cual la cultura de la dominación busca engullir o devorar a las múltiples culturas populares, principalmente en virtud de la fuerza de gravitación que los patrones “nacionales” ejercen sobre las comunidades étnicas. No se busca la destrucción mediante la negación absoluta o el ataque violento de las otras

³⁵ Piqueras, *op. cit.*, p. 152.

identidades, sino su disolución gradual mediante la atracción, la seducción y la transformación.³⁶

Entonces el multiculturalismo actúa a través de una doble moral que, por una parte, le lleva a vociferar una oda a la diversidad y al orgullo étnico en discursos políticos, anuncios comerciales, o hasta en la sección de “valores” y misión en las páginas web de los corporativos trasnacionales; pero por otra, se eliminan cada vez más puestos de trabajo, se acelera la privatización de los servicios, se abandona el campo, suben los precios de los alimentos, entre tantas otras cosas. Concluyendo, este enfoque teórico-político, al igual que el pluralismo, no están interesados en lo que la diversidad puede proponer a la globalización: un ejercicio de entendimiento, justicia y democracia.

1.4.3. La política desde abajo o la contrahegemonía

*pero aquí abajo
cerca de las raíces
es donde la memoria
ningún recuerdo omite
y hay quienes se desmueren
y hay quienes se desviven
y así entre todos logran
lo que era un imposible
que todo el mundo sepa
que el sur también existe*
Mario Benedetti

Dentro del marco de la globalización también se están construyendo otro tipo de proyectos. En contraste con el pluralismo o el multiculturalismo, estos proyectos no son fruto de las decisiones e intereses de las élites económicas y políticas a

³⁶ Héctor Díaz-Polanco, *El Laberinto de la Identidad*, UNAM, México, 2006, p. 28.

nivel global o nacional, sino que abrevan en el pensamiento y las prácticas alternativas de otros actores sociales colectivos.

Son los movimientos sociales los que están tejiendo un proyecto social popular global. Organizaciones campesinas, obreras, indígenas, ecologistas, de mujeres, de inmigrantes, de derechos humanos, de comercio justo, entre tantas otras, están creando redes de apoyo transnacionales, que son espacios donde se están conectando sus estrategias de lucha y están retroalimentándose de sus diferentes propuestas. La globalización está generando préstamos e intercambios nunca antes vistos entre movimientos sociales. Nos encontramos ante nuevas formas de lucha con múltiples reivindicaciones (como las étnico-ecologistas o las de género-diversidad sexual).

Para Boaventura de Sousa Santos, este nuevo tipo de movimientos sociales -interconectados y multifacéticos- se inscriben dentro del concepto de *luchas contrahegemónicas*³⁷. Estas luchas buscan subvertir las jerarquías y el orden impuesto por la acumulación capitalista al contraponer espacios de resistencia y cambio *desde abajo*³⁸. A partir de estos espacios se están generando experiencias políticas, legales, económicas y sociales nuevas, que están aportando respuestas locales a problemas globales. Además de que las estrategias que se están utilizando son combinadas, yendo desde la esfera institucional a la extrainstitucional -no legal-, permitiéndoles una gran capacidad de movilización política.

³⁷ Boaventura de Sousa Santos y César A. Rodríguez-Garavito (compiladores), *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge University Press, Reino Unido, 2005, p. 3.

³⁸ En lo tocante, de Sousa habla de una *legalidad cosmopolita subalterna*, la cual debe de sustituir los marcos cosmopolitas legales hegemónicos. Básicamente esto se refiere a establecer un derecho internacional y unas relaciones internacionales nuevas, basadas en la justicia y la inclusión social, pensadas sobre todo para la población mundial excluida. *Ibid.*, pp. 14-15.

En este sentido, la globalización no es sólo el campo de acción inquebrantable de las empresas transnacionales. No. Ésta es mucho más rica y profunda, ya que es el punto de intersección de las culturas locales, como bien lo sintetizó Roland Robertson con la metáfora de la *glocalización*³⁹. Pero además, el encuentro que está sucediendo entre los diversos movimientos-culturas se está dando en términos de un diálogo y un compromiso horizontal, realidad que se opone tajantemente a la visión que Samuel P. Huntington tiene al respecto. Basta recordar algunas de sus palabras:

En este nuevo mundo, los conflictos más generalizados, importantes y peligrosos no serán los que se produzcan entre las clases sociales, ricos y pobres u otros grupos definidos por criterios económicos, sino los que afecten a pueblos pertenecientes a diferentes entidades culturales. Dentro de las civilizaciones tendrán lugar guerras tribales y conflictos étnicos. Sin embargo, la violencia entre Estados y grupos procedentes de civilizaciones diferentes puede aumentar e intensificarse cuando otros Estados y grupos pertenecientes a esas mismas civilizaciones acudan en apoyo de sus “países afines”.⁴⁰

El mundo problemático del que Huntington habla existe evidentemente. Empero, las causas de las guerras y los conflictos no son las diferencias culturales, sino los intereses económicos en pugna por la explotación de los recursos naturales de los territorios donde se asientan los grupos étnicos. Esa es la historia que se vive en Palestina, el Kurdistán, el Congo, la Amazonia y muchos lugares más.

Lo sustancial aquí es resaltar que el encuentro de las culturas, entre *pueblos*, en la globalización, lejos de engendrar el monstruo de la guerra, está creando un mutuo entendimiento de las circunstancias y los problemas que se viven. Es ésta una coyuntura en la que se puede comenzar el camino al

³⁹ Beck, *op. cit.*, pp. 105-106.

⁴⁰ Samuel P. Huntington, *El Choque de Civilizaciones, y la reconfiguración del orden mundial*, Tr. José Pedro Tosaus, Editorial Paidós, México, 1998, p. 22.

pluriverso, “en donde toda cultura -no separada de la naturaleza que la constituye- encuentre y pueda mantener un intercambio continuo e intenso con otras culturas en una relación de igualdad”⁴¹.

La interculturalidad que se forja en el andar de los movimientos no es solamente cultural, sino política -y por tanto económica-, y ésta implica necesariamente al Estado como lugar y objetivo de lucha. Se apunta a crear Estados plurinacionales, donde además del reconocimiento a la diversidad se sume la redistribución económica y la justicia social. En otras palabras, se busca descentralizar al Estado, con el fin de repartir el poder entre los diversos grupos que conforman la sociedad, lo que representa un ataque directo a las hegemonías nacionales y transnacionales.

Las prácticas contrahegemónicas en el Sur se ven en la tarea de desarticular los entramados postcoloniales⁴² que operan a través de las élites, las instituciones y la legalidad -y hasta en la educación hegemónica- imperantes en los Estados. Pero también en el campo de lo internacional tienen que dismantelar las legalidades hegemónicas y cambiarlas por un derecho y unas relaciones internacionales más incluyentes y justas.

De manera más específica, la lucha de los pueblos indígenas, que traza sus inicios desde antes de la década de 1980, se ha abocado a la defensa de sus derechos autonómicos. Esta lucha ha pasado por distintas etapas, así como también ha variado de país en país. La riqueza de sus experiencias no deja de

⁴¹ César Carrillo Trueba, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, UNAM, México, 2006, p. 19.

⁴² El *postcolonialismo*, *colonialismo interno*, *intracoloniaismo* o *nuevo colonialismo* son las denominaciones que se le han dado al hecho de que las relaciones coloniales no acabaron con el triunfo de las independencias en las ex colonias. Con la globalización estas estructuras de control colonial se han vuelto más visibles por la dinámica global-local de explotación del mercado, llevado a cabo por las empresas transnacionales.

señalarnos las particularidades de las luchas que enfrentan localmente, sin embargo, se puede hacer un esfuerzo por resaltar aquellas características, dificultades y metas compartidas en este proceso.

Antes de entrar en materia de la emergencia indígena, es importante ahondar en una de estas características comunes de las que antes se hablaba. Ésta es la preeminencia de la *identidad*, por ser el principal y más importante elemento de su resistencia. En este sentido, hay dos tipos de identidad - imprescindibles para la comprensión de este texto- que se tratarán a continuación: la *identidad étnica* y la *identidad de género*.

1.5. La identidad como resistencia

*El "sí mismo" no es sólo que se es, sino lo
que se ha de llegar a ser*

Luis Villoro

En el marco de los nuevos movimientos sociales, aquellos que toman la bandera de la identidad se han transformado en espacios de reflexión en torno al problema de la globalización y sus derroteros, al papel del Estado, a la relación Estado-sociedad, pero también, a la relación y dinámicas entre los distintos miembros de una misma sociedad.

La cuestión de la identidad es un componente vital para la existencia de cualquier pueblo, y su origen nos remite a la cultura misma. La identidad colectiva es una representación múltiple y contradictoria, en tanto que se compone de diferentes miradas: la mirada interna, que comprende la historia individual y grupal, el cómo nos representamos ahora y el cómo queremos ser; y las miradas externas, que asignan otra historia, otros papeles y dotan de virtudes o defectos. Todas estas imágenes se acomodan y van integrando una visión compartida del

mundo, una *realidad intersubjetiva*. Luis Villoro expone en justos términos el sentido de la identidad de los pueblos, y señala que:

Se trata, pues, de una representación intersubjetiva, compartida por una mayoría de los miembros de un pueblo, que constituiría un mismo colectivo [...] Está constituida por un sistema de creencias, actitudes y comportamientos que le son comunicados a cada miembro del grupo por su pertenencia a él. Esa realidad colectiva no consiste, por ende, en un cuerpo, ni en un sujeto de conciencia, sino en un modo de sentir, comprender y actuar en el mundo y en formas de vida compartidas, que se expresan en instituciones, comportamientos regulados, artefactos, objetos artísticos, saberes transmitidos; en suma, en lo que entendemos por una “cultura”.⁴³

Entonces cultura e identidad constituyen el ámbito y las fronteras por los que se crean comunidades de “nosotros” -o *comunidades nosótricas*- diferenciadas a las de “otros”. El “nosotros” conforma un conjunto orgánico en el que se integran, sin perder su individualidad, cada uno de los miembros comunitarios, a los cuales modela mediante el ejercicio del diálogo grupal para tomar decisiones, sentir y hablar en la voz del plural, la *voz nosótrica*⁴⁴. Es así como en el espacio y el tiempo se logran distinguir las colectividades humanas como unidades únicas. La arquitectura de toda cultura e identidad es un proceso sujeto a constantes transformaciones y cambios, es decir, que no existe ninguna que sea estática, inalterable o acabada. Por el contrario, su dinamismo es resultado del desenvolvimiento de las colectividades que las portan, pero también

⁴³ Luis Villoro, *Estado plural, pluralidad de culturas*, Editorial Paidós-UNAM, México, 2002, pp. 65-66.

⁴⁴ Es de resaltar la investigación que ha realizado el antropólogo Carlos Lenkersdorf con respecto a la preponderancia del colectivo sobre el individuo en sociedades de matriz no occidental como la tojolabal. Para estas sociedades el NOSOTROS (el colectivo) desempeña la función del principio organizativo, por el cual se determinan, entre otras cosas, la lengua, la axiología, el *ethos*, las prácticas económicas y hasta el propio filosofar. El autor argumenta que a diferencia de la cosmovisión occidental “la importancia del NOSOTROS excluye el énfasis en el individuo, en particular el *ego*. El NOSOTROS absorbe al individuo y requiere su incorporación al NOSOTROS, al exigir la aportación de cada uno, mujer u hombre, al grupo nosótrico. Dicho aporte exige y moviliza todas las capacidades del individuo retado. El NOSOTROS, pues, no borra el individuo, sino que le da espacio para desarrollar todo su potencial.” En Carlos Lenkersdorf, *Filosofar en clave tojolabal*, Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 2005, p. 13.

se enriquecen con los intercambios y encuentros con pueblos portadores de otros bagajes culturales.

Sin embargo, actualmente el espacio propio de las culturas está siendo alterado por una fuerza desestabilizadora de una magnitud nunca antes conocida. Dicha fuerza tiene su origen en un nuevo reacomodo de los métodos y estrategias del sistema capitalista a escala global. Esto no significa que anteriormente el capitalismo no haya influido en el curso de los pueblos y sus culturas, pues como lo subraya Octavio Ianni:

Visto en una perspectiva histórica amplia, el capitalismo es un modo de producción material y espiritual, un proceso civilizador que revoluciona continuamente las condiciones de vida y trabajo, las formas de ser de individuos y colectividades en todos los rincones del mundo.⁴⁵

Como se ha señalado en apartados precedentes, la incorporación de la diversidad al proyecto global del capital busca sustituir toda relación precapitalista, por la vía de diluir sus respectivos marcos de protección colectivos. La ofensiva que presenta el capital global no sólo es por la apropiación privada de los recursos y los medios, sino también por la apropiación de las diversas formas de interpretar el mundo. Por este motivo, los pueblos mismos han desplegado estrategias de resistencia que tienen como base la *identidad*⁴⁶.

⁴⁵ Octavio Ianni, *La sociedad global*, Tr. Leonardo Herrera González, Siglo XXI Editores, México, 2004, p. 37.

⁴⁶ Hay que hacer diferencia entre la *identidad* y lo que Zigmunt Bauman entiende por *identificación*. Para Bauman, un rasgo característico de la actualidad, que califica de postmoderna, es “el deseo de una comunidad, búsqueda de la comunidad, invención de la comunidad, o de imaginar comunidad”. Los efectos del individualismo exacerbado y de las presiones globalizadoras han derivado en un deseo de recrear la tradición desde sus escombros, forjando un nuevo tipo de identidades líquidas, huidizas, como las *neotribus*, que son vehículos de autodefinition individual. Éstas son las llamadas *identificaciones*, diferentes a las identidades en el sentido de que son productos artificiales –mercancías desechables– de la globalización, utilizados para mantener a raya el descontento en sociedades con vínculos frágiles. Ver en Zigmunt Bauman, “Modernidad, Ambivalencia y Fluidéz Social” en Beriain, Josetxo y Aguiluz, Maya, *Las*

La importancia trascendental de la identidad reside en que ésta se transforma en un venero de conciencia dentro de los sujetos que la portan, con capacidad para cuestionar -y más aún, cambiar- a las estructuras sociales imperantes, pero también, con capacidad para que sus portadores se replanteen en nuevos términos, con nuevos proyectos de cara a los contextos que se presenten. Andrés Piqueras ve este fenómeno de una manera integral cuando se refiere a las *comunidades de conciencia*:

[...] la identidad puede erigirse así también en una fuerza capaz de desorganizar relaciones y posiciones sociales, de cuestionar realidades dadas, sobre todo cuanto más asuma su *ficticialidad*, es decir, en la medida en que adquiere una mayor y más consciente dimensión política (reflexiva), tanto sobre sus propios procesos de constitución como sobre el trasfondo de relaciones de poder coalición que constituyen en cada coordenada espacio-temporal el mundo [... se vislumbra así] la potencialidad de los individuos de desembarazarse de, o al menos de replantear, las “comunidades” dadas *naturalizadas* a las que se habían fijado (de aldea, linaje, de estatus, sexo, edad, etnia, raza, nación, Estado, etc.), para dar paso desde la *conciencia de comunidad* [...] a la formación de *comunidades de conciencia*, potencialmente más abiertas al autocuestionamiento y a la aceptación de la heterogeneidad interna constitutiva, y por tanto también, más proclives a su permanente redefinición y reproyección social.⁴⁷

La identidad es el lugar en donde se construyen los proyectos personales y los proyectos colectivos, por eso es un lugar político. Mientras ésta se entienda como un modelo cultural al que apegarse, se está propiciando su fetichización. Si las identidades se estancan en imágenes atemporales, descontextualizadas, pierden su potencial emancipador y reflexivo, por el contrario, podrían ser utilizadas como instrumentos de dominación. El efecto resultante serían individuos y grupos endebles, manipulables incapaces de interpretar las señales en los procesos y dar respuesta a las necesidades que los apremian.

contradicciones culturales de la modernidad, Tr. Maya Aguiluz y Enrique Aguiluz, Anthropos Editorial, Barcelona, 2007, p. 423.

⁴⁷ Piqueras, *op. cit.*, p. 159.

Es por esto que la identidad debe consolidarse como un proyecto, una elección que pueda ayudar a sus portadores a ubicarse y entender el mundo en que viven, pero igualmente a dar respuesta a las necesidades que se presenten. Ya sea reactivando tradiciones del pasado, integrando préstamos culturales, o bien, generando nuevos elementos, las identidades pueden construir representaciones más *auténticas*, pues finalmente “somos nosotros quienes debemos elegir las características que recoja la imagen en la cual reconocernos. El descubrimiento de lo que fuimos está guiado por la proyección de lo que queremos ser”⁴⁸.

1.5.1. La identidad étnica

Para Enrique Florescano, la *etnia* ha sido definida como “un grupo integrado por individuos establecidos históricamente en un territorio determinado que poseen un lenguaje y una cultura común, reconocen ante otros grupos sus peculiaridades y diferencias, y se identifican con un nombre propio”⁴⁹. Por otro lado, Darcy Ribeiro concibe a las etnias como “categorías de relación entre grupos humanos, compuestas más de representaciones recíprocas y de lealtades morales que de especificidades culturales o raciales”⁵⁰. Estas dos visiones, una desde la Historia y otra desde la Antropología, aunque diferentes, nos dan un amplio marco para comprender el fenómeno en cuestión.

Lo cierto es que la identidad étnica alude a un grupo que ha desarrollado un conocimiento común, una conciencia social y un sistema de relaciones diferentes a otros grupos a través del tiempo. Las representaciones que genere

⁴⁸ Villoro, *op. cit.*, p. 77.

⁴⁹ Enrique Florescano, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Editorial Taurus, México, 2001, p. 14.

⁵⁰ Miguel Alberto Bartolomé, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Instituto Nacional Indigenista- Siglo XXI Editores, México, 1997, p. 48.

dicho grupo están estrechamente relacionadas con el lugar geográfico que ocupa, con la lengua que habla, con su historia y su tradición cultural, entre otras cosas. Sin embargo, la identidad étnica también es una construcción ideológica porque a sus representaciones les asigna un determinado orden e interpretación.

A las identidades de las que son portadores los pueblos indígenas en América Latina, muchas veces se las ha adjetivado como identidades residenciales, paradójales, subordinadas o negativas. Todos estos nombres tienen en común que enfatizan algún aspecto de la identidad de esos pueblos, pero igualmente tienen en común que toman a la *colonización* como una condicionante histórica de los pueblos indígenas.

A partir de la colonización se estableció una asimetría estructural en las sociedades latinoamericanas, que aún no se supera. Estas sociedades, como lo apuntaba Guillermo Bonfil Batalla, viven en una esquizofrenia cultural, oscilando entre una realidad *imaginaria* -occidental y moderna, de la que participan los grupos en el poder- y una realidad *profunda* -la de los pueblos y comunidades que forman parte de las culturas negadas-. Los proyectos civilizatorios que han apuntado ambas realidades han sido desde su origen disímiles y, lo que es más, contrapuestos. Este autor expone esta oposición histórica entre la cultura mesoamericana y la cultura occidental cristiana:

La relación entre ambos polos no fue nunca armónica ni lo es ahora; por el contrario, es una oposición hasta hoy irreconciliable, porque descansa en la imposición de la civilización occidental y la consecuente subyugación de la civilización india. No hay una simple coexistencia entre ambas, que facilitaría probablemente el intercambio cultural recíproco y podría culminar en su unificación, tal como lo proclama la ideología oficial. Lo que hay es una relación asimétrica, de dominación y subordinación, en la que no se concede a sectores de cultura india [...] ningún derecho a conservar y desarrollar su propio proyecto civilizatorio; si tal ocurre, es sólo por la incesante resistencia de esos grupos, que se manifiesta en las formas más variadas. En términos de la ideología dominante, la civilización india no existe; la oposición se enmascara bajo la fraseología del desarrollo –en cualquiera de sus

modalidades- que convierte la imposición de una civilización ajena en un proceso natural e inevitable de avance histórico.⁵¹

Las identidades étnicas con el paso del tiempo han aprendido a ejercerse de manera soterrada, confinadas en las llamadas regiones de refugio⁵², la comunidad local o la casa. La violencia ejercida hacia ellas y su menosprecio es un remanente colonial que se convirtió en una práctica recurrente por parte de las sociedades y de los Estados “independientes”. Ya entrados en el siglo XX, los Estados latinoamericanos convirtieron en ideología oficial y política cultural al *indigenismo*, que trato de subir al indio al tren de la modernidad y el progreso, por la vía de su *desindianización*, de la suplantación las identidades originarias por unas más acorde a los proyectos de desarrollo nacionales.

Éste ha sido el entramado de un sistema de control cultural que marca los tajantes desencuentros entre los grupos dominantes del Estado-nación y los pueblos indígenas, y es su imposición la que ha coartado la capacidad de decisión de estos últimos y les ha limitado los ámbitos propios de su cultura. En los hechos, esto ha dado origen a actitudes y prácticas racistas e intolerantes, que transforman al indígena en el enemigo interno, que se opone a la civilización y al progreso, por lo tanto, al bien de la sociedad en general.

En este sentido, es como los pueblos indígenas en América Latina han hecho de la cultura un lugar de resistencia, convirtiéndola en una especie de asidero en medio de la convulsión. Es gracias a su *cultura de resistencia* que se ha hecho posible la permanencia de las culturas indígenas a través del tiempo. Bonfil Batalla ilustra al respecto:

⁵¹ Guillermo Bonfil Batalla, *México Profundo. Una civilización negada*, Random House Mondadori, México, 2005, p. 95.

⁵² Gonzalo Aguirre Beltrán empleó este concepto para hacer referencia a las zonas alejadas y de difícil acceso donde las comunidades indígenas tuvieron que desplazarse, por ejemplo, en cadenas montañosas o selvas tropicales para eludir la acoso de la colonización.

El proceso de resistencia se orienta a la conservación de los espacios de cultura propia que el grupo ha logrado mantener pese a la presión de la dominación colonial. Tales espacios son aquellos ámbitos de la vida en los que, por decisión propia, se ponen en juego elementos que forman parte del patrimonio cultural del grupo para cumplir cualquier propósito definido por el mismo grupo. En la situación anterior a la dominación colonial, los espacios de cultura propia abarcaban, de hecho, todos los aspectos de la vida social, porque en todos ellos se tenía la capacidad de decidir y se contaba con los elementos culturales propios para poner en práctica las decisiones. Pero el orden colonial usurpa capacidades de decisión y reduce el acervo cultural de los pueblos sometidos. El campo de la autonomía relativa en el que se ejerce la cultura propia se constriñe y llega a quedar limitado a un reducido número de acciones, porque en las demás las decisiones las toma el colonizador. A pesar de esta reducción, la cultura propia es el sustento de la identidad del grupo y la bases indispensable de su continuidad: por eso la necesidad de conservar a toda costa esos espacios de autonomía y por eso la importancia crucial de los mecanismos de resistencia.⁵³

Cultura y autonomía son dos conceptos que, según la explicación anterior, no pueden disociarse. El derecho a la autonomía de los pueblos no es otra cosa que el mismo derecho que tienen ellos a disponer de sus recursos culturales, es su derecho a vivir como una colectividad diferenciada de otras, con capacidades plenas de labrarse un presente y un futuro en concordancia con su historia. Más adelante se abrirá paso al debate sobre las autonomías de los pueblos indígenas, pero antes se deben tocar otras identidades y otras autonomías no menos importantes: las de las mujeres.

1.5.2. La identidad de género

El *género* se ha ido configurado en un espacio de lucha para mujeres, gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, transgénero, entre otros grupos más, que tienen como común denominador el ser marcados con la condición de Otro dentro del orden hegemónico, que cabe resaltar, es androcéntrico y patriarcal.⁵⁴

⁵³ *Ibidem*, pp. 191-192.

⁵⁴ Se entiende al “androcentrismo” como una visión hegemónica en la que se toma al hombre como la medida de todas las cosas. Sobre esa base proporcionada por la visión androcéntrica yace el

Actualmente, se está utilizando al género como fundamento político de impugnación del andamiaje de poder real que vertebra el sistema de dominación cultural -que es político, ideológico económico y social-; pero también, se está utilizando como herramienta científica, como categoría que logra explicar el funcionamiento de las sociedades a partir de la construcción de relaciones reales, imaginarias y simbólicas entre mujeres y hombres.

A manera de esbozo, el género debe ser entendido como “un factor primario de organización, diferenciación y jerarquización”⁵⁵; es decir, como una fuente primera de división social. Pero, retomando el esfuerzo conceptual de Joan Scott, se entiende al género de manera más específica como “un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos [que además] es una forma primaria de relaciones significantes de poder”⁵⁶. Así, se dimensiona al género como un campo vital del juego de poder entre humanos.

Esta definición hecha por Scott hace referencia a las relaciones históricas que se han establecido entre los sexos, fundadas en sus diferencias biológicas, las cuales operan en la cultura hegemónica -occidental judeocristiana- como relaciones

“patriarcalismo” que, como señala Graciela Hierro, “constituye la institucionalización de la fuerza masculina y su pilar es la familia monogámica, eslabón más reciente de las instituciones sociales primarias, cuyo objetivo es el de garantizar un control total sobre la vida individual de sus miembros. Los estados, generalmente, consideran a la familia patriarcal monogámica como una forma social que completa su control sobre los hombres en la vida que podríamos llamar personal. Así la familia, la sociedad y el Estado, son las tres entidades que desde el patriarcado se interrelacionan. En las tres la cabeza es el hombre, el patriarca [...] la mayor jerarquía de poder detectada por el hombre se sostiene y se justifica por todas las instituciones sociales: la religión, la moral, la opinión pública y la ley.” Ver en: Graciela Hierro, *Ética y feminismo*, PUEG-UNAM, México, 2003, pp. 41-42.

⁵⁵ Estela Serret, “Identidad de género e identidad nacional en México” en Béjar, Raúl y Rosales, Héctor, *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/UNAM- Siglo XXI Editores, México, 1999, p. 243.

⁵⁶ Joan Scott, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Marta Lamas, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG-Porrúa, México, 1996, p. 289.

de dominación/ subordinación. Bajo esta conceptualización, el género apunta directamente a la causa profunda de la opresión y dominación de un sexo por el otro: la asimetría simbólica, imaginaria y real del poder. Así, el estudio de cuestiones como el uso de metáforas dualistas sobre el género -que pueblan desde creencias populares hasta textos científicos “objetivos”-, la adquisición de identidades individuales como “hombre” o como “mujer”, así como la organización de la actividad social a través de roles diferenciados para cada sexo y su consecuente división sexual del trabajo, orienta hacia la comprensión de la dinámica de poder desigual entre hombres y mujeres.

El género se produce y reproduce tanto en las estructuras mentales de los sujetos como en las estructuras de la sociedad; de este modo, el individuo, la familia, la sociedad, la escuela, la iglesia y el propio Estado son espacios habitados por estas relaciones significativas de poder. Pierre Bourdieu considera al respecto que “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya: es la división sexual del trabajo, distribución muy estricta de las actividades asignadas a cada uno de los sexos, de su espacio, su momento, sus instrumentos [...]”.⁵⁷ La simbolización se realiza sobre todo en los cuerpos de los sujetos y parte de una serie de binomios, pares de oposiciones, por los que se divide el mundo y son el origen de las metáforas de género. Se llega a relacionar así lo femenino con la debilidad y lo masculino con la fuerza, lo femenino con la naturaleza y lo masculino con la cultura, lo femenino con lo malo y lo masculino con lo bueno, entre otros dualismos más. En estas oposiciones se trasluce la valoración negativa que pesa sobre las mujeres y se puede observar que es en el campo de lo simbólico donde yace la cristalización última de la idea de inferioridad de lo femenino.

⁵⁷ Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Tr. Joaquín Jordá, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000, p. 22.

Mediante este proceso de simbolización de los cuerpos se construye una serie de representaciones que inciden directamente en lo social y se traducen en normas, comportamientos, expectativas e ideas concretas para cada uno de los sexos, lo que se conoce como la *doxa*⁵⁸. Éste es una especie de guión cultural que se introyecta y se encarna -a través de una operación inconsciente y performativa-, y por el cual las personas adquieren una identidad genérica, es decir, llegan a ser “hombres” o “mujeres”. Así Marta Lamas observa que:

En cada cultura, una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y los hombres. Así se construyen socialmente la masculinidad y la feminidad. Mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad “natural”, sino que son el resultado de una producción histórica y cultural basada en el proceso de simbolización, y como “productores culturales”, desarrollan un sistema de referencias comunes.⁵⁹

En esta línea, la construcción ideal de la *Mujer* ha servido como un vehículo reificante, se ha transformado en la esencia de lo que debería ser lo femenino -que es muy diferente a las *mujeres* que son reales, diversas, polifónicas-. Esta imagen mítica de la *Mujer* obliga a las mujeres de carne y hueso a adaptarse a un modelo coercitivo de comportamiento que asfixia sus potencialidades y aspiraciones. Las mujeres se debaten entre el “ser” y el “deber ser”, como Estela Serret plantea a bien:

El “deber ser” del imaginario femenino prescribe pues la anulación del “ser” por medio de su sometimiento a la norma, de su aculturación [...] el “deber ser” femenino prescribe a la identidad dejar de ser para sí y convertirse en un “ser” para otros, en un medio para otros fines.⁶⁰

El discurso es un medio fundamental para la reproducción de lo femenino en la sociedad y se ha afianzado en la imaginería del género y en su compleja red de

⁵⁸ *Ibid.*, p. 59.

⁵⁹ Marta Lamas, “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”, en *Cuerpo, Diferencia Sexual y Género*, Editorial Taurus. México, 2002, p. 135.

⁶⁰ Serret, *op. cit.*, p. 248.

metáforas antípodas. La representación que se hace del género por parte de los discursos dominantes -como el capitalista o el patriarcalista- para determinar el “deber ser” de la *Mujer* se ha debatido incesantemente con representaciones enfocadas desde “otro-sitio”, desde los márgenes, que son contrarias al mandato genérico de la hegemonía. Se comparte junto con Teresa de Lauretis que:

El movimiento hacia dentro y hacia fuera del género como representación ideológica, que a mi entender caracteriza el tema del feminismo, es un movimiento hacia atrás y hacia adelante entre la representación del género (en su marco de referencia masculino-céntrico) y lo que esa representación deja de lado o, más precisamente, vuelve imposible de representar. Es un movimiento entre el espacio discursivo (representado) de las posiciones que los discursos hegemónicos ofrecen, y lo fuera-de-escena, el otro-sitio de esos discursos: esos otros espacios tanto discursivos como sociales que existen - en tanto las prácticas feministas los han (re)construido- en los márgenes (o “entre líneas”, o “a contra luz”) de los discursos hegemónicos y en los intersticios de las instituciones, en contraprácticas y nuevas formas de comunidad. Estos dos nuevos tipos de espacios no se encuentran en oposición entre ellos ni eslabonados a lo largo de una cadena de significación, sino que coexisten concurrentemente y en contradicción. El movimiento entre ellos, por tanto, no es el de una dialéctica, de integración, de una combinatoria, o diferencia, sino que es la tensión entre contradicción, multiplicidad y heteronomía.⁶¹

En esta línea, a fin de entender la multiplicidad de formas de ser mujer, así como de representaciones culturales de lo femenino, y en aras de liberar esta diversidad de la figura arquetípica de la Mujer, es necesario recurrir a las perspectivas parciales, lo que Donna Haraway llama *conocimientos situados* o *epistemologías de la localización*, que:

Se trata de pretensiones sobre las vidas de la gente, de la visión desde un cuerpo, siempre un cuerpo complejo, contradictorio, estructurante y estructurado, contra la visión desde arriba, desde ninguna parte, desde la simpleza.⁶²

Entonces, aunque es cierto que el género es una invariante en todas las culturas -en el sentido de la simbolización de la diferencia sexual-, la definición del

⁶¹ Teresa de Lauretis, *La tecnología del género*, Indiana University Press, Bloomington, 1986, p. 27.

⁶² Donna Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Tr. Manuel Talens, Editorial Cátedra, Madrid, 1995, p. 335.

mismo varía en todas -es decir, las correlaciones de poder que se establecen-, razón por la cual no se pueden homologar las experiencias de las mujeres indígenas latinoamericanas con las mujeres de otras latitudes o raíces culturales. La importancia de la idea de los conocimientos situados radica en la observación y el entendimiento de que las mujeres son sujetos cruzados por otras identidades que moldean a la vez su experiencia de género:

Se trata aquí de un sujeto ciertamente constituido en el género, pero no exclusivamente merced de la diferencia sexual, sino sobre todo a través de diversos lenguajes y representaciones culturales; un sujeto engendrado y que adquiere un género al experimentar las relaciones de raza y clase tanto como las relaciones sexuales; un sujeto que, en consecuencia, no es unitario sino múltiple y que no se encuentra tan dividido en cuanto en contradicción.⁶³

Las mujeres, al igual que todos los seres humanos, son sujetos constituidos en un tiempo y espacio concreto, son sujetos penetrados por sus condiciones. Apuntado a esta idea, Marcela Lagarde advierte lo siguiente:

“La condición de la mujer está constituida por el conjunto de relaciones de producción, de reproducción y por todas las demás relaciones vitales en que están inmersas las mujeres independientemente de su voluntad y de su conciencia, por las formas en que participan en ellas; por las instituciones políticas y jurídicas que las contienen y las norman; y por las concepciones del mundo que las definen y que las interpretan.”⁶⁴

Visto de esta manera, cualquier mujer debe ser analizada dentro del ámbito de su contexto. Con esto se llega al punto de que mujeres kichwas, tzotziles, tzeltales, tojolabales, shuars, zoques o tsáchilas deben ser aprehendidas dentro de sus ámbitos culturales, pero también dentro de los movimientos sociopolíticos de los que forman parte. Estas mujeres se encuentran en un proceso de renovación de sus identidades, entre ellas la de género, cuestión que conlleva una innovación -lenta pero en marcha- de los significados que operan en sus culturas.

⁶³ de Lauretis, *op. cit.*, p. 239.

⁶⁴ Marcela Lagarde y de los Ríos, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, 4ta edición, CEIICH-UNAM, México, 2006, p. 78.

El momento que viven actualmente es un momento de transición, guiado por un proyecto de reconstrucción de y desde ellas mismas. Es una de importancia trascendental pues están construyendo sus estrategias para resignificarse y representarse de otra forma más justa, más digna. Estas luchas son las que se refería de Lauretis al afirmar que:

[...] en la periferia de los discursos hegemónicos se advierten ya los términos de una construcción diferente del género. Formulados desde el exterior del contrato social heterosexual e inscritos en las prácticas micropolíticas, estos términos pueden contribuir también a la construcción del género, y sus efectos se manifiestan con mayor intensidad en el nivel "local" de las resistencias en la subjetividad y la autorrepresentación.⁶⁵

La sorpresa la han dado, ya no las feministas académicas o las activistas de las ciudades, sino mujeres ajenas a los debates teóricos, mujeres de montaña, sierra y selva, curtidas por la milpa y el metate, fuertemente arraigadas a su tradición y comprometidas con la lucha que mantienen sus pueblos por su supervivencia. Estas mujeres se han propuesto transgredir el entramado de alienaciones que sujetan férreas sus cuerpos y sus conciencias, y apuestan a autorrepresentarse desde *otro* lugar, desde sí mismas.

La participación de las mujeres dentro de los movimientos indígenas -como el neozapatista o el ecuatoriano- ha visibilizado la importancia "del papel que debe desempeñar el reconocimiento manifiesto de las diferencias de género dentro de los grupos raciales y de las diferencias raciales y culturales dentro de los grupos de género".⁶⁶ Del mismo modo, su presencia activa ha contribuido al reconocimiento de que proyectos de otras luchas pueden formar parte de la propia; así los proyectos en los que participan estas mujeres están fincados en una política

⁶⁵ *Ibid.*, p. 259.

⁶⁶ Sandra Harding, *Ciencia y feminismo*, Tr. Pablo Manzano, Ediciones Morata, Madrid, 1996, p. 18.

solidaria de lucha que hace converger valores antisexistas, antielitistas, antiautoritaristas, antirracistas y emancipatorios.

Para tomar perspectiva y abordar a las mujeres indígenas neozapatistas y a las mujeres indígenas organizadas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) en sus diferentes identidades y luchas, habrá que situarlas a continuación en el marco cultural de sus pueblos indígenas y en el marco histórico de la relación entre estos pueblos y el Estado-nación.

2. Estado y pueblos indígenas en América Latina

Históricamente las relaciones entre los Estados latinoamericanos y los pueblos indígenas han sido relaciones de dominación. La historia de este terrible maridaje comienza antes del alumbramiento de los Estados en América Latina con la empresa colonial, que data del siglo XVI y se extiende por más de 500 años hasta llegar a la actualidad, sin llegar todavía a una unión sinérgica de los dos proyectos civilizatorios -de dos modelos ideales de sociedad- que respectivamente representan, es decir, el occidental y el de los pueblos indígenas.

El proceso de conquista y colonización en América, lejos de haber producido el idílico y muy publicitado “encuentro de dos mundos”, ocasionó la imposición del modelo civilizatorio occidental, con el consecuente desmantelamiento de las instituciones políticas y religiosas nativas, así como el

arrasamiento de su organización económica tradicional y la atomización territorial de sus núcleos poblacionales. Enrique Florescano hace un recuento de las calamidades:

La sujeción de los pueblos indígenas fue seguida por una fragmentación de la estructura social y una época de turbulencias y desajustes continuos, que se extendieron a lo largo del siglo XVI. Los habitantes de las ciudades y del campo padecieron una serie de catástrofes. Sucesivas epidemias provocaron la muerte de miles de indígenas y en las costas cientos de aldeas dejaron de existir. El antiguo orden del mundo rural fue dislocado por la esclavitud, la encomienda y el repartimiento, los nuevos sistemas de trabajo inaugurados por el conquistador. Cientos de indígenas fueron obligados a abandonar periódicamente sus pueblos para trabajar en las extrañas tareas agrícolas, mineras, artesanales, y urbanas impuestas por las autoridades y encomenderos españoles. La introducción de cultivos europeos y la ganadería provocaron innumerables trastornos en la agricultura indígena. Muchas de las antiguas normas que regulaban la alimentación, la bebida y el vestido de la mayoría de la población desaparecieron con la destrucción de la antigua organización política.⁶⁷

Pero los alcances de este hecho histórico fueron todavía más profundos. El trauma que significó la ruptura de la tradición simbólica para los miembros individuales de las culturas nativas americanas implicó una deslegitimación del mundo, puesto que “al perder el sistema de símbolos que le proporcionan significados el individuo necesita resignificar su experiencia, y para hacerlo debe recurrir a la tradición cultural dominante que se le ofrece como alternativa”. La abrupta imposición del mundo occidental convirtió a estas personas portadoras de una tradición milenaria en víctimas del etnocidio, puesto que fueron forzadas a asumir “una posición subalterna dentro de un proceso de producción simbólica que les es ajeno”⁶⁸.

El nombre que se les dio a estos miembros de las culturas nativas fue el de *indio*. Esta categoría social expresa la contradicción primera en la que se fundan

⁶⁷ Florescano, *op. cit.*, p. 150.

⁶⁸ Bartolomé, *op. cit.*, pp. 197-198.

las sociedades latinoamericanas, que es la división entre vencedores y vencidos; denota una condición inferior de *colonizado*, de históricamente derrotado, de dominado. También ha sido un concepto homogeneizador con respecto a la diversidad de culturas existentes, así lo mismo da la pertenencia a una cultura mesoamericana, andina o amazónica, igual se es indio. La cita de Francisco López Bárcenas refuerza esta explicación:

El indio o indígena es un concepto inventado por los invasores con propósitos muy claros. En primer lugar, buscaban diferenciarse de quienes con todo derecho habitaban estas tierras cuando ellos llegaron a ocuparlas sin tener ninguno [... y] con ello también buscaban englobar en una sola categoría a todas las culturas que en el continente florecían, sin importarles las diferencias existentes entre ellas y los diversos grados de desarrollo de cada una.⁶⁹

Cuando los criollos y mestizos tomaron el poder por la vía independentista, sobrevinieron los primeros Estados en América Latina. En su primera fase de vida independiente, la frágil soberanía de los nuevos Estados se debatió entre la vulnerabilidad de una posible reconquista, las pérdidas de territorio y las luchas intestinas entre conservadores y liberales. Fue hasta la segunda mitad del siglo XIX cuando el proyecto político de los liberales triunfó en la región (ya por el debilitamiento del ala conservadora, o bien por la comunión de intereses entre liberales y conservadores) y comenzó a construir las bases político-legales de los Estados a imagen y semejanza de las constituciones europeas y estadounidense. En dicho proyecto, los pueblos indígenas fueron nuevamente rechazados porque, en particular, se les concebía como los primerísimos culpables del atraso de los Estados y, en general, porque se les adjudicaba la idea de que eran enemigos del progreso. Esta fue la forma en que se les excluyó definitivamente de ser partícipes en la forja de las naciones latinoamericanas, y con ello se perdió la

⁶⁹ Francisco López Bárcenas, *Autonomías Indígenas en América Latina*, MC Editores, México, 2007, p. 15.

oportunidad histórica de construir un espacio de poder para ellos dentro de las nuevas repúblicas.

Bajo el apócrifo régimen liberal, el Estado y sus instituciones protegerían las libertades individuales, la igualdad, la seguridad jurídica y la propiedad privada de sus ciudadanos. No obstante, en los hechos, criollos y mestizos siguieron explotando y despojando con la venia de las autoridades a los pueblos indígenas. Con la frase *Último día del despotismo y primero de lo mismo*⁷⁰, la sabiduría popular ecuatoriana supo leer los signos de lo que acaecía no sólo en el Ecuador, sino en la América Latina entera. Significaba esencialmente que después de la independencia no llegaría la emancipación de las castas dominadas, entre ellas la de los indios.

Cierto es que las nuevas clases en el poder no rompieron los lazos coloniales de dominación con respecto a los pueblos indígenas, sino que los reforzaron con formas de dominación y apropiación del excedente de tipo capitalista, lo que dio paso a nuevas dinámicas socioeconómicas donde el trabajo servil fue mezclándose con el trabajo asalariado, y a su vez también con el trabajo esclavo. Éste es el caso del desarrollo capitalista latinoamericano, como lo marca Vania Bambirra:

el curso del desarrollo del capitalismo [en América Latina] no ha implicado la liquidación radical de los modos de producción que lo han precedido, sino una superación discontinua y lenta de ellos desde formas más primitivas hacia formas más elaboradas.⁷¹

De esta forma, las clases en el poder -criollos y mestizos- retomaron los antiguos lazos coloniales de sujeción para recrear la división metrópoli/periferia pero ahora dentro de los marcos que proporcionaban los nuevos Estados, a esto

⁷⁰ Agustín Cueva, *El proceso de dominación política en Ecuador*, Editorial Diógenes, México, 1974, p. 7.

⁷¹ Vania Bambirra, *El capitalismo dependiente latinoamericano*, Siglo XXI Editores, México, 1974, p. 43.

se le denomina como *colonialismo interno* o *intracolonialismo*. Pablo González Casanova lo caracteriza de la siguiente manera:

La definición del colonialismo interno está originalmente ligada a fenómenos de conquista, en que las poblaciones nativas no son exterminadas y forman parte, primero, del Estado colonizador y, después, del Estado que adquiere una independencia formal, o que inicia un proceso de liberación, de transición al socialismo o de recolonización y regreso al capitalismo neoliberal. Los pueblos, minorías o naciones colonizados por el Estado-nación sufren condiciones semejantes a las que caracterizan en el colonialismo y el neocolonialismo a nivel internacional: habitan un territorio sin gobierno propio; se encuentran en situación de desigualdad frente a las élites de las etnias dominantes y de las clases que las integran; su administración y responsabilidad jurídico-política conciernen a las etnias dominantes, a las burguesías y oligarquías del gobierno central o a los aliados y subordinados del mismo; sus habitantes no participan en los más altos cargos políticos y militares del gobierno central, salvo en condición de “asimilados”; los derechos de sus habitantes y su situación económica, política, social y cultural son regulados e impuestos por el gobierno central; en general, los colonizados en el interior de un Estado-nación pertenecen a una “raza” distinta a la que domina en el gobierno nacional, que es considerada “inferior” o, a lo sumo, es convertida en un símbolo “liberador” que forma parte de la demagogia estatal; la mayoría de los colonizados pertenece a una cultura distinta y habla una lengua distinta de la “nacional”.⁷²

La actitud de los Estados latinoamericanos con respecto a los pueblos indígenas siguió reproduciendo los prejuicios y las prácticas delineadas desde la colonia, los cuales inscribió dentro de una suerte de “sentido común” que dio por sentado que la violencia, la explotación, el despojo y la negación son las formas de vincularse con la otredad. A contrapelo, los pueblos indígenas desarrollaron un *ethos* de la resistencia, que los ha impulsado a luchar por su permanencia como grupos culturales diferenciados y crear las condiciones materiales para su sobrevivencia ante las presiones externas.

⁷² Pablo González Casanova, “Colonialismo interno, una redefinición”, en *Revista Rebelión*, núm. 12, México, octubre 2003.

La exacerbación de estas contradicciones alcanzó un punto crítico entrado ya el siglo XX, cuando las luchas por el reparto de la tierra tuvieron un efecto desestabilizador para el régimen de acumulación capitalista. La lucha por la tierra en el siglo XIX había llevado anteriormente a alzamientos y revueltas indígenas⁷³ importantes, como la *guerra de castas*. Sin embargo, la agitación social causada por los acontecimientos revolucionarios en Rusia y en México tornó riesgosa la situación para las clases dominantes latinoamericanas, por lo que éstas resolvieron otorgar las mínimas concesiones para mantener la gobernabilidad en los Estados. En este contexto surgieron nuevas constituciones que incluían un repertorio de demandas económicas, políticas y sociales provenientes de las luchas de sectores populares -el indígena entre éstos-. La demanda del reparto de la tierra -una de las más sentidas a nivel regional- fue el punto de origen de las llamadas *reforma agraria*, donde el Estado adquirió el papel de principal promotor de desarrollo del campo y el mejoramiento de vida de los “campesinos” -que no “indígenas”-. A grandes rasgos, consistió en la creación de instituciones, programas y políticas públicas encargadas de hacer realidad la demanda de restitución y dotación de tierras.

La cuestión de la posesión de la tierra como aspecto central de la problemática indígena fue un tema ampliamente desarrollado en la obra del marxista peruano José Carlos Mariátegui, quien reflexionando sobre su país expuso que:

El problema agrario se presenta, ante todo, como el problema de la liquidación de la feudalidad en el Perú. Esta liquidación debía haber sido realizada ya por el régimen demo-burgués formalmente establecido por la revolución de

⁷³ Un ejemplo de lo anterior se encuentra en la Constitución Mexicana de 1857, que en aras de la modernización en el campo “privó a los grupos étnicos del derecho consuetudinario que amparaba sus formas de vida comunitaria, los despojó de personalidad jurídica para defender sus tierras y no proveyó ninguna legislación social en su favor”. López Bárcenas, *op. cit.*, p. 459. Los liberales que impulsaron dicha constitución, entre ellos Benito Juárez y Sebastián Lerdo de Tejada, consideraron a la propiedad colectiva de la tierra como un atentado al supremo derecho liberal de la propiedad privada.

Independencia. Pero en el Perú no hemos tenido, en cien años de república, una verdadera clase burguesa, una verdadera clase capitalista. La antigua clase feudal -camuflada o disfrazada de burguesa republicana- ha conservado sus posiciones. La política de desamortización de la propiedad agraria iniciada por la revolución de Independencia -como una consecuencia lógica de su ideología-, no condujo al desenvolvimiento de la pequeña propiedad. La vieja clase terrateniente no había perdido su predominio. La supervivencia de un régimen latifundista produjo, en la práctica, el mantenimiento del latifundio. Sabido es que la desamortización atacó más bien a la comunidad. Y el hecho es que, durante un siglo de república, la gran propiedad agraria se ha reforzado y engrandecido a despecho del liberalismo teórico de nuestra constitución y de las necesidades prácticas del desarrollo de nuestra economía capitalista.⁷⁴

Mariátegui reconoce además que el indio es un actor fundamental en la lucha de clases y en la lucha nacional contra el imperialismo, cuestión que rompe con la tradición clásica del marxismo de pensar al proletariado como la única clase revolucionaria. Entonces en América Latina, la alianza estratégica entre el indio y el proletario se transformaría en condición indispensable de lucha contra la explotación colonial y capitalista.

En estas nuevas circunstancias, los Estados latinoamericanos no podían seguir negando por más tiempo la existencia en su seno de pueblos indígenas, pero a la par tenían la necesidad de ocultar los problemas que acarrearía la pervivencia del colonialismo interno. Por estas razones, los Estados reformularon su discurso y sus políticas, dando lugar al *indigenismo*, que es el primer discurso moderno sobre los indígenas.

El objetivo del indigenismo fue incorporar al indio a la sociedad nacional y subirlo de paso al tren de la modernización. El Estado quiso redimir a su hijo más atrasado de su funesto destino, y en ese afán buscó sustraerle sus lealtades étnicas y su memoria histórica. Se repetía la empresa civilizadora del colonizador, pero esta vez el método consistía en la descaracterización, o sea, en la

⁷⁴ José Carlos Mariátegui, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Crítica, Barcelona, 1976, pp. 42-43.

desindianización. Una vez dentro de su sistema de control cultural, el Estado anularía su capacidad de toma de decisiones e inhibiría cualquier intento de organización indígena. Por lo tanto, el indigenismo debe observarse como una reestructuración de las formas de dominación dentro del esquema del colonialismo interno en la América Latina del siglo XX.

2.1. Pueblos indígenas en tiempos neoliberales

La miasma llegó a todos los rincones del mundo. A finales de la década de los setentas del siglo pasado, la crisis económica mundial evidenció una severa descomposición de los mecanismos de acumulación del sistema capitalista, que en ese entonces se regía bajo las premisas del modelo keynesiano. Este hedor era sólo el preámbulo de lo que vendría: los tiempos neoliberales.

En América Latina, las recetas de los organismos financieros internacionales asestaron un golpe de muerte a los sectores populares. Los despidos masivos, la reducción de salarios, el aumento del precio de los productos básicos y también de los impuestos, así como el recorte de servicios públicos proporcionados gratuitamente por el Estado, depauperaron a las masas llevándolas a un grado intolerable de existencia.

La reacción de los pueblos indígenas ante, por una parte, la presión que recibían de las corporaciones internacionales interesadas en saquear los recursos de sus territorios y, por otra, del Estado que -además de dar por concluido su periodo de reforma agraria- combinaba viejas políticas asimilacionistas⁷⁵ con

⁷⁵ Sin el fundamento de la reforma agraria y sin el apoyo de sus instituciones, la ideología oficial indigenista se convirtió en una retórica sin sentido. De hecho, desde las conferencias de Barbados I y II, en 1970 y 1974 respectivamente, el indigenismo fue puesto en tela de juicio por antropólogos y líderes indígenas latinoamericanos que alguna vez lo suscribieron, al “no proponer cambios de estructura y quedarse solamente en la manipulación de lo indígena”. Ver en José Bengoa, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007, pp. 242, 243.

nuevas políticas de tono neoliberal que intensificaban la explotación de la mano de obra indígena, fue la de reforzarse internamente y transformarse al exterior.

A comienzos de los años ochenta, justo cuando se observaba un periodo de decaimiento y desarticulación de los movimientos campesinos y de otras luchas sociales, irrumpió la llamada *emergencia indígena* en el escenario latinoamericano con un repertorio bajo el brazo de demandas históricas combinadas con formas de lucha nuevas. Asimismo, trajo consigo un vendaval discursivo que se asoma al pozo de la experiencia de esos pueblos para dar respuestas a las transformaciones contemporáneas, José Bengoa lo sintetiza de la siguiente manera:

[...] son discursos sobre el pasado llenos de ideas sobre el futuro [...] que reúnen la tradición milenaria de nuestras culturas, con la necesaria apuesta a vivir en el futuro y en el mundo moderno.⁷⁶

En este momento, la temática indígena se posicionó en todas las agendas políticas de los países de la región, y se convirtió en un asunto de primer orden dentro del debate de la reforma del Estado. Pero ni intelectuales orgánicos ni el pensamiento de izquierda se imaginaban entonces la trascendencia de ese suceso.

La emergencia étnica fue el resultado de un largo proceso de cuestionamiento interno desde los pueblos indígenas, donde convergieron reflexiones sobre la revalorización de su identidad, las relaciones con el Estado y la sociedad, así como los efectos de las políticas neoliberales. Su efecto inmediato fue el de visibilizar a los pueblos indígenas como *sujetos políticos* capaces de ser una fuerza desestabilizadora para el Estado.

⁷⁶ *Ibíd.*, p. 37.

La radicalidad de los planteamientos indígenas yacía en la doble denuncia en contra del colonialismo interno y del neoliberalismo. A los proyectos hegemónicos nacionales y globales imperantes, asentados en el racismo y la explotación, le contraponía una propuesta contrahegemónica de lucha nacional y global de contenido democrático-popular. Por eso se dice que su lucha es de *resistencia* y *emancipación*: “resistencia para no dejar de ser pueblos, emancipación para no seguir siendo colonias”⁷⁷. Así la lucha por la justicia histórica estaba en marcha.

El reconocimiento de su diferencia como indígenas fue el primer aspecto demandado por los pueblos y las comunidades indígenas a los Estados. Esta cuestión no debe entenderse como la simple manifestación de la composición multiétnica de las naciones en los textos constitucionales; muy por encima de ese mero acto, implica la no fácil tarea de reestructurar las bases de la hegemonía en las que se erigen los Estados-nación. En el fondo se trata de que las clases históricamente dominantes abran y compartan espacios de poder en lo local, lo regional y lo nacional para la actuación y decisión indígena. Pero su propuesta de crear *sociedades multiétnicas* no significa que los beneficios sean sólo para los indígenas, sino que se incluye a todos los sectores subalternos con sus demandas y sus propuestas para construir una *nueva dimensión de lo popular*, así lo señala González Casanova:

El reconocimiento colectivo de pertenecer a un mismo campo de dominación y explotación transforma la dimensión reivindicativa del pueblo, que suma a lo popular-nacional la demanda de los derechos étnicos de los pueblos y comunidades indígenas. Una nueva dimensión de lo popular, integradora en la pluralidad y el respeto a las diferencias, es el marco que favorece hoy la unidad de los pueblos y del pueblo. En esa unidad confluyen todos los sectores explotados y oprimidos por un Estado-nación construido para

⁷⁷ López Bárcenas, *op. cit.*, p. 25.

legitimar una participación y restringido a los miembros que se definen desde la hegemonía monoétnica y sus integrados.⁷⁸

El reconocimiento también se refiere a la posibilidad de que los pueblos indígenas se conviertan en titulares de *derechos colectivos*⁷⁹. Estos derechos serían el fundamento legal de dichos pueblos para defender dentro del marco estatal e internacional su continuidad física y cultural diferenciada del resto de la ciudadanía.

A nivel internacional existen instrumentos jurídicos que han desarrollado el concepto y el contenido de los *derechos colectivos* o *derechos de los pueblos indígenas*. Entre éstos se puede mencionar al *Convenio 169* de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) de 1989, el cual fue el primer instrumento internacional en referirse a los *pueblos indígenas*, cuya definición quedó de la siguiente manera:

Los pueblos en países independientes, considerados indígenas por el hecho de descender de poblaciones que habitaban en el país o en una región geográfica a la que pertenece el país en la época de la conquista o la colonización o del establecimiento de las actuales fronteras estatales, y que, cualquiera sea su situación jurídica conservan todas sus propias instituciones sociales, económicas, culturales o parte de ellas.⁸⁰

Este convenio se convierte en un parteaguas para la defensa de los derechos colectivos por muchas razones. En primera instancia porque hace una distinción entre minorías -como antes eran calificadas a las etnias en el derecho internacional- y pueblos indígenas; porque enfatiza también la cuestión del derecho al territorio y lo conceptualiza de manera holística, entendiéndolo como un

⁷⁸ González Casanova, *op. cit.*, p. 16.

⁷⁹ Los derechos colectivos son derechos de tercera generación que contemplan una gama de derechos jurídicos, políticos, económicos, culturales y sociales. En ellos la titularidad del derecho corresponde al colectivo aunque el derecho sea ejercido por individuos pertenecientes a éste.

⁸⁰ Disponible en: <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>

hábitat, que incluye los lugares sagrados, la tierra agrícola, los bosques, los paisajes, el mar, los ríos, las lagunas, el aire; porque aporta la cuestión de la *autoidentificación* como un criterio esencial para determinar la pertenencia o no de las personas a un pueblo o comunidad indígena; y porque inserta la cuestión de la explotación de sus recursos naturales. Pero sobre todo su contribución más importante reside en que le reconoce a los pueblos indígenas el derecho a la *libre determinación*, pero siempre y cuando -y ahí está el candado- “se trate de una autonomía funcional y territorial”, o sea, una *autonomía relativa* o un *autogobierno*.

La *Declaración de las Naciones Unidas sobre Derechos de los Pueblos Indígenas* es igualmente un documento estratégico para la defensa de los derechos de los pueblos indígenas. Fue propuesta como borrador por el Grupo de Trabajo de Poblaciones Indígenas ante la Asamblea de Naciones Unidas, lugar donde fue aprobada el 26 de junio de 2006. Esta declaración se encuentra en la línea trazada por el *Convenio 169*, del cual retoma en su artículo 4 la cuestión del derecho al ejercicio de la libre determinación vía la autonomía:

Los pueblos indígenas, en el ejercicio de su derecho de libre determinación, tienen derecho a la autonomía o el autogobierno en las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, así como con los medios para financiar sus funciones autónomas.⁸¹

La crítica que se le ha hecho a esta declaración, al igual que al *Convenio 169*, va en el sentido de que ambos ponen un límite al alcance de los derechos que pretenden impulsar, como en la cuestión de la libre determinación, que choca frontalmente con la visión que los pueblos indígenas tienen sobre este derecho. En la redacción del texto se entiende que no se está reconociendo la libre

⁸¹ Disponible en: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>

determinación, sino solamente una de sus formas, en este caso la autonomía. De igual modo, la autonomía a la que se refiere está limitada al campo de los asuntos internos de los pueblos indígenas, con lo que no se puede trascender nunca a otros ámbitos de decisión que también afectan su existencia. No obstante lo anterior, estos instrumentos no son desechados por los pueblos indígenas porque encuentran en ellos un asidero para defender otras demandas, por ejemplo, el derecho a una lengua propia, el derecho a la educación bilingüe, el derecho a un territorio y el derecho a disponer de sus recursos, entre otros.

Aunque no aparece el concepto de *pueblos indígenas*, la *Dedación Universal de Derechos Humanos*, el *Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos*, el *Pacto Internacional de Derechos Económicos y Sociales*, así como la *Convención y Tratados sobre Discriminación Racial* (1969) y la *Declaración sobre los Derechos de Todas las Personas Pertencientes a Minorías Religiosas, Nacional o Étnicas y Lingüísticas* (1992) pueden ser tomados también como base para la elaboración de los derechos de los pueblos indígenas.

A pesar de que muchos Estados latinoamericanos han firmado y ratificado estos instrumentos internacionales, no han incluido estos derechos en sus constituciones⁸². Pero ¿no es acaso una obligación de los Estados hacer valer en su territorio los acuerdos internacionales que suscriben y, a su vez, hacerlos compatibles -o por lo menos no contradictorios- con las leyes de sus cartas magnas? El argumento que esgrimieron muchos de estos Estados para la omisión de tales derechos -los que por sí fuera poco ya son limitados- es que las leyes son de carácter general y se aplican a toda la sociedad sin excepción alguna, por lo que los derechos colectivos constituirían un acto discriminatorio para los ciudadanos no-indígenas. Lo cierto es que este argumento se deshace

⁸² Algunos países que ya han dado este reconocimiento jurídico son: Guatemala en 1985, Nicaragua en 1986, Brasil en 1988, México en 1991, Ecuador en 1998.

por sí solo al entender que los pueblos indígenas no están por la acumulación de prebendas, más bien, están por mantener su supervivencia en un entorno y un tiempo que les están cerrando el paso a la posibilidad de un futuro. Y justamente ese es el más básico de los derechos colectivos, el derecho a la existencia del grupo. Se entiende a la sazón que su lucha es, ante todo, por conservar su vida.

Como ya se ha esbozado, dentro de los derechos colectivos el que más polémica causa es el derecho a la libre determinación. Para el caso de los pueblos indígenas de América Latina, este derecho es el pilar de su propuesta que toma cuerpo en la idea de las *autonomías*.

2.1.1. El proyecto autonómico

Haciendo un poco de historia, el derecho a la libre determinación tiene sus orígenes en el *principio de las nacionalidades*, que viene de la tradición derivada de la Revolución Francesa, en la que se retoma la idea de que el pueblo quita el poder a los reyes para convertirse él mismo en soberano -poder que se identifica hoy en día con el poder de los Estados-. Sin embargo, este principio ha sido aplicado indistintamente a nivel mundial, esto queda más claro cuando se recuerda las *tesis de agua salada*, que fueron -en la época de la descolonización- el criterio que se utilizó para definir qué colonias debían de convertirse en Estados y cuáles no. El quid de esta tesis era que debía mediar el océano para distinguir a la colonia de la metrópoli, pero no se reparó en que los territorios de ultramar a su vez tenían colonias.

El derecho a la libre determinación puede expresarse de dos formas. Como se acaba de mencionar, la más conocida de ellas es la de la *soberanía*, que es cuando un pueblo se separa libremente de un Estado para transformarse en otro Estado independiente. La segunda forma es la del *autogobierno* o *autonomía*, que es cuando un pueblo decide por su voluntad seguir formando parte de un Estado,

siempre que éste acepte reconocerlo como pueblo y garantice sus derechos como tal. Ésta es la forma a la que nos aproximaremos.

El concepto que se utiliza aquí para abordar la autonomía es el proporcionado por López y Rivas, que la define como:

[...] la delegación de competencias mutuamente acordadas entre sujetos políticos. Como su nombre lo implica, la autonomía no es una renuncia a la soberanía estatal nacional, sino una distribución de atribuciones y funciones que pueden ser complementarias, exclusivas o restrictivas de poderes federales, estatales, regionales y municipales.⁸³

A grosso modo, la autonomía comprende cuatro factores, a saber: la autoafirmación, la autodefinición, la autodelimitación y la autodisposición. “El derecho de autoafirmación otorga a los pueblos [...] la capacidad exclusiva de proclamarse existente, mientras el de autodefinición le permite determinar por sí mismo quiénes son las personas que lo constituyen; el de autolimitación le posibilita establecer por sí mismo los límites de su territorio, y el de autodisposición, organizarse de la manera que más le convenga.”⁸⁴

En otras palabras, que los pueblos indígenas ejerzan su autonomía equivale a que ellos puedan, en primer lugar, vivir en un entorno que propicie su libre desarrollo; que tengan la capacidad de decidir sobre sus recursos culturales; de elegir su tipo de gobierno y construir un proyecto político propio; de mantener o cambiar su organización social; de regirse por sus sistemas jurídicos; de continuar con sus actividades económicas tradicionales y de impulsar proyectos económicos nuevos; de explotar sus recursos naturales; de contar con un territorio; de fomentar sus conocimientos ancestrales, entre muchas otras cosas más. Y hay que recalcarlo: el proyecto autonómico incluye también la participación en los

⁸³ Gilberto López y Rivas, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, Plaza y Valdés, México, 1995, p. XVII.

⁸⁴ López Bárcenas, *op. cit.*, pp. 26-27.

órganos de decisión nacional, a fin de garantizar la protección de la vida de estos pueblos.

Pero en la última década del siglo pasado, los pueblos indígenas, al darse cuenta de que los cambios en la legislación que declaraban a los Estados naciones pluriculturales no habían sido suficientes para sentar las bases de sus autonomías, tomaron el camino de construirlas por sí mismos en los hechos. Por distintas vías y en sus particulares contextos, los movimientos indígenas fueron rompiendo y rompen todavía los cercos del poder tradicional, recuperando la jurisdicción de territorios que les fueron amputados. Con esta lenta recuperación de los espacios de decisión, estos pueblos construyen las autonomías *de facto*⁸⁵ y con ellas se construyen a sí mismos como *sujetos autonómicos*.

A continuación se dará paso a un breve análisis de dos experiencias autonómicas latinoamericanas: la del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México, y la de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE) en este país. Estos dos movimientos indígenas reflejan dos estrategias de alcanzar la autonomía y dos formas distintas de relacionarse con el poder, aunque eso no les impide tener puntos de encuentro, como el hecho de compartir un pasado y un presente de resistencia, y la visión de un futuro poblado de utopías y proyectos sobre su emancipación.

⁸⁵ Para el caso de América Latina se hace la división en tres grandes tendencias: *las autonomías comunitarias, las autonomías regionales y la reconstrucción de los Estados étnicos*. Un ejemplo del primer caso lo encontramos con la creación de “resguardos” en Colombia; del segundo caso se observa en Nicaragua con la constitución de la Región Autónoma de la Costa Atlántica; y para el tercer caso está el de Bolivia con su proceso de reconstrucción del Tawantinsuyo.

[...] *Shina uyashpa uyashpa*
saquirini
Ari... shinami can
ñaupapa chapica shuc
llactallacmi
carcanchic
shuc llactacunamanta
mashicunahuan
pacta tantanacunapac
huacaichirishpa
tucuilla causancapac.
Cunanpash shinallatac canata
ushashunmi
caipi causacucpish,
paicunahuanca
shuc ayllullacmi canchic nishpa
yuyacumi.
Cunanca
llactacunamanta quinllacuc
huachunatat
ima shina chincachinata
ricunami canchic
imapa: Nuncanchic
ayllucunahuan
tantanacuncapac.

[...] *Oyendo oyendo esto*
me quedo, atento
Sí, es así no más
en la antigua edad
un solo pueblo
éramos
con otros pueblos
con los amigos
volvemos a unirnos
protegiéndonos
uno solo para vivir.
Ahora podremos existir así
también
si ellos están viviendo,
aquí también,
con ellos
somos [ayllu] una sola familia
pienso.
Ahora
de los pueblos a cercar
a las fronteras
en qué manera su desaparición
vamos a ver ¿para qué?
para que con nuestra
familia grande [ayllu]
nos reunamos.

Ariruma Kowii

(extracto del Poema *Cai Ecuador*
Mamallacta)

2.2. El caso del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en México

*No es nuestra la casa del dolor y la miseria. Así nos la
ha pintado el que nos roba y engaña.*

No es nuestra la tierra de la muerte y la angustia.

No es nuestro el camino de la guerra.

*No es nuestra la traición ni tiene cabida en nuestro
paso el olvido.*

No son nuestros el suelo vacío y el hueco cielo.

*Nuestra es la casa de la luz y la alegría. Así la
nacimos, así la luchamos, así la creceremos.*

Nuestra es la tierra de la vida y la esperanza”

*Nuestro el camino de la paz que se siembra con
dignidad y se cosecha con justicia y libertad.*

Quinta Dedaración de la Selva Lacandona

El 1° de enero de 1994, el mazazo propinado por la asunción del neozapatismo al México imaginario y a sus integrados, les obsequió la primera visión de realidad de sus vidas.

De hecho, entre el infinito número de posibilidades, la más inverosímil para ellos era que en el día de su gloria máxima -la entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN)-, un grupo de indios de un rincón olvidado en la selva se alzara en armas, y demostrara -con su sola existencia- la falsedad de su mundo, que se quería moderno y modernizado.

El impacto del levantamiento llegó a los sectores medios y bajos de la población mexicana, y su estela también se prolongó hasta el campo internacional. Todos estaban atónitos por igual, y en medio de su estupor se preguntaban: ¿Quiénes eran y cómo habían llegado ahí? ¿Contra qué se rebelaban, qué querían? Fue un episodio de la historia mexicana que se recordará en los anales porque ahí se dieron cita el asalto a la Razón, la revancha de la historia y la angustia del porvenir para ver morir una a una las certezas de la Nación.

Hoy, pasados quince años del levantamiento neozapatista, las preguntas sobre su origen y su devenir siguen alimentando toda clase de debates en torno a los problemas y los retos de la sociedad y el Estado mexicanos, por eso sigue siendo necesario traer este tema a la mesa y, además, porque jamás es ocioso recordar.

2.2.1. Orígenes de la rebelión

La lista de causas es larga y compleja, por lo que sólo se puede hacer aquí una breve exposición de las mismas. Antes de comenzar la enumeración de ellas, cabe hacer la mención de que la legitimación del neozapatismo radica en que éstas tocaron una fibra sensible de la sociedad mexicana, una parte del inconsciente colectivo de los mexicanos donde habita una *otra* racionalidad, a la que Adolfo Gilly llama el *mundo encantado*⁸⁶. Es importante tener en cuenta esta vinculación profunda para entender la apertura y la comprensión que la sociedad les otorgó.

La primera causa se halla en la violencia, que fue hecha un *modus vivendi* por el Estado en su trato con los pueblos y comunidades indígenas, y consolidó en estos últimos una suerte de tradición *rebelde*. La violencia ejercida a través del sistema de control social no sólo se entiende como la agresión física realizada por el ejército u otros grupos de presión -como los paramilitares-, también tiene el sentido de agresión perpetrada para destruir -por diversos medios- su identidad, despojarlos de sus medios de producción, confinarlos en zonas de refugio (ver Anexo 1), marginarlos de los servicios públicos, explotarlos laboralmente. Existe también violencia en el discurso cuando se pregona que “el indio tiene que modernizarse”, que el “indio no es capaz”, que “el indio no sabe”. En general, en el

⁸⁶ Adolfo Gilly, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Ediciones Era, México, 1997.

ideario del mexicano no hay peor condición que la de un *indio*, y para subvertir esa idea los zapatistas toman como base moral el respeto a la *dignidad*.

En Chiapas, la relación entre *kaxlanes* -los blancos y mestizos- en el poder- e indígenas se inscribe en el marco de una violencia estructural. A este respecto Florescano, rastreando los orígenes de la violencia, advierte lo siguiente:

La violencia extrema que caracterizó las relaciones entre el estado y las etnias indígenas en el siglo XX debe entenderse como una consecuencia de la polaridad entre una concepción nacional exclusiva e intolerante, y una mentalidad de pueblos identificados por lenguas y costumbres tradicionales, reacios a cambio y temerosos al contacto exterior. El antagonismo entre los pueblos indígenas centrados en identidades comunitarias locales o regionales, y la ideología nacionalista que pretende representar a toda la nación, es estructural.⁸⁷

Vejaciones e injusticias forman parte de la política local, de las relaciones de producción entre latifundistas/ ganaderos y peones, y de las relaciones entre los mismos indios -como los *caciques* y los *ladinos*-, que ha sido un pilar básico del sistema de dominación colonialista en ese Estado.

Desde la conquista, los indios han sido controlados y dominados por indios [...] Cuando se considera a los indios y a los no-indios como simples categorías antagónicas y contradictorias, el sistema colonial en América Latina parece menos fuerte de lo que realmente es. El sistema colonial y neocolonial en realidad se ha consolidado a través de yuxtaposiciones de la desigualdad colonial con indios burgueses contra indios trabajadores, con trabajadores protegidos contra trabajadores colonizados.⁸⁸

Un segundo motivo está en el desarrollo de las actividades capitalistas en Chiapas. Hasta muy entrado el siglo XX, Chiapas seguía siendo un estado dominado por latifundistas cafetaleros, como Adolfo Gilly lo apunta:

⁸⁷ Enrique Florescano, "Un conflicto de hoy y del futuro: las relaciones entre las etnias, el Estado y la Nación en México", en Labastida, Julio y Camou, Antonio, *Globalización, identidad y democracia. México y América Latina*, Siglo XXI Editores-UNAM, México, 2001, p. 400.

⁸⁸ Pablo González Casanova, "Las etnias coloniales y el Estado multiétnico" en González Casanova, Pablo y Roitman Rosenmann, Marcos, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada Ediciones-CEIICH/UNAM, México, 1996, p. 27.

La provincia de Chiapas, como es bien sabido, permaneció en los márgenes de la revolución mexicana. No vivió siquiera una “revolución desde afuera”, como Yucatán. El gobierno de Obregón pactó con la oligarquía terrateniente local y a cambio de su apoyo político dejó intacta su dominación sobre los campesinos y los pueblos indios. Ese impacto fue, para la oligarquía chiapaneca, una etapa más de su historia de “modernización” desde arriba sin cambio en las relaciones sociales: ferrocarriles, carreteras, capitales, administración estatal, todo montado sobre una oscura y terrible relación servil mantenida por la fuerza y la ignorancia sobre los habitantes del campo chiapaneco, negados no sólo en su condición de ciudadanos mexicanos sino casi también en la de seres humanos.⁸⁹

El colonialismo interno no sufrió mella alguna en su estructura en el periodo de reformas cardenistas, al contrario, las grandes beneficiadas fueron las haciendas ganaderas, que para los años cincuenta se convirtieron en la principal fuente de ingreso en el estado. Este hecho implicó la expulsión de una considerable cantidad de mano de obra indígena, mucha de la cual, para sobrevivir, migró a la selva para hacerse de una vida y una tierra propia. Así también sucedió dos décadas más tarde, con el boom de los descubrimientos de yacimientos petroleros y la construcción de presas para la generación de electricidad, que después de terminados siguieron expulsando a muchos hombres que, sin casa y sin trabajo, hallaron en la selva un alivio a su situación. Ya en la selva “tzeltales, tzotziles y choles, zoques, tojolabales y mestizos se relacionaron entre sí. Surgió entre todos una identidad de etnias oprimidas frente a finqueros, ganaderos y kaxlanes.”⁹⁰

Una tercera causa, muy relacionado con la anterior, radica en los conflictos agrarios. Ya se refirió cómo la mano de obra indígena fue continuamente expulsada a la selva por las diferentes formas de despojo y acumulación del capital en el estado. Pero una vez que tzotziles, tojolabales, tzeltales, zoques y choles habían hecho de la selva su hogar, un decreto presidencial en 1971, les

⁸⁹ Gilly, *op. cit.*, pp. 45-46.

⁹⁰ Pablo González Casanova, *Causas de la rebelión en Chiapas*, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, quinta reimpresión, México, 2002, p. 5.

arrebató esas tierras para entregárselas a los lacandones -los supuestos dueños originales-. El trasfondo fue un negocio entre el gobierno del estado y la Compañía Lacandona, S. A., la cual adquirió el derecho de extracción de 35 mil metros cuadrados de selva.

La lucha por la defensa de esas tierras no se hizo esperar; no era la primera vez que esta amenaza se cernía sobre ellas, como lo relata González Casanova:

Los habitantes de la Selva ya habían sido expulsados de otras tierras. En los valles centrales, con la construcción de las presas, más de 100 mil personas tuvieron que emigrar. Sus tierras quedaron bajo el agua. La explotación del petróleo inutilizó grandes extensiones, convertidas en eriales o veneros. Alrededor de 50 mil personas se vieron obligados a salir. La crisis económica de fines de los 70 y principios de los 80 disminuyó las fuentes de trabajo urbanas. 200 mil trabajadores resultaron cesantes. Fueron obligados a volver a la tierra que habían dejado. Para colmo, en 1982, hizo erupción el Chichonal e inutilizó 70 mil hectáreas. Cerca de 20 mil pobladores debieron reubicarse. Muchos iniciaron el éxodo a la selva Lacandona.⁹¹

Los conflictos agrarios no amainaron durante la década de los ochentas y, de hecho, el punto culminante de la arremetida a sus tierras llegó en el año de 1992 en el periodo presidencial de Carlos Salinas de Gortari, con la reforma al artículo 27 constitucional. Históricamente este artículo fue el punto de equilibrio de la comunidad estatal mexicana; expresaba la historia de la rebeldía indígena desde el siglo XIX y consagraba al *ejido* como la institución rectora entre las comunidades y la tierra. Con las modificaciones realizadas a este artículo, se canceló la demanda popular encerrada en el mismo y puso -y sigue poniendo- en peligro la estabilidad social generada por el pacto revolucionario. Díaz-Polanco devela la intención última de la clase hegemónica con respecto a la modificación del artículo 27:

La nueva legislación agraria que de ellos resulta, liberaliza los controles del grupo y crea los mecanismos jurídicos para que, en determinadas condiciones

⁹¹ *Ibid.*, pp. 11-12.

y “libremente”, los ejidatarios (y eventualmente comuneros) puedan ceder los derechos de usufructo sobre sus recursos -en conjunto o individualmente-, parcelar sus tierras, ponerlas en manos de terceros para su explotación e incluso enajenarlas.⁹²

No fue una casualidad que estos cambios en la letra constitucional se realizaran dos años antes de la entrada en vigor del TLCAN, así como tampoco sería insensato pensar que estas acciones estuvieran hermanadas con una eventual privatización de la riqueza petrolera.⁹³

Otro origen se encuentra en el influjo de una parte de la iglesia católica que promovió las ideas de la *teología de la liberación*⁹⁴ en los Altos, las Cañadas y la Selva de Chiapas. A partir de los años 60, en diversas comunidades se propagaron nuevas formas de organización para el trabajo colectivo estimuladas por la acción pastoral. Los espacios que se generaron alrededor de la interpretación de la palabra de Dios se transformaron posteriormente en espacios de intensa discusión sobre otros temas, cuestión que redundó en un reforzamiento de la capacidad de la comunidad para la toma de decisiones propias.

El intercambio de reflexiones también incidió en la prédica de los curas, que paulatinamente “se convirtieron en portavoz de la reflexión de la comunidad y dejaron de ser los maestros que llevaban una reflexión prefabricada”. Este es el

⁹²Héctor Díaz-Polanco, “Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico”, en González Casanova, Pablo y Roitman Rosenmann, Marcos, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada Ediciones-CEIICH/UNAM, México, 1996, p. 152.

⁹³ Gilly, *op. cit.*, p. 40.

⁹⁴ La *Teología de la Liberación* surge en América Latina a partir de una reunión continental de obispos latinoamericanos realizada en 1968 en Medellín, Colombia. Esta teología propone una interpretación innovadora de la fe cristiana y una nueva práctica pastoral, basándose en la experiencia de la vida diaria, especialmente en el sufrimiento de los pobres. Incorpora ideas marxistas en tanto que lucha contra la opresión económica capitalista, mismas que integra dentro de su praxis evangelizadora con el fin de concientizar acerca de las causas de la pobreza.

caso de un obispo de San Cristóbal de las Casas cuya acción fue crucial en la mediación entre el Estado y los zapatistas: Samuel Ruiz.

A mediados de los setentas, entraron en la selva chiapaneca un núcleo de sobrevivientes de la guerrilla urbana provenientes de la generación de líderes estudiantiles del 68. Esa es otra de las causas de la rebelión: la relación dialógica que entablaron y el aprendizaje que generaron las comunidades indígenas y este núcleo de filiación urbana. De ahí surgió el Ejército de Liberación Nacional (ELN), al que se sumaron después nuevos miembros, y que fue el origen del después denominado Ejército Zapatista de Liberación Nacional, nacido el 17 de noviembre de 1983.

La integración de estos guerrilleros a las comunidades indígenas fue un proceso de retroalimentación y transformación de sus ideas y planes de lucha social; por un lado, los objetivos de lucha contra la explotación y la lucha por la democracia fueron reapropiados por las comunidades y, por el otro, la lucha por la tierra y identidad étnica fueron integrados al programa de los guerrilleros. Fue un arduo proceso de reconocimientos mutuos, donde:

Un sistema de “asambleas itinerantes” permitió que todos aumentaran su capacidad y práctica milenaria de discutir y decidir. La disensión y el “Acuerdo” se extendieron a lo largo y ancho de la selva. Quienes habitan en ella adquirieron una cultura común que con distintas lenguas une a etnias, religiones, e ideologías en las mismas metas y en las mismas acciones. Aprendieron algo nuevo: cómo discutir y decidir sobre la lucha revolucionaria y cómo defender a sus organizaciones de los agentes provocadores. Los revolucionarios aprendieron que los ritmos del pueblo no son los de ellos. Aprendieron que no sólo es cosa de organizar a los indios sino de aprender cómo están organizados. Construyeron y politizaron a las existentes. Se politizaron ellos mismos y se confundieron con los demás. Dejaron sus ideas marxista-fundamentalistas. Descubrieron que el “reordenamiento del mundo” sólo podría venir de una lucha por la democracia que incluyera y partiera de las autonomías y los derechos de los pueblos indios y de los pobres que no

son indios hasta abarcar a toda la nación. Contando con ella, con sus trabajadores y su pueblo.⁹⁵

La última causa de este listado se halla en la politización que en las últimas décadas han tenido las comunidades indígenas en Chiapas. Dos casos pueden ser tomados como ejemplo: el de 1974, cuando los chamulas tomaron el palacio presidencial como protesta al fraude hecho por el PRI en las elecciones, y el de 1982, cuando los tojolabales lucharon por la presidencia municipal en Las Margaritas. Este tipo de acciones como las de 1974 y 1982 sentaron un precedente para la organización política de muchas agrupaciones indígenas y campesinas en el estado. En la mayoría de estos casos el gobierno estatal impidió su participación en la esfera de la política municipal y regional a través de sus prácticas clientelistas, pero cuando dichas prácticas no fueron suficientes para vencer la resistencia de estos grupos echaron mano de otras medidas bien conocidas por los indígenas, como el fraude, la represión, la intimidación, el encarcelamiento, la desaparición y el asesinato.

Pese a estas presiones, diversas organizaciones siguieron recabando experiencia en materia política por diferentes cauces, por ejemplo, vía elecciones, mediante cooperativas para la producción alternativa, asociaciones civiles, entre otras. Respecto al talante de estas organizaciones que se formaron en este periodo González Casanova sostiene:

Las organizaciones sociales se defienden de ser mero instrumento de los partidos políticos. Sus integrantes aprenden a tomar decisiones colectivas estratégicas y no sólo circunstanciales. Alcanzan posiciones de fuerza en los barrios y centros de trabajo, se coordinan con otras organizaciones; incluso usan a los partidos políticos. Se trata de organizaciones campesinas de resistencia cívica que trabajan en comisiones y en asambleas generales a las que convocan personalmente para tomar acuerdos.⁹⁶

⁹⁵ González Casanova, *Causas de la rebelión en Chiapas, op. cit.*, pp. 8-9.

⁹⁶ *Ibid.*, p. 18.

A estos esfuerzos organizativos también se debe de sumar los debates, los encuentros y las acciones preparativas para el Aniversario de los 500 Años de Resistencia Indígena Popular, donde participaron un amplio frente de organizaciones indígenas, campesinas y urbanas chiapanecas. Este acontecimiento fue trascendental para posteriormente construir de un movimiento más amplio, puesto que constituyó un punto de encuentro con una pluralidad de organizaciones nacionales e intercontinentales

2.2.2. Crónica del camino de la dignidad

A diferencia de otros movimientos indígenas latinoamericanos, la marca de la guerra -velada o abierta- imprime al movimiento zapatista y a su proyecto autonómico características especiales. Debido a estas circunstancias, hombres, mujeres y niños, comunidades completas -que son sus bases de apoyo- de la Selva, Altos, Norte y Costa de Chiapas (ver Anexo 2) han tenido que movilizarse y organizarse para defenderse del ataque y el asedio del ejército y los paramilitares. Es por eso que muchas de sus elaboraciones prácticas y discursivas han cambiado con el paso de la guerra y se han ido radicalizando, sobre todo, en la parte concerniente a la relación con el Estado y a la cuestión de la toma del poder. Para entender este proceso en que se ha ido particularizando el pensar y el accionar del zapatismo hay que empezar por el principio.

En la madrugada del 1 de enero de 1994, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional apareció en la escena política mexicana, tomando siete cabeceras municipales del estado de Chiapas. Ese primer día del levantamiento dieron a conocer la *Primera Declaración de la Selva Lacandona*, un llamado a la sociedad civil⁹⁷ y al Estado mexicano, en el que declaraban la guerra a este último y exigían “restaurar la legalidad y la estabilidad de la Nación deponiendo al dictador” -

⁹⁷ Los zapatistas entienden por *sociedad civil* a todos los miembros individuales o colectivos de la sociedad que no pertenecen de la clase política, es decir, que son ajenos a la toma de decisión cupular del Estado.

refiriéndose a Carlos Salinas de Gortari-. Además dieron a conocer un programa de diez demandas -*trabajo, tierra, techo, alimentación, salud, educación, independencia, libertad, democracia, justicia y paz*- y dejaron en claro que su lucha era por “democracia, libertad y justicia”.

En esta primera declaración, por una parte, el EZLN exponía la legitimidad de su lucha a través de un recuento histórico de los agravios, y por otra, la sujetaba al marco legal de la nación mexicana, es decir, apelaba al contenido constitucional:

Para evitarlo y como nuestra última esperanza, después de haber intentado todo por poner en práctica la legalidad basada en nuestra Carta Magna, recurrimos a ella, nuestra Constitución, para aplica el Artículo 39 Constitucional que a la letra dice:

«La soberanía nacional reside esencial y originariamente en el pueblo. Todo el poder público dimana del pueblo y se instituye para beneficio de éste. El pueblo tiene, en todo tiempo, el inalienable derecho de alterar o modificar la forma de su gobierno».⁹⁸

Nunca se había visto guerrilla alguna en América Latina cuyo objetivo fuera *restaurar la legalidad*. La denuncia de corrupción e impunidad de la clase política, contra el *mal gobierno*, hizo eco en la sociedad mexicana que supo entender estas palabras después de pasar por la represión estudiantil del 68, la guerra sucia de inicios de los setentas, la estatización de la banca en 1982 y el fraude electoral de 1988.

Pasado el aturdimiento inicial, el Estado mexicano desplegó sus fuerzas militares en Chiapas para acallar la lucha de los rebeldes. Así se sucedieron los primeros combates en San Cristóbal de las Casas, Oxchuc, Altamirano, Las Margaritas, Chanal, Ocosingo y Huixtán. Las fuerzas zapatistas se vieron obligadas a replegarse a las montañas, y mientras los combates seguían, la clase política, de la mano de los medios de comunicación, ocultaba la cruenta situación

⁹⁸ Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>

con falsas crónicas de la guerra mezcladas con descalificaciones y vituperios contra los alzados. La respuesta de la sociedad no se hizo esperar y, gracias a las movilizaciones de diversos sectores urbanos, el 13 de enero de 1994 se declaró el cese al fuego -cese que en los hechos sólo se hizo válido en las ciudades- y se estableció una tregua. A partir de ese momento el vínculo entre la sociedad civil y el EZLN, basado en “la solidaridad, la identificación y la defensa de sus fines, aunque no de los medios de lucha”⁹⁹, se convertiría en una fuente de protección y soporte para la generación de las condiciones de la resistencia material de los zapatistas.

Una serie de negociaciones transcurrió entre enero y marzo de 1994, pero la crisis política originada por el asesinato del candidato del PRI a la presidencia de la República, Luis Donald Colosio Murrieta, paró el acercamiento entre las dos partes. Sin embargo, los zapatistas no perdieron tiempo en concertar encuentros con representantes de diversas facciones políticas, como Cuauhtémoc Cárdenas Solórzano -también ex candidato a la presidencia-. Estas experiencias sirvieron a los zapatistas para sondear la arena política y poder entender mejor el funcionamiento interno del sistema político mexicano.¹⁰⁰

Una cuestión esencial en esta primera etapa del conflicto fue que la negativa de la sociedad civil a la vía armada fue decisiva para que el EZLN cambiara definitivamente la forma de su lucha por una centrada en *la palabra*, es decir, en la construcción de una salida política a través del diálogo. Así, en la *Segunda Declaración de la Selva Lacandona*, emitida el 10 de junio de 1994, la invitación a sumarse a la guerra fue cambiada por un llamado a la sociedad civil a lograr un *tránsito pacífico* a la democracia:

⁹⁹ Fabiola Escárzaga, “La comunidad indígena en las estrategias insurgentes en México, Perú y Bolivia”, en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen I), Casa Juan Pablos, México, 2006, p.213.

¹⁰⁰ Gloria Muñoz Ramírez, *EZLN. 20 y 10, el fuego y la palabra*, La Jornada Ediciones, México, 2003, p. 99.

Reiteramos nuestra disposición a una solución política en el tránsito a la democracia en México. Llamamos a la Sociedad Civil a que retome el papel protagónico que tuvo para detener la fase militar de la guerra y se organice para conducir el esfuerzo pacífico hacia la democracia, la libertad y la justicia. El cambio democrático es la única alternativa de la guerra.¹⁰¹

Este llamado dio lugar del 5 al 9 de agosto de 1994 a la Convención Nacional Democrática (CND), que se celebró en el “Aguascalientes”¹⁰² de Guadalupe Tepeyac con el fin de constituir un espacio para la expresión popular y discutir con las organizaciones y miembros de la sociedad civil la realización de elecciones libres y democráticas, pero también de vislumbrar en el futuro la posibilidad de un nuevo pacto constitucional. Sin embargo, pese al triunfo del candidato del PRI, Ernesto Zedillo Ponce de León, la creación de este espacio sentó las bases de una comunicación permanente con la sociedad civil, una suerte de flujo y reflujo de un paciente escuchar y un paciente hablar.

A pesar del acordado cese al fuego y del precario -pero existente- proceso de negociaciones, la guerra contrainsurgente continuó hasta finales de 1994, cuando el ejército zapatista logró romper el cerco del ejército federal que los acorralaba desde su repliegue en las montañas, y apareció después en 30 municipios del estado, que fueron directamente declarados municipios autónomos en rebeldía. Este hecho fue contestado por el gobierno -a la manera que se convertiría en un clásico del zedillismo- con la estrategia de doble cara: por un lado, inició un acercamiento en tono cordial mediante la creación de la Comisión Nacional de Intermediación (Conai) como una instancia de intermediación y, por el

¹⁰¹ Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm

¹⁰² Se llamó *Aguascalientes*, a los espacios físicos creados por los zapatistas destinados al encuentro y diálogo con la sociedad civil. Su nombre se debe al estado donde se dio la Convención de 1914, lugar en el que participaron el general Emiliano Zapata y Francisco Villa.

otro, aumentó el número de efectivos militares y policiacos, además de que adiestró y desplegó en la región a grupos paramilitares.¹⁰³

En estas circunstancias, el 1 de enero de 1995 se dio a conocer la *Tercera Declaración de la Selva Lacandona*, en la que se hizo un llamado a formar un Movimiento para la Liberación Nacional (MLN), con el fin de generar una progresiva politización y coordinación de la oposición para una movilización efectiva en contra del partido oficial y a favor de la democratización del sistema político mexicano. Los zapatistas se planteaban este proceso en tres niveles: primero instalando un gobierno de transición, después creando una nueva constitución, y por último destruyendo el sistema de partido de Estado; así se expone en esta Tercera Declaración:

En la que llamamos a todas las fuerzas sociales y políticas del país, a todos los mexicanos honestos, a todos aquellos que luchan por la democratización de la vida nacional, a la formación de un MOVIMIENTO PARA LA LIBERACIÓN NACIONAL incluyendo a la Convención Nacional Democrática y a TODAS las fuerzas que, sin distinción de credo religioso, raza o ideología política, están en contra del sistema de partido de Estado. Este Movimiento para la Liberación Nacional luchará de común acuerdo, por todos los medios y en todos los niveles, por la instauración de un gobierno de transición, un nuevo constituyente, una nueva carta magna y la destrucción del sistema de partido de Estado.¹⁰⁴

Mientras la constitución de este frente amplio que buscaba recoger el MLN estaba en marcha, desde el Congreso de la Unión se aprobaba el 11 de marzo de 1995 la *Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas*, y se creó la *Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa)*. A lo largo de 1995, en un tira y

¹⁰³ López y Rivas define a los *grupos paramilitares* como “aquellos que cuentan con organización, equipo y entrenamiento militar, a los que el Estado delega el cumplimiento de misiones que las fuerzas armadas regulares no pueden llevar a cabo abiertamente, sin que eso implique que reconozcan su existencia como parte del monopolio de la violencia estatal. Los grupos paramilitares son ilegales e impunes porque así conviene a los intereses del Estado. Lo paramilitar consiste entonces en el ejercicio ilegal e impune de la violencia del Estado y en la ocultación del origen de esa violencia.” Ver en: Gilberto López y Rivas, *Autonomías. Democracia o Contrainsurgencia*, Ediciones Era, México, 2004, pp. 124-125.

¹⁰⁴ Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_01_01_a.htm

afloja constantes, se concertaron el lugar del diálogo -fijado en San Andrés Sacamch'én de los Pobres-, las mesas de trabajo¹⁰⁵ y los procedimientos de la negociación entre los representantes del Estado -básicamente diputados y senadores- y la delegación zapatista. Estos últimos dieron a conocer también una lista de 100 invitados a la primera mesa de diálogo, entre los que se encontraban reconocidos intelectuales, integrantes de diversas organizaciones, líderes indígenas, entre otros. De esta forma, las expectativas del diálogo se iban abriendo paso en un piélago de suspicacias.

Durante el segundo aniversario del levantamiento zapatista, el 1 de enero de 1996, se dio a conocer la creación de nuevos Aguascalientes en La Garrucha, La Realidad, Oventic, Roberto Barrios y Morelia. Además en esa fecha fue pronunciada la *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona*, misma que propuso la creación de una organización política dentro del marco del Movimiento de Liberación Nacional que impulsaban, ésta fue el Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), que acorde con los planteamientos de esta declaración no debía aspirar a la toma del poder, ni buscar puestos de elección popular, ni conformarse -o adherirse- en ningún partido. Así lo señalan:

Invitamos a la sociedad civil nacional, a los sin partido, al movimiento social y ciudadano, a todos los mexicanos a construir una nueva fuerza política. Una nueva fuerza política que sea nacional. Una nueva fuerza política con base en el EZLN.

Una nueva fuerza política que forme parte de un amplio movimiento opositor, el Movimiento para la Liberación Nacional, como lugar de acción política ciudadana donde confluyen otras fuerzas políticas de oposición independiente, espacio de encuentro de voluntades y coordinador de acciones unitarias.

Una fuerza política cuyos integrantes no desempeñen ni aspiren a desempeñar cargos de elección popular o puestos gubernamentales en

¹⁰⁵ En septiembre de 1995 se fijaron las mesas de trabajo, que quedaron de esta forma: Mesa 1: Derechos y Cultura indígenas; Mesa 2: Democracia y Justicia; Mesa 3: Bienestar y Desarrollo; Mesa 4: Conciliación en Chiapas; Mesa 5: Derechos de la mujer en Chiapas y; Mesa 6: Cese de hostilidades.

cualquiera de sus niveles. Una fuerza política que no aspire a la toma del poder. Una fuerza que no sea un partido político.¹⁰⁶

A la par de la construcción del FZLN comenzaron las labores del Foro Nacional Especial de Derechos y Culturas Indígenas, en el que asistieron representantes de más de 35 pueblos indios. En dicho foro se acordó fortalecer la lucha indígena a nivel nacional y los participantes convocaron a la conformación del Congreso Nacional Indígena (CNI), pensado como un espacio de tipo horizontal donde se discutieran las demandas de los pueblos indígenas y se realizaran acciones conjuntas. Por si fuera poco, los zapatistas también dieron a conocer por esas fechas la Primera Declaración de la Realidad contra el Neoliberalismo y por la Humanidad, que fue el origen de los posteriores encuentros continentales e intercontinentales contra el neoliberalismo. Como se ve, los zapatistas no perdían tiempo en ganar escuchas.

En febrero de 1996, los diálogos entre los representantes del gobierno y la delegación zapatista llegaron a su término con la firma de los *Acuerdos de San Andrés*. “En estos acuerdos el gobierno se comprometió a reconocer el derecho a la autonomía de los pueblos indios en la Constitución, a ampliar su representación política, a garantizar el acceso pleno a la justicia, a construir un nuevo marco jurídico que garantizara sus derechos políticos, sus derechos jurisdiccionales y sus derechos culturales. El gobierno se comprometió, además, a reconocer a los indígenas como sujetos de derecho público.”¹⁰⁷ Sin embargo, en la segunda mesa de negociaciones -con el tema de Democracia y Justicia- las negociaciones comenzaron a dar marcha atrás. La actitud de los representantes del gobierno, de abierto burla, cerrazón y poca voluntad de diálogo, orilló al EZLN a suspender su participación en las negociaciones de San Andrés.

¹⁰⁶ Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm

¹⁰⁷ Muñoz Ramírez, *op. cit.*, p. 118.

El gobierno zedillista no mostró preocupación por retomar el diálogo, mas los legisladores de la Cocopa y la Conai trabajaron por la concreción de los acuerdos firmados y por reanudación de las mesas de trabajo. Para aterrizar los acuerdos firmados de la primera mesa, se llegó al arreglo entre los miembros de la Cocopa y el EZLN de que la primera se encargaría de redactar una propuesta de ley. Esta propuesta -presentada el 26 de noviembre de 1996-, aunque no se apegó totalmente a lo acordado en San Andrés, fue aceptada por el EZLN. Pero a la postre, el presidente Zedillo no aprobó esta ley y en su lugar formuló una contrapropuesta que negaba muchos de los puntos pactados en San Andrés, a la que el EZLN rechazó tajantemente. Otra vez la respuesta del gobierno fue la represión y el hostigamiento militar y paramilitar.

En tanto las elecciones federales de 1997 se apoderaban de la escena política nacional, la militarización del estado escalaba. A fin de denunciar este hecho, así como el incumplimiento de los Acuerdos de San Andrés, se organizó la marcha de 1,111 bases de apoyo con destino a la Ciudad de México. No obstante, las agresiones en el estado no disminuyeron ni un ápice, y el 22 de diciembre en la comunidad de Acteal, en el municipio de Chenalhó, 45 indígenas fueron masacrados a manos de un grupo paramilitar de priístas -hecho que hizo estallar la indignación a nivel nacional e internacional-. Este genocidio marcó la entrada a la etapa más violenta del conflicto, que se prolongó todo el año de 1998, etapa en la que sucumbió la Comisión Nacional de Intermediación -con la renuncia de Samuel Ruiz- y la voluntad política de los delegados de la Cocopa.

Ante tanta violencia, los zapatistas respondieron con su silenciosa resistencia, hasta que el 17 de julio de 1998 alzaron otra vez su voz con la *Quinta Declaración de la Selva Lacandona*, donde exigían el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y destacaban su importancia para la estabilidad de la nación mexicana:

Una ley indígena nacional debe responder a las esperanzas de los pueblos indios de todo el país. En San Andrés estuvieron representados los indígenas de México y no sólo los zapatistas. Los acuerdos firmados lo son con todos los pueblos indios, y no sólo con los zapatistas. Para nosotros, y para millones de indígenas y no indígenas mexicanos, una ley que no cumpla con San Andrés es sólo una simulación, es una puerta a la guerra y un precedente para rebeliones indígenas que, en el futuro, vendrán a cobrar la factura que la historia presenta regularmente a las mentiras.¹⁰⁸

Mediante esta declaración se convocó a la realización -el 21 de marzo de 1999- de la *Consulta Nacional por el Reconocimiento de los Pueblos Indígenas y por el fin de la Guerra de Exterminio*. El objetivo de esta consulta era múltiple, puesto que se proponía reivindicar los derechos de los pueblos indígenas, explicitar que la paz sólo sería posible con el reconocimiento de estos derechos y con el fin de la guerra contrainsurgente, así como construir una *otra política* con la participación de todos y todas, y promover la Consulta como un proceso de movilización del pueblo mexicano.¹⁰⁹ La Consulta fue exitosa; en ella se logró la participación de 2 millones 800 mil personas en México y 48 mil mexicanos en el extranjero.

En el año 2000, año en que el candidato del PAN Vicente Fox Quezada ganó las elecciones presidenciales, y Pablo Salazar Mendiguchía, candidato de la alianza contra el PRI- ganó las elecciones en Chiapas. En diciembre de 2000, el presidente Vicente Fox envió como iniciativa suya al Senado la propuesta de ley Cocopa. Entonces, los zapatistas decidieron darle a Fox el beneficio de la duda, así que expusieron sus condiciones para renovar el diálogo y anunciaron una nueva marcha -la *Marcha del Color de la Tierra*- a la Ciudad de México para exigir en el seno del Congreso de la Unión el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés.

¹⁰⁸ Disponible en: <http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/>

¹⁰⁹ Muñoz Ramírez, *op. cit.*, pp. 159-160.

Así, en 2001 se llevó a cabo la *Marcha del Color de la Tierra*, que aglutinó a miles de personas en el Zócalo de la capital mexicana y tuvo como destino final el recinto legislativo de San Lázaro. Por primera vez, el 28 de marzo de 2001, en el Congreso se escuchaba la voz indígena y, más aún, la voz de una mujer indígena: la Comandanta Esther. Sin embargo, los legisladores -entre ellos el actual presidente Felipe Calderón Hinojosa- en una olímpica exhibición de soberbia e ignorancia ante el momento histórico que los convocaba, trataron a la delegación zapatista con el mayor de los desprecios.

El 25 de abril del mismo año, por unanimidad de izquierdas y derechas en el Senado se aprobó la reforma constitucional en materia indígena -o la llamada *contrarreforma indígena*-, reforma que “desnaturaliza el reconocimiento constitucional de los pueblos indígenas”¹¹⁰ y niega los puntos clave aprobados en San Andrés, entre ellos la cuestión de la autonomía indígena.

El 14 de agosto de 2001 fue promulgada esta reforma, la cual puede semejarse a una de *caja de seguridad* por diversas razones. Por una parte, porque se remitió a las legislaturas estatales el reconocimiento de la libre determinación de los pueblos indígenas transformando así el asunto indígena en materia “local”; por otra, porque no se reconocieron los *derechos colectivos* -cuestión que es una violación flagrante al Convenio 169- puesto que, desde el parecer de los legisladores federales, con programas sociales se podrían solucionar los problemas de los indígenas. Igualmente, y no menos importante, porque se resolvió que las comunidades no fueran entidades de derecho público, sino de “interés público”.

¹¹⁰ Magdalena Gómez, “La autonomía en la antesala: la paz inconclusa (el caso mexicano 1995-2003)”, en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen I), Casa Juan Pablos, México, 2006, p.231.

En resumidas cuentas, con esta contrarreforma no se les dio a los pueblos indígenas ningún derecho que conllevara un poder real. Con esto el contenido del proyecto autonómico expresado en los Acuerdos de San Andrés fue vaciado; la posibilidad de ejercer la autonomía en ámbitos más amplios que la comunidad fue cortada y, por ende, la reconstitución misma de los pueblos indígenas fue cancelada, así lo expresa Villoro:

Los Acuerdos de San Andrés pretenden asegurar el derecho de pertenencia de las comunidades a pueblos y, a la vez, el derecho de varios pueblos a unirse entre sí. Por eso, la propuesta del Ejecutivo es contraria a esos acuerdos. En efecto, si bien reconoce el derecho de los pueblos indígenas a la autodeterminación, reduce “su expresión concreta” a la “autonomía de las comunidades indígenas”; limita así el ejercicio de los derechos indígenas al ámbito de los poblados y los municipios. Los acuerdos, en cambio, expresan un movimiento por reconstituir los pueblos, dentro del Estado nacional, a partir de las comunidades.¹¹¹

Sin más que hacer en los espacios de la alta política -con una cuadrilla de legisladores sordos, con la ley raptada y con las instancias de coadyuvancia e intermediación disminuidas- llegó para el movimiento zapatista el momento de voltear los ojos hacia dentro y empezar una reestructuración de fondo.

2.2.3. Zapatismo hoy

*Mira, allá el arroyo se hace un remolino y en su
centro la luna titila su danza deforme. Un
remolino... o un caracol*

Subcomandante Marcos

El 8 de agosto de 2003 constituye un parteaguas en el zapatismo. En esta fecha se declaró el fin de los cinco Aguascalientes y en su lugar surgieron los *Caracoles*, en los mismos lugares donde se encontraban sus antecesores (ver

¹¹¹ Luis Villoro, “Un nuevo proyecto de Nación: los Acuerdos de San Andrés”, en Labastida, Julio y Camou, Antonio, *Globalización, identidad y democracia. México y América Latina*, Siglo XXI Editores-UNAM, México, 2001, p. 427.

Anexo 3). Los Caracoles fueron concebidos por los zapatistas como espacios organizados como *Juntas de Buen Gobierno* que impulsaran la construcción autonómica desde las propias comunidades. También retomarían la función de los Aguascalientes de ser instancias de enlace de los zapatistas con la sociedad civil nacional e internacional, pero además, servirían de instancias de enlace entre municipios zapatistas y no zapatistas.

Este cambio emergió como parte del proceso de aprendizaje que tuvieron tanto el EZLN como los Municipios Autónomos Rebeldes Zapatistas para resolver los problemas que surgían en su relación con la sociedad civil. En la *Treceava Estela*, el Subcomandante Marcos explica este cambio:

En su relación con la sociedad civil nacional e internacional, el problema principal es que hay un desarrollo equilibrado de los municipios autónomos, de las comunidades que se encuentran dentro de ellos e, incluso, de las familias de zapatistas que viven ahí. Es decir, los municipios autónomos más conocidos (como los que son sedes de los ya extintos “Aguascalientes”) o más a la mano (más cercanos a los centros urbanos o con acceso por carretera), reciben más proyectos y más apoyo. Lo mismo ocurre con las comunidades. Las más conocidas y las que se encuentran a borde de carretera reciben más atención de las “sociedades civiles”.¹¹²

Respecto a los problemas entre EZLN y los Municipios Autónomos en cuanto a la separación de roles civiles y militares en el ejercicio del autogobierno, menciona Marcos que:

Aunque aquí, puesto que se trataba de una organización político-militar, el mando tomaba la decisión final.

Con esto quiero decir que la estructura militar del EZLN “contaminaba” de alguna forma una tradición de democracia y autogobierno. El EZLN era, por así decirlo, uno de los elementos “antidemocráticos” en una relación de democracia directa comunitaria...¹¹³

¹¹² Subcomandante Insurgente Marcos, *Chiapas: la Treceava Estela*, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, México, agosto de 2003, p. 31.

¹¹³ *Ibid.*, p. 33.

Estas transformaciones representan un paso adelante en el proceso de construcción autonómica en los hechos. La reorganización profunda de las tareas políticas y militares desencadenó una oleada democratizadora dentro de la esfera zapatista, que se tradujo en una reafirmación del principio de *mandar obedeciendo*. Es de resaltar la importancia este principio, ya que es muestra de una expresión de democracia participativa diferente a la que se practica en nuestra sociedad. El *mandar obedeciendo* se deriva de un tipo de organización política proveniente de la tradición mayense, en la cual el poder se reparte nosótricamente, es decir, donde el *nosotros* es el gobierno. Las “autoridades” son denominadas así porque son personas que trabajan por y reciben órdenes del *nosotros*, además de ser las responsables de hacer cumplir los consensos de las asambleas. Entonces, el “gobernar, pues, no es una actividad apartada, revestida de poder, sino característica de aquello que se espera de todos y cada uno, el trabajar.”¹¹⁴ De acuerdo con este principio, el esfuerzo de toda la comunidad es vital en la tarea de gobernar. Las funciones de decidir, ejecutar y vigilar –tareas que en las sociedades occidentales son asignadas a diferentes órganos- recaen en el colectivo, evitando de esta manera la concentración de poder. Este punto lo ejemplifica Lenkersdorf en el caso de los tojolabales:

Encontramos, pues, entre los tojolabales el REPARTO DEL PODER ENTRE LA TOTALIDAD NOSÓTRICA DEL PUEBLO que, en particular, entra en acción en las asambleas; pero que continúa activo todo el tiempo, ejerciendo el poder al vigilar que las autoridades ejecuten lo que se les encargó. Asimismo, cumplen con las exigencias del poder al cumplir con las responsabilidades que los asambleístas se asignaron a sí mismos.¹¹⁵

Entonces con los Caracoles la base de todas las decisiones siguió siendo la asamblea comunitaria, pero además de ésta se crearon espacios más amplios de organización y decisión que agrupan a representantes de cada comunidad de un

¹¹⁴ Lenkersdorf, *op. cit.*, p. 81.

¹¹⁵ *Ibid.*, p. 83.

mismo municipio rebelde, como los Consejos Autónomos Rebeldes; a su vez, uno o dos delegados de estos Consejos Autónomos de cada zona establecen instancias regionales, que son las Juntas de Buen Gobierno -una por cada Caracol-. Todo lo anterior significaba el paso de un autogobierno local a uno regional, y para dar una idea de la envergadura de esta reorganización política en el territorio zapatista se puede destacar que abarcó a más de mil comunidades, concentradas en 29 municipios autónomos y cinco grandes regiones, dentro de las cuales habitan a su vez 200 mil personas.¹¹⁶

La creación de los Caracoles ha significado también una revolución en la producción y reproducción de la vida cotidiana, sobre todo en lo concerniente a las cuestiones de salud y educación. Dentro del territorio zapatista se cuenta actualmente con dos hospitales, 18 clínicas, 800 casas de salud comunitarias y más de 500 promotores de salud. En lo referente a la educación, hay unas 300 escuelas y cerca de mil promotores educativos que forman el Sistema Educativo Rebelde Autónomo Zapatista de Liberación Nacional (SERAZLN), además de contar con una escuela secundaria en Oventik. La labor zapatista en estas dos áreas ha consistido en un auténtico fenómeno de reapropiación colectiva de saberes ancestrales -como el conocimiento medicinal de las plantas y concepciones sobre el cuerpo mismo-, así como de un autoafirmación de sus criterios y cosmovisiones mediante una educación *liberadora* que sale del propio pensar de los pueblos, un camino donde aquellas palabras de Paulo Freire cobran sentido:

La pedagogía del oprimido, como pedagogía humanista liberadora, tendrá, pues, dos momentos distintos aunque interrelacionados. El primero, en el cual los oprimidos van descubriendo el mundo de la opresión y se van comprometiendo, en la praxis, con su transformación y, el segundo, en que una vez transformada la realidad opresora, esta pedagogía deja de ser del

¹¹⁶ Raúl Zibechi, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Bajo tierra ediciones y Sísifo Ediciones, México, 2008, pp. 139-140.

oprimido y pasa a ser la pedagogía de los hombres en proceso de permanente liberación.¹¹⁷

El 29 de junio de 2005 se dio a conocer la *Sexta Declaración de la Selva Lacandona*, que es una vez más una apuesta por construir vasos comunicantes entre las diversas luchas en el territorio mexicano y en el mundo, ya no como un frente pero sí como una red de rebeldías que agrupara a los excluidos en un proyecto anticapitalista.

En esta declaración, el EZLN enfatiza que el capitalismo ha sido y es el responsable y el principal enemigo, no sólo de los pueblos indígenas sino de la humanidad entera, por lo que señala que es indispensable ampliar la lucha para subvertir el sistema capitalista, sus estructuras de poder y las clases que lo apuntalan. Escuchar a otros pueblos indígenas, obreros, campesinos, empleados, pequeños comerciantes, ambulantes, trabajadores sexuales, desempleados, migrantes, subempleados, homosexuales, transgénero, mujeres, jóvenes, niños y ancianos era la nueva estrategia que se planteaban:

[...] el EZLN establecerá una política de alianzas con organizaciones y movimientos no electorales que se definan, en teoría y práctica, como de izquierda, de acuerdo a las siguientes condiciones:

No a hacer acuerdos arriba para imponer abajo, sino a hacer acuerdos para ir juntos a escuchar y a organizar la indignación; no a levantar movimientos que sean después negociados a espaldas de quienes los hacen, sino a tomar en cuenta siempre la opinión de quienes participan; no a buscar regalitos, posiciones, ventajas, puestos públicos, del Poder o de quien aspira a él, sino a ir más lejos de los calendarios electorales; no a tratar de resolver desde arriba los problemas de nuestra Nación, sino a construir DESDE ABAJO Y POR ABAJO una alternativa a la destrucción neoliberal, una alternativa de izquierda para México.¹¹⁸

Al reconocer la autoría capitalista, al darle nombre y forma a *la mano invisible* que esparce la marginación y la exclusión mundial, el EZLN decide efectuar una

¹¹⁷ Paulo Freire, *Pedagogía del oprimido*, Tr. Jorge Mellado, Siglo XXI Editores, México, 1970, p. 55.

¹¹⁸ Disponible en: <http://enlace Zapatista.ezln.org.mx/especiales/2>

iniciativa contrahegemónica -que ellos denominan “anticapitalista” y no “socialista”- que debe tener por núcleo la construcción de coincidencias y alianzas con otros individuos, colectivos, organizaciones y movimientos de abajo y desde abajo, esta es la esencia misma de la Sexta. El historiador inglés Neil Harvey hace una reflexión de las motivaciones y las implicaciones de esta declaración:

En la sexta declaración los zapatistas reconocen lo riesgoso de su nueva iniciativa. Es una apuesta a la unidad con las personas que comparten las mismas carencias y que no encuentran opciones en los partidos existentes. La decisión fue tomada para que las luchas indígenas tengan mayores posibilidades de desarrollarse al unirse con otros sectores en contra de la prolongación del neoliberalismo. La unidad que se logre debe servir para fortalecer tanto al zapatismo como a los otros grupos y personas que decidan entrar en alianza. Sin duda es una apuesta grande, pero esto es algo constante del zapatismo desde sus orígenes. Si la campaña nacional logra abrir espacios de diálogo con el resto de la sociedad, será más difícil que los partidos políticos ignoren las discusiones y propuestas que vayan surgiendo. Retomando lo expresado en la segunda declaración (junio de 1994), la campaña nacional representará un aporte muy positivo si los partidos se sienten presionados a confrontar las demandas populares en vez de ocuparse de sus imágenes y disputas entre sí.¹¹⁹

En este sentido, estaban y están orientados los esfuerzos de “La Otra Campaña”. El recorrido de *La Otra* se realizó por toda la república mexicana en el primer semestre de 2006, justo en el periodo de elecciones presidenciales. Esta campaña contrastaba la política que se hacía desde *arriba* con la política que ellos hacían desde *abajo*. Fue también una clara ruptura con las izquierdas institucionales y sus principales dirigentes, que en un giro a la derecha, ya ocupaban puestos dentro del aparato estatal asumiendo la política de las clases dominante.

La Otra se plantea no solamente fundar un programa nacional de lucha, sino también encontrar soluciones prácticas a los problemas y contradicciones de esa

¹¹⁹ Neil Harvey, “Apuestas y riesgos en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona” en *La Jornada*, 10 de julio de 2005. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2005/07/10/012a1pol.php>

misma lucha, ya sea sobre la búsqueda de alternativas de producción, justicia, salud, o bien, sobre la toma de decisiones y la participación. Esta campaña es también un aliento de construcción autonómica -que es, por tanto, de construcción emancipadora- para trazar estrategias con otros grupos subalternos en los tiempos largos. No se apuesta a la efectividad cortoplacista, se apuesta a la firme paciencia que diluye piedras, que no es la paciencia de quien espera sino de quien construye.

Hoy, cuando los medios de comunicación alineados a las clases dominantes callan, es porque la guerra arrecia; hablan, pero sólo para manifestar vanamente que los silencios zapatistas son signo de debilidad. Mientras, las comunidades, los Municipios Autónomos y las Juntas de Buen Gobierno se consolidan pese a la contrainsurgencia que le pisa los talones, se refuerzan con el lento picar de piedra, sin desesperar. Las dificultades son muchas, y no siempre se avanza en todo, pero el ejercicio cotidiano de participación y toma de decisiones es el motor de la autonomía.

Los objetivos que se han propuesto los zapatistas son enormes y abarcan al mundo. Concretamente en México, su reto es darle vigor al movimiento indígena, crear vínculos solidarios con otros movimientos sociales, involucrar en una nueva manera de hacer política a hombres y mujeres desde sus espacios cotidianos. Esta acumulación de fuerzas se convierte en una necesidad no sólo para la pervivencia de su autonomía *de facto*, sino que es también una estrategia que podría, en el corto plazo, bloquear iniciativas neoliberales en el gobierno y, en el mediano, hacer cumplir los Acuerdos de San Andrés y sentar las bases de una autonomía *de jure*.

Pero en el largo plazo, y esto ya incluye al mundo, el reto es más complejo: la lucha anticapitalista. Los zapatistas ya saben que parte de la lucha les corresponde, que no es, por supuesto, tomando el palacio de invierno, sino que

ellos han escogido un lugar para sí desarticulando andamiajes ideológicos opresivos, desestructurando los falsos deseos que insufla el capital a través de los *mass media*, abriendo el camino de la reflexión con el machete de sus palabras y sus agudos análisis. De hecho, llevan 25 años empezando en esto y, como prueba, nada es igual.

2.3. El caso de la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador (CONAIE)

La historia ecuatoriana -al igual que la mexicana- no está exenta del lastre del capitalismo y el colonialismo interno. El lugar que Ecuador ha ocupado dentro del sistema capitalista ha sido por antonomasia el de un Estado periférico dedicado a proveer de materias primas a los centros mundiales, por lo que su desarrollo económico, político, social y cultural se ha visto afectado y transformado por este hecho.

Para entender la evolución del capitalismo y el colonialismo interno en el Ecuador se debe empezar por una rápida lectura geográfica. La división histórico-política de este país atiende esencialmente a las regiones naturales que el territorio presenta, a saber la Costa, la Sierra y la Amazonía, aunque también existe una cuarta región que es la Insular (ver Anexo 4). Cada una de estas tres regiones ha tenido una importancia político-económica preponderante en diferentes momentos de la historia ecuatoriana.

Como colonia, el territorio que hoy ocupa la República del Ecuador formó parte del Virreinato del Perú, integrándose posteriormente -en 1739- al Virreinato de Nueva Granada. Las actividades económicas coloniales se centraron sobre todo en la región serrana con la explotación de la mano de obra indígena en la extracción minera, en la agricultura y en la incipiente producción textil. Como Estado independiente (ver Anexo 5), y gracias al desarrollo de una embrionaria burguesía agroexportadora, la región litoral adquirió un papel protagónico gracias

a la exportación de banano y cacao. No obstante, hasta las últimas décadas del siglo pasado, la región amazónica desplazó en importancia a las otras debido a los descubrimientos de abundantes yacimientos petroleros.

Históricamente, los grupos que se han disputado el control del Estado ecuatoriano, es decir, quienes han entrado a la lucha por el poder, han sido los representantes de los intereses económicos, por una parte, de la aristocracia terrateniente de la Sierra -que luego trocará en burguesía conservadora- y, por la otra, de la burguesía “liberal” que hizo su fortuna en las grandes plantaciones costeras y que encontró su *raison d'être* en los circuitos de comercio internacional. La pugna entre estos dos grupos ha configurado los espacios, las formas de hacer política en Ecuador; estos espacios se han limitado sobre todo a las dos grandes ciudades más importantes de ese país: Quito y Guayaquil. En cuanto a las formas que ha tomado la política ecuatoriana, se puede observar un *afán institucionalista jurídico*, que consiste en una particular tendencia por parte de las clases dominantes a institucionalizar su hegemonía mediante textos constitucionales; de este modo, se tienen en la historia de Ecuador -hasta la fecha- 19 constituciones¹²⁰, las más producto de imposiciones de las clases dominantes, las menos logros de las clases subalternas.

Para hacer más complejo el panorama político, en la primera mitad del siglo XX con el llamado *Reformismo Juliano*¹²¹, otro grupo entra a la contienda por el poder: los militares. Al mismo tiempo, comienza la pujanza de las clases medias en búsqueda de puestos burocráticos y su movilidad social. Los intereses de estos

¹²⁰ De estas 19 constituciones se pueden hacer 4 divisiones: 1) las constituciones conservadoras, que son las de 1835, 1843, 1845, 1851, 1852, 1861, 1869, 1878, 1884 y 1896; 2) las constituciones liberales, de 1821, 1906, 1929 y 1945; 3) las constituciones de corte socialista, de 1946, 1967, 1979 y 1998; y 4) la última constitución que es la de 2008, que se define más como “popular”.

¹²¹ El *Reformismo Juliano* comienza el 9 de julio de 1925 con el primer golpe de Estado en Ecuador, que fue dado por un grupo de oficiales al régimen plutocrático de la burguesía bancaria guayaquileña. Cueva, *op. cit.*, pp. 20-21.

dos grupos se vincularán estrechamente a lo largo del siglo y servirán de contrapeso y equilibrio entre los dos grandes antagonistas. Sin embargo, la acción de militares y de miembros de la clase media -con discurso variopinto-, ya sea más a la derecha o más a la izquierda- no obró en ningún momento contra las burguesías, sino que limitaron ligeramente su poder a través de mecanismos de control estatal: nuevamente se revela aquí la marca del colonialismo interno.

Dependiendo de las coyunturas, los grupos se repudiaron o se aliaron para mantener el *statu quo*. De hecho, hasta las aventuras populistas de José María Velasco Ibarra en la presidencia -que fueron cinco periodos entre 1934-1935, 1944-1947, 1952-1956, 1960-1961 y 1968-1972¹²²- fueron aplaudidas por las clases dominantes porque, en el fondo, este ídolo de las masas ecuatorianas - alguna vez autoproclamado “dictador”- se encargó de apaciguar las aguas en los momentos en que las crisis hegemónicas, derivadas de las crisis de la acumulación del capital¹²³, arreciaban sobre los sectores populares ecuatorianos.

La pregunta sería entonces, qué papel han jugado los sectores populares, entre ellos el indígena, en la historia política de Ecuador. Agustín Cueva, marxista ecuatoriano, que entendía a los indígenas como parte del problema campesino, a principios de los años setenta polemizaba acerca de:

[...] la ausencia del campesinado como fuerza social decisiva, o por lo menos influyente en el devenir político del Ecuador. Con sorpresa decimos, puesto que, por constituir la mayoría de la población nacional y ser el sector sobre el cual pesa con mayor rigor la explotación, ese campesinado estaba y está llamado a desempeñar un papel de primer orden en la transformación del país. Pero la verdad es que su acción no ha repercutido hasta hoy en el nivel en que nos ubicamos para el presente estudio: el de la lucha por el control del Estado.¹²⁴

¹²² *Ibid.*, p. 106.

¹²³ Como la crisis del modelo agroexportador de los años sesenta o la crisis del modelo de industrialización por sustitución de importaciones.

¹²⁴ *Ibid.*, p. 101.

Desmigajando las partes del fenómeno, este investigador aducía sus causas a diversos aspectos:

Lo que sucede es que, debido al aislamiento físico y social, a la falta de desarrollo de una conciencia de clase y, sobre todo, a la carencia de una organización que articulara las luchas espontáneas y localizadas de los campesinos, confiriéndoles alcance nacional y perspectivas realmente políticas, ellas han sido aplastadas rápidamente por los cuerpos represivos, antes de que ni siquiera “repercutieran” en la vida política “nacional”.¹²⁵

No obstante, la prospección que hacía Cuevas sobre el futuro político ecuatoriano apuntaba hacia otras direcciones. La interpretación de las condiciones nacionales de los años setenta del siglo pasado, le indicaba que existía una concentración de fuerzas en constante aumento que, según él, derivarían en la conformación de un movimiento de base campesina -en este caso, indígena-. Así lo expresa:

En efecto, están produciéndose actualmente, y de manera acelerada, transformaciones sustanciales en la situación descrita. El primero y más importante signo de cambio lo encontramos en el campesinado. En la misma Sierra, el aislamiento y el sentido localista correlativo, sendos obstáculos para una toma de conciencia política, están rompiéndose. El control ideológico secularmente ejercido por el clero y los terratenientes es cada vez menos decisivo, la influencia urbana más acentuada y la politización y organización de los campesinos se hace ahora con orientación claramente revolucionaria. Este último factor, sobre todo, es de capital importancia.¹²⁶

Como se verá, los siguientes acontecimientos en la historia de Ecuador le dieron la razón a Cuevas.

2.3.1. Antecedentes del movimiento indígena ecuatoriano

El Ecuador es un país con una gran diversidad cultural. En la región andina se concentra la mayor parte de su población indígena, que son kichwas en su gran mayoría; en la región amazónica habitan los pueblos shuar, achuar, huaorani,

¹²⁵ *Ibidem.*

¹²⁶ *Ibidem.*

siona, secoya, cofán y también parte del kichwa; y por último, en la región litoral, que cuenta además de con la mayor parte de la población negra del país, viven los chachis, los tsáchilas y los awas (ver Anexo 6).¹²⁷

Por provincias, la mayor concentración indígena se encuentra en Chimborazo (18.5%), Pichincha (11.5%), Imbabura (10.5%) y Cotopaxi (10.1%). Coincidentemente, estas provincias corresponden a las zonas más pobres del país. No es gratuito que el Ecuador sea uno de los países más inequitativos de la región, “en 1995, 10% de la población más rica percibía 41.2% del ingreso y 10% de la población más pobre apenas 1%; en 1998, 10% de la población más rica incrementó su participación en el ingreso total a 42.5%, en tanto que 10% de la población más pobre la redujo a 0.6%.”¹²⁸

No sólo la exclusión económica es la que se deja sentir sobre la población indígena ecuatoriana, otro tipo de exclusiones como el rechazo cultural, la segregación geográfica y la falta de atención y servicios por parte del Estado - como la educación, la salud o el saneamiento- se observan comúnmente. En general, desde el despliegue capitalista en Ecuador, se ha ido insertando -a intervalos lentos pero regulares- a los pueblos indígenas dentro las relaciones mercantiles, lo que ha traído como consecuencia para ellos una *subordinación económica, diferenciación social y aculturación*.¹²⁹

Como respuesta, los pueblos indígenas ecuatorianos han construido diversas formas de resistencia que les han permitido una continuidad histórica a

¹²⁷ Alicia Ibarra Illanez, “Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado” en González Casanova, Pablo y Roitman Rosenmann, Marcos, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada Ediciones-CEIICH/UNAM. México, 1996, p. 294.

¹²⁸ Eulalia Flor Recalde, “Una mirada sobre el movimiento indígena ecuatoriano”, en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen I), Casa Juan Pablos, México, 2006, p. 96.

¹²⁹ *Ibid.*, p. 294-295.

través del tiempo. Específicamente, a principios del siglo XX, esta resistencia entra en una nueva etapa de recomposición debido a la dinámica social y económica que se suscitaba en el Ecuador en ese momento. Fueron surgiendo sindicatos, cooperativas, comités barriales, juntas de agua, asociaciones agrícolas, en fin, una gama de formas organizativas de las que se sacarían otro tipo de experiencias para la organización.

En este contexto, las primeras organizaciones indígenas que se formaron, entre los años veinte y treinta, partieron de los esfuerzos de los primeros sindicatos campesinos, “cuya acción giro en torno a los litigios comunales, laborales y fundamentalmente por la tierra”¹³⁰. Así la primera organización en crearse fue la Federación Ecuatoriana de Indios (FEI) en 1944¹³¹, bajo el auspicio del Partido Comunista y con el objetivo de reivindicar el derecho a *la tierra para quien la trabaja*. Esta organización se definía como una *organización campesina* a causa del influjo de los análisis marxistas que vinculaban la problemática indígena exclusivamente con el ámbito agrario.

Después de ésta vinieron otras organizaciones como la Federación Nacional de Organizaciones Campesinas (FENOC), que en sus inicios partió de bases estatutarias de índole socialista pero que con el paso del tiempo se impregnó del

¹³⁰ Ibarra Illanez, *op. cit.*, p. 297.

¹³¹ Cabe resaltar la participación de una líder histórica dentro del movimiento indígena en Ecuador: Dolores Cacuango. Esta indígena de Cayambé participó en la fundación de la FEI en 1944 -mismo año en que formó parte del Comité Central del Partido Comunista-, y luego 1950 ocupó el puesto de Secretaria General de esta organización. Las palabras de Cacuango han dejado una impronta en las organizaciones indígenas que se han sucedido después de la FEI, puesto que su discurso fue uno de los primeros en traducir la identidad indígena *en positivo*. La mezcla de elementos de su propio sistema cultural -el uso de metáforas y símbolos del mundo andino- y de los elementos que le proporcionó su militancia comunista le permitieron esbozar mediante “expresiones significativas” un proyecto para indígenas y mestizos donde lo viejo y lo nuevo se entrelazan sin contradicciones dentro del marco de la nación ecuatoriana. Ver en: Gabriela Bernal Carrera, “Dolores Cacuango y el origen de la Patria: semilla para la kichwización del mundo”, en Natividad Gutiérrez Chong (coordinadora), *Mujeres y Nacionalismos en América Latina*, UNAM-IIS, México, 2004, p. 326.

contenido de la lucha indígena y negra, quedando al final como Federación Nacional de Organizaciones Campesinas Indígenas y Negras (FENOCIN).

Gracias a la labor de estas organizaciones se logró un significativo crecimiento de la lucha indígena por la tierra. Empero, en la década de los sesenta se presenció un retroceso debido principalmente a las tendencias legalistas que trajo consigo la reforma agraria¹³², que buscaban neutralizar el conflicto por la tierra, dando como resultado la desmovilización de muchas de las organizaciones serranas.

Los años setenta abrieron un nuevo ciclo para las organizaciones indígenas. La incorporación de la dimensión identitaria dentro de la lucha clasista dio paso a una de las organizaciones sociales más importantes hasta la fecha: la *Ecuador Runacunapac Riccharim* o ECUARUNARI (que significa “el despertar de los pueblos indígenas”). Ésta se constituyó en 1972 como una organización regional serrana con un fuerte sentido identitario, territorial y clasista, principios-eje de sus demandas: la identidad kichwa y un territorio propio.

Otro caso es de las organizaciones indígenas amazónicas, de las cuales la primera es la *Federación Shuar*¹³³, creada en 1962. Sin embargo, la expresión

¹³² En la década de los sesentas se impulsaron desde el gobierno proyectos de modernización y transformación de la estructura agraria tradicional. En 1964 se aplicó la primera reforma agraria, y en 1972 se aplicó una segunda, ambas pretendían erradicar las prácticas del huasipungo y yanapería por considerarlas formas precarias de producción, y se proponían reemplazarlas por otras formas más eficientes.

En los hechos, la reforma agraria no mejoró la producción, ni logró su cometido de redistribución de las tierras, a lo sumo benefició a un pequeño número de campesinos e indígenas. Al no cumplir con las expectativas prometidas, la presión indígena por la tierra se incrementó aún más en los siguientes años, de forma más precisa a comienzos de los setenta.

¹³³ El antropólogo chileno José Bengoa haciendo un seguimiento de esta organización desde sus inicios hasta la actualidad comenta al respecto que: “La Federación Shuar en Ecuador se ha transformado en uno de los casos ejemplares de autoorganización social y autogobierno territorial en América Latina. Ubicados en la vertiente oriental de la Cordillera de los Andes, bajando hacia la cuenca amazónica, los shuars vivían en un

organizativa regional más importante se concretó en la *Confederación de Nacionalidades Indígenas de la Amazonia Ecuatoriana* (CONFENAIE), que fue fundada hasta 1980.

Un hecho importante a finales de los años setenta -1979- fue la aprobación del *derecho de voto a los analfabetos*. Podría parecer una medida poco importante a simple vista, pero con ella se removieron muchas de las dificultades legales que obstaculizaban la participación como votantes a la gran mayoría de indígenas ecuatorianos.

En un balance de estos tiempos, tanto la ECUARUNARI como la CONFENAIE, si bien contaban con una sólida presencia a nivel local y regional, no lograron trascender en esta década al nivel nacional; de hecho, la polarización de las posiciones clasistas y etnicistas provocaron una falsa división entre estas dos organizaciones, retardando así el proceso de unificación del movimiento indígena ecuatoriano.

2.3.2. La organización indígena a partir de la década de los ochenta

*Lo que es diverso no está desunido, lo que
está unificado no es uniforme, lo que es
igual no tiene que ser idéntico, lo que es
diferente no tiene que ser injusto.
Tenemos el derecho a ser iguales cuando
la diferencia nos inferioriza, tenemos el
derecho a ser diferentes, cuando la
igualdad nos descaracteriza.*

Boaventura de Sousa Santos

casi pleno aislamiento hasta comienzos de los años setenta. Las misiones de Padres Salesianos se instalaron en los setenta e iniciaron un lento proceso educativo principalmente a través del uso de una radioemisora. Una nueva generación de dirigentes shuars educada en las misiones comenzó un proceso de autogestión que ha sido muy exitoso. Se desarrolló una conciencia grupal o societal y territorial, que señala que la supervivencia de la cultura y su desarrollo reside en que el conjunto del grupo étnico, o la Nación Shuar, controle el conjunto de los recursos ubicados en el territorio shuar amazónico." Bengoa, *op. cit.*, pp. 74-75.

Como ya se ha mencionado, en los años ochenta las políticas de ajuste estructural exacerbaron las condiciones de descontento y agitación social en el Ecuador. Haciendo un breve repaso, fue en el mandato de León Febres Cordero (1984-1988) que se introdujeron las primeras reformas neoliberales, que posteriormente su sucesor, el socialdemócrata Rodrigo Borja (1988-1992), las profundizaría aún más con las políticas de flexibilización laboral y la liberalización del comercio. Justo en estas circunstancias se puede identificar una nueva etapa en el avance del movimiento indígena, caracterizada por llevar la problemática indígena a una dimensión nacional y colocarla como un asunto de primera importancia en las agendas del gobierno

A diferencia de la década pasada, en ésta se dio un proceso de diálogo y fusión entre las dos principales organizaciones indígenas ecuatorianas, la ECUARUNARI y la CONFENAIE, hecho que, como ya se verá, impulsó la configuración de una entidad étnico-nacional del tipo que preveía Agustín Cueva.

2.3.2.1. La CONAIE

En 1980 se dio el *Primer Encuentro de Nacionalidades Indígenas*, y a raíz de este encuentro se llegó al compromiso entre organizaciones de conformar un *Consejo de Coordinación de las Nacionalidades Indígenas*. Este se planteó como objetivo el superar los desacuerdos entre todas las organizaciones indígenas, así como formular un doble enfoque clasista y étnico-cultural. Esto trajo como resultado la constitución en 1986 de la *Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador* (CONAIE), como instancia orgánica y representativa de los pueblos indígenas.¹³⁴ Desde su creación, la CONAIE cuenta una directiva nacional compuesta por un presidente y un Consejo de Gobierno. La asamblea de los

¹³⁴ De hecho, según Miguel Lluco (dirigente indígena y expresidente del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País) la CONAIE agrupa actualmente 75% de la población indígena de Ecuador y tiene representación de las cuatro regiones en las que se divide en país.

pueblos indígenas sesiona cada dos años y en ella están representados todos los pueblos indígenas ecuatorianos, y es en este mismo espacio donde se eligen a las autoridades nacionales.¹³⁵

Esta organización ha ido construyendo un proyecto político de nación, no sólo pensado en y para los indígenas sino que esté diseñado para integrar a diversos sectores de la sociedad ecuatoriana. En este sentido se forjó su propuesta de creación de un Estado plurinacional y democrático, entendido como la necesidad de un modelo de Estado incluyente que acabe con las relaciones de discriminación y explotación. Justamente, dentro del movimiento indígena en Ecuador es muy importante el concepto de *nacionalidades* -de ahí lo de *plurinacional*-, el cual pretende interpelar el concepto de Nación burguesa, y con ello trastocar todo un andamiaje jurídico y político, pero también simbólico e ideológico, construido a su alrededor y que niega la existencia de los pueblos indígenas, bajo la nomenclatura de “ecuatorianos”.

Uno de los instrumentos más importantes que la CONAIE ha desarrollado son los “levantamientos”. Como lo entiende Miguel Guatemal, la trascendencia de la estrategia del levantamiento radica en:

[...] que logró legitimar a la Conaie como la principal fuerza social del país y encabezar las demandas de los sectores populares de Ecuador. La Conaie, a partir de entonces, le hizo frente a las políticas neoliberales de los gobiernos y del Estado, lo que le ganó el reconocimiento y respaldo de la mayoría de la población.¹³⁶

Los grandes levantamientos indígenas bajo la coordinación de la CONAIE han sido ocho hasta la fecha, a saber: 1) en 1990, el levantamiento del *Intiraymi*,

¹³⁵ Manuel Chiriboga, “Desigualdad étnica y participación política: el caso de CONAIE y Pachakutik en Ecuador”, en *Alteridades*, Ecuador, 2004, p. 52.

¹³⁶ Miguel Guatemal, “La situación del movimiento indígena en Ecuador”, en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen II), Casa Juan Pablos, México, 2006, p. 198.

centrado en las demandas por tierra y que en los hechos resultó en el acceso a territorios importantes para los indígenas de la Amazonía; 2) en 1992, la marcha de los pueblos indígenas de la Amazonía hacia Quito; 3) en 1994, el levantamiento contra la Ley Agraria, que logró impedir la aprobación de artículos referentes a la compraventa de tierras comunales ; 4) en 1997, el levantamiento por la revocatoria del mandato del presidente Abdalá Bucaram y a favor de la Asamblea Constituyente; 5) en 1999, el levantamiento contra el programa de ajuste estructural y la eliminación del subsidio del gas; 6) en 2000, el levantamiento contra el gobierno de Jamil Mahuad; en septiembre de 2000, el levantamiento contra la dolarización y a favor de un plebiscito para revocar el mandato del Congreso y de la Suprema Corte de Justicia¹³⁷; 7) en 2005, el levantamiento contra el gobierno de Lucio Gutiérrez. Y; 8) en 2006, el levantamiento contra el Tratado de Libre Comercio con Estados Unidos y por la salida de la petrolera Occidental Petroleum (OXY).

Los efectos de estos levantamientos fueron múltiples, el despliegue de la fuerza movilizadora de la CONAIE hizo retroceder espacios a los gobiernos en la implementación de políticas neoliberales, pero además, por si fuera poco, lograron destituir a los gobiernos de Abdalá Bucaram, Jamil Mahuad y Lucio Gutiérrez. Con los levantamientos se reactualizó la demanda indígena, que fue visibilizada desde entonces como una demanda *política*, y dio pie a la constitución del movimiento indígena como un actor de primer orden en la política nacional. Las consecuencias hacia dentro del movimiento indígena no fueron menos importantes; se dio un reforzamiento de la identidad y la autoestima indígena y se logró consolidar la organización en todo el país, como también se amplió la solidaridad de otros sectores con la lucha indígena.

¹³⁷ Chiriboga, *op. cit.*, p. 53.

Mención aparte merece la cuestión de la reforma constitucional de 1997-1998, en la que el movimiento indígena a través de la CONAIE logró que el Estado se declarara como *pluricultural y multiétnico* y que los idiomas ancestrales se consideraran de uso oficial para los pueblos indígenas, así lo estipuló el artículo 1:

Art. 1.- El Ecuador es un estado social de derecho, soberano, unitario, independiente, democrático, pluricultural y multiétnico. Su gobierno es republicano, presidencial, electivo, representativo, responsable, alternativo, participativo y de administración descentralizada.

[...] El Estado respeta y estimula el desarrollo de todas las lenguas de los ecuatorianos. El castellano es el idioma oficial. El quichua, el shuar y los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas, en los términos que fija la ley [...]¹³⁸

Otros aspectos que se induyeron en el texto constitucional, en los artículos 83 y 84 fueron el reconocimiento de los pueblos indígenas como *nacionalidades*, así como el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, que les garantizan el mantener, desarrollar y fortalecer su identidad y tradiciones; la propiedad imprescriptible a los pueblos indígenas de las tierras comunitarias; el derecho a participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras; el conservar sus formas tradicionales de convivencia y organización social y de ejercicio de su autoridad; el contar con un sistema educativo intercultural y bilingüe; el participar, mediante representantes, en los organismos oficiales que determine la ley; entre otros.

Por estas fechas también el Ecuador ratificó el Convenio 169 de la OIT y, junto con los cambios constitucionales, se vislumbraba un futuro para la autonomía de los pueblos indígenas ecuatorianos, pero a la postre esto nunca

¹³⁸ Disponible en: <http://www.ecuanex.net.ec/constitucion/titulo03c.html#5>

llegó a concretarse por las circunstancias de inestabilidad, como lo explica Fernando García Serrano:

En cuanto a los espacios de autonomía política y administrativa, la reforma constitucional de 1998 creó las circunscripciones territoriales indígenas (CTI), concebidas como espacios geográficos que se sustentan en la propiedad colectiva e inalienable de la tierra, la práctica de las propias costumbres, modelos organizativos y sistema de derecho propio, así como en la elección de sus autoridades para autogobernarse. Sin embargo, la agitación política que ha vivido el país después de las reformas constitucionales y la falta de acuerdo dentro del movimiento indígena ha retrasado su creación y establecimiento.¹³⁹

Más allá del contexto adverso, la falta de voluntad política fue el factor determinante para que estas reformas se quedaran estancadas en la letra. Sin embargo, la CONAIE no se quedó varada en sus acciones sino que se dotó de un brazo político que la apoyará en lo venidero en el campo de lo institucional.

2.3.2.2. Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País

Desde el seno de la CONAIE se impulsó a finales de 1995 la creación del movimiento político Pachakutik (Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País). Este movimiento llevaría la lucha indígena al ámbito político-electoral, es decir, se constituiría como un partido político, sosteniendo los principios indígenas del buen gobierno: *Ama Llulla, Ama Killa y Ama Swa* (no mentir, no ser ocioso y no robar). La especificidad de Pachakutik emana precisamente de su relación directa con la CONAIE y con sus bases sociales, que son las comunidades indígenas y las organizaciones locales.

Pachakutik forma parte de una doble estrategia que se trazó el movimiento indígena desde los años noventa, donde por un lado, se realizarían acciones como *movimiento social* y, por el otro, como *movimiento político*. Del primero

¹³⁹ Fernando García Serrano, "De movimiento social a movimiento político: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Ecuador", en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen II), Casa Juan Pablos, México, 2006, p. 220.

estaría encargado la CONAIE en ámbito de lo extrainstitucional y del segundo Pachakutik lo llevaría a cabo en el ámbito institucional. Sin embargo, desde un inicio se pensó que su acción fuera coordinada y complementaria, de modo que los dos trabajaran juntos en una misma estrategia política nacional por la democratización de las relaciones étnicas en la vida social, es decir, por la alteración las relaciones de poder que norman las prácticas discriminatorias y explotadoras en la vida cotidiana. Nina Pacari, exdirigente de Pachakutik refiere que:

Con la incursión del movimiento Pachakutik en la arena institucional (político-electoral), se inauguró un nuevo escenario para el desenvolvimiento de los nuevos actores así como para colocar sus demandas y lograr resultados positivos en la esfera de la institucionalidad pública. Contrario a lo que sucede con los partidos políticos, el movimiento político no fue definido como un objetivo en sí mismo, sino como una herramienta, como uno de los campos para la consecución de los anhelados cambios que decían producirse en los ámbitos nacional y local, como parte de un proceso global.¹⁴⁰

Y a aquellos que critican que el movimiento indígena ecuatoriano ha entrado la lucha por el *poder* y que deben estar al margen del proceso electoral, la dirigente indígena Pacari les responde que:

Esta forma de endosar sólo al movimiento indígena como el sujeto que debe luchar por los cambios, y desde un cuadrilátero que no le permite actuar desde los espacios en los cuales se toman decisiones, está totalmente alejado del proyecto político que ha trazado el mismo movimiento indígena, esto es, participar en los proyectos electorales como una vía para ir construyendo el nuevo modelo de estado que se hace visible desde una institucionalidad, como los gobiernos locales. Haber decidido por la participación electoral no significa renunciar a sus formas de movilización social permanente.¹⁴¹

Dentro de este movimiento político se conformó un bloque que conjuntó a una gran cantidad de organizaciones sociales involucradas en diversos temas más allá del indígena, de forma tal que construyeron entre todas una propuesta

¹⁴⁰ Nina Pa cari, *Todo puede ocurrir*, UNAM, México, 2007, p. 43.

¹⁴¹ *Ibid.*, pp. 107-108.

en común. Así, sobre la base del trabajo colectivo -dirían los kichwas *la minga*- y el consenso, se respaldó el bloque parlamentario de Pachakutik.

En cuanto a la estructura orgánica del movimiento Pachakutik, éste cuenta con un delegado de la CONAIE, un delegado por cada organización regional indígena (CONFENAIE, ECUARUNARI y CONAICE), además de uno que representa al Seguro Social Campesino y otro por parte de la Coordinadora de Movimientos Sociales (CMS).

Justamente en el año de 1996, año en que nace Pachakutik, los indígenas participaron por primera vez en las elecciones cantonales y nacionales con la ayuda de esta herramienta política, ganando posiciones sobre todo en los gobiernos locales, trayectoria que ha ido ampliándose a otros niveles. Por ejemplo, en las elecciones del 21 de mayo de 2000 Pachakutik obtuvo treinta alcaldías, cinco prefecturas, 84 concejalías, once consejeros provinciales y alrededor de 400 delegados a juntas parroquiales.¹⁴² También en enero de 2003, mediante la alianza con el Partido Sociedad Patriótica de Lucio Gutiérrez ganaron las elecciones presidenciales y colocaron a sus miembros en cargos como el Ministro de Relaciones Exteriores, el Ministerio de Educación, el Ministro de Turismo, el Ministro de Agricultura y la subsecretaria del Ministerio de Gobierno.¹⁴³

La experiencia que se ha sacado de los gobiernos locales ha sido de una importancia cardinal para el movimiento indígena, puesto que han ido construyendo nuevos mecanismos de autogobierno de la sociedad. El desarrollo de sus propuestas de una gestión horizontal y participativa y de una práctica *política diversa* ha repercutido en el ámbito de la estructura político-social

¹⁴² Recalde, *op. cit.*, p. 101.

¹⁴³ Estos cargos fueron ocupados por dirigentes indígenas de reconocida experiencia como Nina Pacari, Rosa María Torres, Doris Solís, Luis Macas y Virgilio Hernández.

ecuatoriana, refrescándolo con innovaciones en cuanto a las modalidades de gobierno local -como las cantonales, parroquiales y provinciales-, a inversiones municipales en áreas rurales, a la creación de los parlamentos indígenas, a las asambleas, a las consultas, entre otras cosas.

Otras iniciativas que ha sacado adelante el movimiento Pachakutik han sido la creación del *Consejo de Nacionalidades y Pueblos Indígenas*, que es un organismo adscrito a la Presidencia de la República con representantes indígenas; el programa de educación bilingüe, que promovió la alfabetización; y los programas de salud, que reconocen a agentes de salud indígenas.

Un hecho marcaría la historia reciente del Movimiento Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País, y es que para las elecciones del 2002, gracias a su alianza y a la del MTD (agrupación política de base urbana), el general Lucio Gutiérrez y su partido, el Partido Sociedad Patriótica, llegaron al poder con un fuerte apoyo popular. De hecho, gracias a este apoyo, las especulaciones que se hicieron sobre él, tanto al interior como al exterior del país, lo vinculaban con el eje “izquierdista” que formaban Da Silva y Chávez en América Latina.

La carrera política de Gutiérrez era cortísima, prácticamente databa del 21 de enero de 2000, cuando él y una camarilla de coroneles dieron un golpe de Estado al gobierno de Jamil Mahuad. En este hecho también estuvieron implicados el entonces presidente de la CONAIE Antonio Vargas¹⁴⁴, el general Carlos Mendoza -Ministro de Defensa del gobierno de Mahuad- y Gustavo Noboa -que ocupaba el cargo de Vicepresidente de la República-. Estos tres personajes formaron inmediatamente después del golpe militar un triunvirato que declaró la

¹⁴⁴ En ningún congreso o asamblea realizada por la CONAIE se planteó tal participación por parte de Vargas, por lo que esta decisión no obedeció en ningún momento a un mandato de las bases.

cesación del presidente Mahuad y proclamo al doctor Gustavo Noboa Bejarano como presidente de la República.

La fama que precedía a Gutiérrez lo convirtió en el favorito para las elecciones del 2000. Sin embargo, se homologó erróneamente el 21 de enero del 2000 con la alianza con Pachakutik. Cuando Gutiérrez subió al poder -el 20 de enero de 2003-, su plan de gobierno y su misma línea política era confusa. Por una parte, contaba con un equipo de ministros de corte neoliberal -como el expresidente del Banco de la Producción Mauricio Pozo- y, por la otra, contaba con ministros que querían implementar políticas alternativas -como los dirigentes con experiencia en la lucha social como Luis Macas-. A pesar de una abundante retórica por el *cambio social*, a los cuatro días de su gobierno, Gutiérrez emitió una Carta de Intención al Fondo Monetario Internacional (FMI) por un préstamo de 240 millones de dólares. A partir de ahí, el mandatario “priorizó sus obligaciones internacionales con el FMI y con otras instituciones financieras por encima de inversiones productivas para reactivar la economía.”¹⁴⁵ Con este trasfondo, poco pudieron hacer los miembros de Pachakutik que ocupaban puestos en el gobierno para poner en marcha el programa de desarrollo popular que se habían trazado.

Tras una evaluación pasados siete meses del gobierno de alianza entre Pachakutik y Gutiérrez, y por decisión de la CONAIE, se retiraron el 8 de agosto de 2003 de sus cargos públicos los dirigentes indígenas, acusando a Gutiérrez de ser un *traidor* por incumplir con sus promesas de campaña, violentando así los principios del *Ama Llulla, Ama Killa, Ama Swa*, y al contrario, intensificar las

¹⁴⁵ Gutiérrez dedicó un 2% del presupuesto nacional para la agricultura, mientras que proporcionó un 20% al servicio de la deuda externa. Ver en: James Petras y Henry Veltmeyer, *Movimientos sociales y poder estatal: Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador*, Editorial Lumen, México, 2005, p. 147.

políticas neoliberales, así como de utilizar fondos públicos para dividir y cooptar al movimiento.

Pachakutik reconocería después las fallas que tuvieron durante su breve paso por el gobierno. El error que identificaron en su estrategia política fue el de adecuarse a la dinámica política gubernamental, sin darle continuidad a sus movilizaciones sociales para generar contrapesos a las políticas del gobierno. Los resultados fueron desastrosos para el movimiento indígena: para el 2004, la CONAIE y Pachakutik se encontraban políticamente desgastados y su base social se hallaba dividida.

2.3.3. Sumak Kawsay: revisión crítica de cara a una nueva Constitución

*Siempre es bueno
tener los pies en la cabeza
dice mi taita,
para que tus pasos
nunca sean ciegos*

Hugo Hamioy

El 20 de abril de 2005, tras una masiva protesta, sobre todo de sectores medios y jóvenes urbanos, a los que el propio Gutiérrez denominó como “forajidos”, el Congreso destituyó a Gutiérrez de la presidencia. En este movimiento por la revocatoria del mandato, la participación de la CONAIE se dio casi al final del mismo, debido a que la dirigencia indígena comprendió perfectamente la debilidad de sus condiciones desde su salida del gobierno, sin embargo, no dejaron de llamar a sus bases a un levantamiento contra el “traidor”.

Tras Gutiérrez vino Alfredo Palacio, quien fuera alguna vez Ministro de Salud del presidente Sixto Durán Ballén (1992-1996). Este conocido miembro de la oligarquía ecuatoriana separó cautelosamente su gobierno de la línea seguida por su sucesor. En estos momentos aparece un personaje importante en el

Ministerio de Economía, a saber, Rafael Correa. Zibechi hace un seguimiento de su paso por el ministerio y comenta que:

Desde el ministerio, Correa negoció con el presidente de Venezuela, Hugo Chávez, la venta de 500 millones de dólares en bonos de la deuda externa y decidió que una parte de las exportaciones de petróleo no se usaran para pagar la deuda sino para gastos sociales.¹⁴⁶

Pese a los esfuerzos de Correa, el gobierno de Palacio dio un giro radical y se dispuso a firmar un acuerdo de libre comercio con Estados Unidos. Las movilizaciones contra esta decisión unilateral del gobierno no se hicieron esperar, entre ellas la indígena a través de su organización nacional. En estas circunstancias Correa aprovechó la coyuntura de efervescencia y presentó su candidatura a la presidencia con un nuevo partido llamado *Alianza País*, donde se congregaron fuerzas sociales ciudadanas de todo el país entre los que se encontraban partidos de izquierda y más de 200 organizaciones sociales. Esta apropiación de las dinámicas políticas por parte de diversos sectores de la población, enriqueció las tonalidades del cuadro de movimientos sociales en el Ecuador, donde el movimiento indígena hasta entonces era el único actor popular lo suficientemente fuerte para oponerse a las clases hegemónicas.

Ganador hasta la segunda vuelta, Correa venció con el 57% de los votos al candidato del Partido de Renovación Institucional de Acción Nacional (PRIAN), el millonario Álvaro Noboa. Este voto reflejó de muchas formas la voluntad ciudadana de terminar con la “partidocracia”, es decir con la dictadura de los partidos políticos, que más que partidos de representación popular constituían una suerte de empresas electorales. También reflejó la voluntad de renovar las instituciones estatales que se encontraban en un deplorable estado de descomposición y, sobre todo, reflejó la recuperación de la autonomía de la sociedad, que al darle el voto a Correa, buscaba otro tipo de política.

¹⁴⁶ Zibechi, *op. cit.*, p. 191.

Rafael Correa, desde su campaña electoral, criticó la corrupción de los gobiernos ecuatorianos en las últimas décadas y su connivencia con la oligarquía para la mantención de sus privilegios. Se opuso terminantemente a las prácticas económicas neoliberales y, de hecho, manifestó que se uniría a la *Alternativa Bolivariana de las Américas* (ALBA), impulsada por Fidel Castro, Hugo Chávez y Evo Morales para promover entre sus países la cooperación comercial y política.

Una de las medidas más importantes, de la administración de Correa, y que formó parte de sus propuestas para la instauración del llamado *socialismo del siglo XXI*, fue la de financiar con los ingresos de la exportación de petróleo programas para el bienestar social y proyectos de desarrollo popular. Aunque en otros rubros no optó por medidas radicales para generar cambios, por ejemplo, se mantuvo el dólar como moneda corriente en el país, a pesar de ser Correa uno de los mayores opositores de la política de dolarización de la economía, llevada a cabo en 1999 cuando el Banco Central de Ecuador triplicó la emisión monetaria para la salvación bancaria.

Una de las primeras propuestas de Correa fue la de convocar una Asamblea Constituyente a fin de dotar a Ecuador de una nueva constitución que sentara las bases políticas y jurídicas necesarias para un cambio social, en pocas palabras, para dar pie a la reforma del Estado. De este modo, el 1 de marzo de 2007 el Tribunal Supremo Electoral convocó a una consulta para decidir si, a su vez, se convocaba a una Asamblea Constituyente. Esta consulta se llevó a cabo el 15 de abril de 2007, y así fue aprobada dicha asamblea por más del 80% de los votos. Los miembros que la conformarían se eligieron el 30 de setiembre de 2007, y *Alianza País* consiguió 80 constituyentes de un total de 130. La Constituyente

sesionó desde fines de noviembre de 2007 en Ciudad Alfaro en Montecristi, provincia de Manabí, y culminó sus labores 24 de julio de 2008.¹⁴⁷

La aprobación de la nueva constitución se dio el 28 de septiembre de 2008 con el *Sí* de dos terceras partes del electorado ecuatoriano, con lo que se desplazó la hasta entonces vigente constitución de 1998.

Este texto cuenta con 444 artículos en los que, entre otras cosas, se establecen -aparte de los tres Poderes- el Poder Electoral y el Poder Ciudadano, ambos de una gran trascendencia, pues el primero se instituye para liberar a la función electoral de su antiguo papel de sucursal de los partidos políticos, y el segundo tiene el cometido de fomentar la participación ciudadana y el ejercicio de la soberanía popular por medio del control de las entidades públicas a través de Comisiones Ciudadanas y Defensorías del Pueblo. También se establecen los conceptos de *ilegitimidad* e *ilegalidad* de la deuda externa; se estipula el derecho a las mujeres a decidir sobre su cuerpo; se limita y regula a los monopolios; se prohíbe los latifundios; se proscribire el uso de semillas genéticamente modificadas y se promoverá el derecho a la soberanía alimentaria; se establece el derecho al agua no sólo como un servicio básico sino además un derecho humano fundamental; se propicia el “comercio justo” para beneficio de comunidades pobres; se autoriza la expropiación de bienes por causa de utilidad pública; se proscribire el establecimiento de bases militares extranjeras; se otorga el derecho a voto a los militares, policías y a los menores de 18 años, hasta los 16.

También dentro de la constitución del 2008 se estipula la revocatoria del mandato presidencial; no obstante, se pasa el control de la política monetaria del banco central al presidente y se abre el camino para su reelección, cuestión que

¹⁴⁷ Disponible en: <http://www.larepublica.com.uy/mundo/333194-ecuador-vota-la-nueva-constitucion>

ha sido interpretada por muchos detractores de Correa -y otros que no lo son tanto- como un “presidencialismo” a ultranza.

Referencia aparte merece el reconocimiento de la *plurinacionalidad*, en el cuadro de la unidad e indivisibilidad del Estado ecuatoriano, y de los derechos de los pueblos y nacionalidades indígenas, de los afroecuatorianos y del pueblo montubio. En la Constitución se menciona como un objetivo, dentro de su orientación humanista, el bien común y el buen vivir o *Sumak kawsay*, utilizando una terminología de las nacionalidades indígenas. A diferencia de la constitución del 98 que se refiere al Estado como *pluricultural* y *multiétnico*, el nuevo texto en el artículo 1 cambia la redacción por *plurinacional*, que como ya se vio tiene toda una connotación especial para el proyecto político del movimiento indígena ecuatoriano:

Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico. Se organiza en forma de república y se gobierna de manera descentralizada [...]¹⁴⁸

También se reconoce a los idiomas kichwa y shuar como oficiales ya no sólo para la población indígena, como antes se estipulaba, sino que ahora se consideran oficiales en la “relación intercultural”, lo que implica su uso en instituciones públicas y en los servicios que proporcione el Estado.

Art. 2.- [...] El castellano es el idioma oficial del Ecuador; el castellano, el kichwa y el shuar son idiomas oficiales de relación intercultural. Los demás idiomas ancestrales son de uso oficial para los pueblos indígenas en las zonas donde habitan y en los términos que fija la ley. El Estado respetará y estimulará su conservación y uso.¹⁴⁹

En varios artículos de la nueva Constitución ecuatoriana se va construyendo el andamiaje jurídico del *Estado Plurinacional*. Se da una importante ampliación

¹⁴⁸ Disponible en: http://www.asambleaconstituyente.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf

¹⁴⁹ *Ibidem*.

de los derechos colectivos de comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas en comparación con los derechos colectivos reconocidos en la constitución del 98.¹⁵⁰

¹⁵⁰ La redacción final de su artículo 57, queda de la siguiente forma: “Art. 57.- Se reconoce y garantizará a las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, de conformidad con la Constitución y con los pactos, convenios, declaraciones y demás instrumentos internacionales de derechos humanos, los siguientes derechos colectivos:

1. Mantener, desarrollar y fortalecer libremente su identidad, sentido de pertenencia, tradiciones ancestrales y formas de organización social.
2. No ser objeto de racismo y de ninguna forma de discriminación fundada en su origen, identidad étnica o cultural.
3. El reconocimiento, reparación y resarcimiento a las colectividades afectadas por racismo, xenofobia y otras formas conexas de intolerancia y discriminación.
4. Conservar la propiedad imprescriptible de sus tierras comunitarias, que serán inalienables, inembargables e indivisibles. Estas tierras estarán exentas del pago de tasas e impuestos.
5. Mantener la posesión de las tierras y territorios ancestrales y obtener su adjudicación gratuita.
6. Participar en el uso, usufructo, administración y conservación de los recursos naturales renovables que se hallen en sus tierras.
7. La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente; participar en los beneficios que esos proyectos reporten y recibir indemnizaciones por los perjuicios sociales, culturales y ambientales que les causen. La consulta que deban realizar las autoridades competentes será obligatoria y oportuna. Si no se obtuviese el consentimiento de la comunidad consultada, se procederá conforme a la Constitución y la ley.
8. Conservar y promover sus prácticas de manejo de la biodiversidad y de su entorno natural. El Estado establecerá y ejecutará programas, con la participación de la comunidad, para asegurar la conservación y utilización sustentable de la biodiversidad.
9. Conservar y desarrollar sus propias formas de convivencia y organización social, y de generación y ejercicio de la autoridad, en sus territorios legalmente reconocidos y tierras comunitarias de posesión ancestral.
10. Crear, desarrollar, aplicar y practicar su derecho propio o consuetudinario, que no podrá vulnerar derechos constitucionales, en particular de las mujeres, niñas, niños y adolescentes.
11. No ser desplazados de sus tierras ancestrales.
12. Mantener, proteger y desarrollar los conocimientos colectivos; sus ciencias, tecnologías y saberes ancestrales; los recursos genéticos que contienen la diversidad biológica y la agrobiodiversidad; sus medicinas y prácticas de medicina tradicional, con inclusión del derecho a recuperar, promover y proteger los lugares rituales y sagrados, así como plantas, animales, minerales y ecosistemas dentro de sus territorios; y el conocimiento de los recursos y propiedades de la fauna y la flora. Se prohíbe toda forma de apropiación sobre sus conocimientos, innovaciones y prácticas.
13. Mantener, recuperar, proteger, desarrollar y preservar su patrimonio cultural e histórico como parte indivisible del patrimonio del Ecuador. El Estado proveerá los recursos para el efecto.
14. Desarrollar, fortalecer y potenciar el sistema de educación intercultural bilingüe, con criterios de calidad, desde la estimulación temprana hasta el nivel superior, conforme a la diversidad cultural, para el cuidado y preservación de las identidades en consonancia con sus metodologías de enseñanza y aprendizaje. Se garantizará una carrera docente digna. La administración de este sistema será colectiva y participativa, con alternancia temporal y espacial, basada en veeduría comunitaria y rendición de cuentas.

Por otro lado, la nueva Constitución confiere el carácter de *regímenes especiales* a las circunscripciones territoriales indígenas y también a las pluriculturales -donde convivan dos o más etnias-, esto con la finalidad de que ejerzan las competencias de los gobiernos territoriales autónomos, que van desde el ámbito parroquial, pasando por el cantonal, hasta el regional.

La CONAIE y el movimiento Pachakutik no vieron significativas innovaciones en esta constitución en la relación con los derechos colectivos estipulados en la del 1998. Sin embargo, consideraron que las propuestas nacionales concernientes a lo social, ambiental, económico, cultural, participación ciudadana, soberanía nacional, reconocimiento del *Estado plurinacional*, constituían un avance importante en comparación con las constituciones anteriores. De esta manera, estas organizaciones indígenas dieron su voto aprobatorio a la constitución de 2008; sin embargo, diferenciaron su apoyo a la Constitución del apoyo al presidente Rafael Correa, apartándose de esta forma del efecto absorbente que ejercía Alianza País sobre las izquierdas del país y siguiendo su propia estrategia

15. *Construir y mantener organizaciones que los representen, en el marco del respeto al pluralismo y a la diversidad cultural, política y organizativa. El Estado reconocerá y promoverá todas sus formas de expresión y organización.*

16. *Participar mediante sus representantes en los organismos oficiales que determine la ley, en la definición de las políticas públicas que les conciernan, así como en el diseño y decisión de sus prioridades en los planes y proyectos del Estado.*

17. *Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos.*

18. *Mantener y desarrollar los contactos, las relaciones y la cooperación con otros pueblos, en particular los que estén divididos por fronteras internacionales.*

19. *Impulsar el uso de las vestimentas, los símbolos y los emblemas que los identifiquen.*

20. *La limitación de las actividades militares en sus territorios, de acuerdo con la ley.*

21. *Que la dignidad y diversidad de sus culturas, tradiciones, historias y aspiraciones se reflejen en la educación pública y en los medios de comunicación; la creación de sus propios medios de comunicación social en sus idiomas y el acceso a los demás sin discriminación alguna.*

Los territorios de los pueblos en aislamiento voluntario son de posesión ancestral irreductible e intangible, y en ellos estará vedada todo tipo de actividad extractiva. El Estado adoptará medidas para garantizar sus vidas, hacer respetar su autodeterminación y voluntad de permanecer en aislamiento, y precautelar la observancia de sus derechos. La violación de estos derechos constituirá delito de etnocidio, que será tipificado por la ley. El Estado garantizará la aplicación de estos derechos colectivos sin discriminación alguna, en condiciones de igualdad y equidad entre mujeres y hombres."

política. A esta postura se le dio en llamar por los analistas políticos durante la campaña del referéndum de la constitución, como el *Sí Crítico*. Este *Sí Crítico* iba en el sentido de apoyar las acciones por un cambio en el modelo económico y político, no sin antes cuestionar a la política oficialista -lección amarga que aprendieron con Gutiérrez- y plantearse con realismo la viabilidad de algunas propuestas.¹⁵¹

Los últimos acontecimientos políticos registrados en los primeros meses de 2009, muestran un giro decisivo en la relación Correa-CONAIE/Pachakutik. A pesar de que Correa sigue teniendo una base amplia de apoyo popular, que lo ha reelegido nuevamente para ocupar el cargo de presidente -con el 51. 9% de los votos y sin necesidad de una segunda vuelta- hasta el 2013, la relación con el movimiento indígena se ha ido tensando. La CONIAE Y Pachakutik han acusado a Rafael Correa de contradecirse al no cumplir con los ofrecimientos de campaña y tachar al movimiento que encabezan como elemento *desestabilizador* de la democracia en el país. Pero sobre todo desde de la aprobación en enero de 2009 de la Ley Minera las posturas de ambas partes se polarizaron al extremo. La CONAIE en voz de su presidente Marlon Santi, declaró que "la ampliación de la frontera minera en Ecuador ha sido un proceso no consultado con los pueblos y nacionalidades indígenas"¹⁵², esto tras conocer que el Ministerio de Minas y Petróleos reiniciará la explotación de hidrocarburos en la Amazonía, especialmente en el territorio de Sarayaku, cuestión que de realizarse violaría la fracción 7 del artículo 57 referente a los derechos colectivos de los pueblos y nacionalidades indígenas.

¹⁵¹ Adrián López y Paula Cubillos Celis, "Análisis del Referéndum Constitucional 2008 en Ecuador", en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 33, FLACSO-Ecuador, p. 17.

¹⁵² Disponible en: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/conaie-llama-a-resistencia-frente-a-extraccion-minera-337141.html>

De acuerdo con la CONAIE, con esta ley para regular la industria minera se beneficiaría a empresas extranjeras especialmente a las petroleras Compañía General de Combustibles (CGC) y a la estadounidense Burlington, dañando el entorno ecológico que forma parte del hábitat de muchos pueblos indígenas de la Amazonía. Además con dicha ley se pretende concesionar el agua de uso humano para la actividad minera, poniendo en riesgo, según grupos de ecologistas y también declaraciones de la propia CONAIE, la vida de los seres humanos y violaría su derecho al agua -estipulado en la constitución de 2008 en el artículo 12-, pues la actividad minera provocaría una destrucción irreversible en el agua, debido a la destrucción y contaminación que provoca en toda la biodiversidad y las tierras agrícolas.

Este es tan solo un ejemplo de los desencuentros que se han dado entre el gobierno de Correa y el movimiento indígena. La tirantez también ha llegado a foros internacionales, como en la celebración del Foro Social Mundial (FSM) en Belén, Brasil, donde la CONAIE pidió declarar como persona *non grata* al presidente Rafael Correa. Esta organización argumentó que Correa no debe asistir al FSM porque es "un espacio donde históricamente se construyen alternativas y garantías a los derechos de los pueblos, no puede ser tribuna para un presidente con posiciones impregnadas de racismo, machismo, paternalismo, discriminatorias, sexistas y violentas".¹⁵³

Al parecer, la promesa del *Sumak Kawsay* no ha rendido los frutos que se esperaban por parte de los pueblos y nacionalidades indígenas de Ecuador. Sin embargo, la CONAIE y Pachakutik no han roto definitivamente con el gobierno de Correa, ni han intentado -por el momento- revocar su mandato. Y es que el

¹⁵³ Disponible en: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/conaie-pide-a-fsm-declare-persona-no-grata-a-correa-331022.html>

movimiento indígena se ve en la necesidad de generar un acercamiento con otras fuerzas sociales que están aglutinadas dentro del bloque Alianza País para reforzar el peso de sus exigencias ante Correa y ante la mayoría del Congreso que es afín al presidente, y así hacer valer el carácter de *Estado plurinacional* en los hechos. La CONAIE y Pachakutik, sin dejar de pugnar en el entramado institucional, tienen que darle un empuje a la lucha por los cauces del movimiento social, dado que los cambios más grandes que han logrado fueron obtenidos gracias a sus levantamientos y movilizaciones, por lo que su combatividad no debe de cejar en tiempos de derechas o izquierdas, incluso la de Correa.

Por otra parte, el presidente Rafael Correa debe saber que la estabilidad de su gobierno depende de una buena -o medianamente buena- relación con la CONAIE y Pachakutik. Además, en aras de la consecución de lo que él da en llamar *socialismo del siglo XXI*, debe saber que cualquier cambio social no se podrá realizar sin la participación de las nacionalidades y pueblos indígenas, por lo que debe amonizar las relaciones con sus organizaciones; de otra manera echaría por tierra esta oportunidad histórica de efectuar un auténtico cambio que incluyera a los pueblos y nacionalidades del Ecuador.

3. Las mujeres indígenas organizadas en el movimiento neozapatista en México

*Yo soy la comandante Ramona del
Ejército Zapatista de
Liberación Nacional.
Soy el primero de muchos pasos de los
zapatistas al Distrito
Federal y a todos los lugares de México*

Comandanta Ramona

Dentro del marco del movimiento neozapatista las mujeres indígenas han tenido un lugar fundamental; además de ocupar un relevante sitio dentro de su espacio discursivo, en los hechos están alcanzando posiciones de mando en el ejército zapatista, como las insurgentas; han conseguido actuar en el campo de la política, como las comandantas; pero también son las que llevan auestas la resistencia, pues con su esfuerzo cotidiano sostienen y dan vida a las bases de apoyo.

En todos los niveles del zapatismo, encontramos la participación femenina: mujeres indígenas tzeltales, tzotziles, choles, tojolabales, zoques, abuelas, madres, hijas, esposas, hermanas, niñas; todas ellas contribuyendo junto con sus familias y sus comunidades a construir el proyecto autonómico zapatista, donde la justicia, la democracia y la igualdad son la piedra angular de una nueva nación

incluyente. Pero en este camino que construyen junto con sus pueblos ellas se van construyendo; las necesidades del movimiento, aunadas a la reflexión y acción de las mujeres sobre el contexto y las condiciones en las que viven, están derivando en una progresiva politización de sus identidades. Así la lucha de las mujeres zapatistas por la equidad y el reconocimiento de sus capacidades se dirige a desarticular los contenidos de dominación patriarcal de tanto del Estado y sus instituciones, como de la comunidad y sus “costumbres”.

El zapatismo está incidiendo profundamente en la vida de esas mujeres, y aunque no se puede generalizar la experiencia de las mismas -por ser sujetos situados-, lo cierto es que su participación ha venido sedimentando lentamente cambios en las normas de género comunitarias y dentro de ellas mismas -en el nicho de su subjetividad-. De igual forma, al exterior el discurso zapatista sobre las mujeres, así como las imágenes de ellas, defendiendo a sus comunidades del ejército con sus cuerpos fieros, han trastocado la representación pasiva que se les ha impuesto desde la cultura hegemónica, la cual las ha confinado a los márgenes de la ciudadanía mexicana.

Pero cómo ha sucedido este proceso, cómo ha sido percibido por sus protagonistas, qué lugares ocupan dentro de la lucha, qué esperan a futuro. Son preguntas cuyas repuestas se siguen construyendo en los hechos; porque el zapatismo no es algo acabado, es un movimiento que crea y se recrea, es ante todo práctico, y hace del camino un aprendizaje para las y los indígenas -y no indígenas- que participan de él.

3.1. Las causas de la participación política

Sería un error pensar que el zapatismo es el inicio de la participación y organización de las mujeres indígenas en Chiapas. Lejos de esa idea, el zapatismo cobró fuerza, primeramente, en la Selva y, posteriormente, en la región

de Altos, en la del Norte y en la Fronteriza, gracias a una organización y trabajo previos de hombres y de mujeres en torno a diferentes ámbitos.

Uno de estos ámbitos es la lucha agraria, que en Chiapas desde los años setenta ha incorporado a las mujeres en organizaciones como la Organización Campesina Emiliano Zapata (OCEZ), la Coordinadora Nacional Plan de Ayala (CNPA) y la Central Independiente de Obreros Agrícolas (CIOAC).

A raíz del Congreso Indígena de 1974, se dio un auge en las organizaciones populares, sobre todo campesinas, que desde sus inicios tuvieron una composición mixta -o sea, que contaban con la participación tanto de hombres como de mujeres-. Por ejemplo, en la Selva surgieron la Unión de Ejidos Quiptic Ta Lecubtesel o la Unión de Uniones. Muchas de las mujeres que apuntalaron el levantamiento zapatista del 94 venían de familias fraguadas en la lucha por la tierra, pues, como se ha mencionado en el capítulo anterior, la migración de zonas densamente pobladas como los Altos y la de los peones de las fincas hacia la Selva Lacandona obedecen a las expectativas de obtener tierra para dar alimento y casa a la familia. Por esta razón, las mujeres junto con sus comunidades hacían suya la demanda de tierra, recabando una experiencia importante en la participación en mítines, marchas o tomas de predios.

Retomando el tema de la migración, ésta también tuvo una particular influencia para las mujeres de la Selva. La migración fue en muchas ocasiones una decisión que no se les consultó, como la costumbre lo indicaba ellas seguirían a sus maridos, abandonando su espacio habitual, su familia, su seguridad cotidiana; pero a cambio los lazos tradicionales y las miradas que las restringían en sus antiguas comunidades se irían disolviendo en las nuevas circunstancias. Un ejemplo de esto fue el de la lengua, ya que debido al contacto con diferentes etnias en la Selva, las mujeres se vieron obligadas a aprender otra(s) lengua(s)

para poder subsistir y coexistir en ese medio inhóspito, así lo relata Guiomar Rovira:

La colonización [de la selva] supuso la formación de pueblos jóvenes que necesitaron de una cohesión social muy grande para enfrentar las dificultades iniciales y la hostilidad del medio. Lo más significativo de este proceso es la voluntad de superación de los que emprendieron, una lucha contra todo y por la vida que ha sido el caldo de cultivo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional. En la selva se encontraron diversas etnias, se formaron poblados mixtos, se casaron tzotziles con tzeltales, tzeltales con tojolabales, choles con tzotziles... Estos matrimonios se comunican entre sí en la lengua del marido, por ello muchas mujeres se convirtieron en bilingües, pues estaban “socialmente” obligadas a ello.¹⁵⁴

La Selva en muchos sentidos relajó las estrictas normas de género acostumbradas en los Altos, lo cual facilitó a las mujeres entrar en contacto con otras personas de diferente costumbre, permitiendo también que desarrollaran nuevas habilidades -como el hablar más lenguas- y nuevas vivencias -como la participación en la lucha agraria.

Asimismo, otro antecedente organizativo de las mujeres indígenas, que posteriormente se volvieran zapatistas, fue la reflexión sobre la palabra de Dios. La Diócesis de San Cristóbal, a partir de mediados de los años sesenta, impulsó la creación de la una Iglesia popular, que respondiera a la visión de las comunidades. En este marco, el trabajo pastoral de religiosas a través de la Coordinadora Diocesana de Mujeres (CODIMUJ) en comunidades indígenas posibilitó el establecimiento de nuevos espacios de encuentro y comunicación para las mujeres.

El trabajo de evangelización femenina fue un proceso por etapas. Al principio las acciones fueron encaminadas al acercamiento y al reconocimiento de las condiciones de las mujeres indígenas, por lo que el trabajo de las

¹⁵⁴ Guiomar Rovira, *Mujeres de maíz*, Ediciones Era, México, 2007, p. 60.

evangelizadoras fue en el sentido de incidir en pequeños hábitos cotidianos, como lo son la higiene personal o el aseo doméstico. Después de esa estrategia le sucedió otra que tenía por finalidad la alfabetización de mujeres, así como la implementación de proyectos productivos y de venta. Karen Kampwirth recoge el testimonio de la hermana Caridad –la cual estuvo inmersa en la conformación de grupos de estudios bíblicos- donde se puede apreciar el tipo de objetivos del trabajo de la Diócesis:

Cada equipo pastoral tiene un grupo de mujeres asesoras, en cada comunidad promovemos grupos de mujeres desde la palabra de Dios porque es un pueblo eminentemente religioso... La palabra de Dios, en la base, es de igualdad. Pablo dice que no hay mujeres, no hay hombres, no hay griegos, etc. La mujer tiene que entender que por dignidad es igual que el hombre... Si en la casa no las dejan salir solas, allí la palabra de Dios dice algo. Va cambiando la mentalidad... La contribución del trabajo de la Iglesia es que la mujer crezca en conciencia y en compromiso político... Todas las mujeres que participan en la Iglesia participan en otras organizaciones también. Yo creo que todas. Lo que ayuda a la Iglesia es que por la igualdad tenemos derecho a participar y también por la palabra de Dios nos urge cambiar el mundo... Nosotras tenemos que hacer la historia.¹⁵⁵

Estas acciones fueron acercando a las mujeres para trabajar de manera conjunta, como una forma de ayudar a sus economías familiares, de por sí precarias. Pero también, como lo señala el testimonio anterior, fueron sembrando la idea de igualdad entre hombres y mujeres, de una igualdad en *dignidad*, de la revaloración de ser mujer a partir de la Biblia y de su compromiso político para lograr el cambio social.

Más allá de la contribución desde la palabra de Dios, también hubo un influjo importante del trabajo de feministas mestizas pertenecientes a Organizaciones No Gubernamentales (ONGs) con proyectos y métodos enfocados desde otra perspectiva pero igualmente encaminados a promocionar los derechos

¹⁵⁵ Karen Kampwirth, *Mujeres y movimientos guerrilleros. Nicaragua, El Salvador, Chiapas y Cuba*, Plaza y Valdés/Knox College, México, 2007, p. 114.

de las mujeres indígenas. Dentro de estas ONGs se pueden mencionar el Grupo de Mujeres de San Cristóbal (COLEM), el Centro de Capacitación para la Ecología y Salud de San Cristóbal (CEESC), el Centro de Investigación y Acción para la Mujer (CIAM) y Chiltak.

Estas ONGs han tomado parte en el proceso de transformación de las relaciones sociales de opresión entre los géneros. Algunas de ellas como el COLEM han dedicado sus esfuerzos a la lucha contra la violencia sexual y doméstica, misma que han promocionado en encuentros y talleres con las mujeres de los Altos de Chiapas, aunque también han expandido su campo de acción al área educativa, de salud, y proveyendo de asesoría legal a las mujeres. Del mismo modo, otras organizaciones como el CIAM se han abocado al trabajo con mujeres refugiadas y desplazadas por conflictos armados en Centroamérica y México.

Tocando este último punto, las mujeres guatemaltecas refugiadas en Chiapas desde 1980 fueron también otra experiencia que produjo efectos en la organización de mujeres indígenas que después se convirtieron en zapatistas. Una de las organizaciones más importantes en este sentido ha sido Mamá Maquín, en cuyo seno se han cobijado distintas agrupaciones de mujeres refugiadas guatemaltecas en los campamentos en Chiapas, y la cual ha dado el ejemplo del refugio como experiencia de resistencia, pues como lo marca Silvia Soriano Hernández, “la vida en el refugio transformaría su identidad y sus esperanzas, su modo de vivir y de luchar, sus perspectivas futuras y su aprendizaje de un pasado doloroso”.¹⁵⁶

Por otro lado, organizaciones como K'inál Antzetik (Tierra de mujeres) introdujeron a las mujeres a actividades de producción -como el bordado- con el

¹⁵⁶ Silvia Soriano Hernández, *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, CCyDEL-UNAM, México, 2006, p. 134.

fin de mejorar las condiciones económicas de estas mujeres a través de la venta de artesanías. El origen de esta organización se remonta a 1994, cuando integrantes de J'Pas Joloviletik optaron por combinar el trabajo de producción de artesanías con el trabajo político. K'inál Antzetik se conforma como una organización amplia de trabajo en los Altos y posteriormente en la Selva, fungiendo como coordinadora de varias cooperativas de mujeres artesanas.

Todas estas organizaciones en distintos niveles y de diferentes formas han incidido en el proceso de politización de las mujeres, de trabajo conjunto, de solidaridad entre ellas, de reflexión y rescate de sus historias, y de autovaloración de las mismas. Los efectos que han tenido en las mujeres indígenas y sus comunidades han sido trascendentales, sin embargo, estas organizaciones han tenido que salvar numerosos obstáculos para continuar con su trabajo, entre ellos la intimidación y la represión por parte del gobierno. Soriano pone como ejemplo a las cooperativas de artesanías:

Cualquier intento organizativo es vinculado por el gobierno y por las fuerzas represivas con el zapatismo [...] Por ello la conclusión de la contrainsurgencia es callar a quienes puedan hacerse eco del zapatismo. La intimidación forma parte de la política represiva que va más allá, llegando a la violencia física. Detener todo intento organizativo que el gobierno sabe que puede ir más lejos que la venta de las artesanías, porque estas mujeres organizadas para bordar y vender, también son capaces de reflexionar sobre su vida cotidiana y sobre el ambiente de guerra que prevalece.¹⁵⁷

Con todos los riesgos, mujeres indígenas chiapanecas han participado de diversos proyectos y se han hecho porosas a diversas voces. Se han reapropiado de discursos provenientes de diferentes posiciones ideológicas, los han resemantizado y los han hecho suyos pasándolos por su tamiz cultural, para finalmente expresarlos en su cotidianidad. Cuando en 1994, el movimiento neozapatista apareció en la escena nacional, las mujeres indígenas -que desde

¹⁵⁷ *Ibid.*, p. 170.

entonces se autodenominarían zapatistas- ya llevaban un largo trecho de lucha en su haber.

3.2. La articulación de las demandas de género dentro del movimiento neozapatista

Entonces, claro, cuando exigimos respeto las mujeres, no sólo lo demandamos de los neoliberales, también se lo vamos a obligar a los que luchan contra el neoliberalismo y dicen que son revolucionarios, pero en casa son peor que el Bush...

Comandanta Esther

Cuando el zapatismo tocó a la puerta de la conciencia de los mexicanos en 1994, el panorama de las condiciones económicas y sociales de los pueblos indígenas en Chiapas era desastroso. El 67% de de la población del estado padecía desnutrición, de los cuales 33% se calificaba como “desnutrición severa”. Por cada 100 mil personas, 22.3 morían para esa fecha en Chiapas cada año, mientras que en el resto del país la cifra era de 10.5 muertes por 100 mil habitantes.¹⁵⁸ El acceso a los servicios públicos también da cuenta de las condiciones de desigualdad en las que vive la mayoría de la población indígena de ese estado en comparación con la población mestiza:

En la municipalidad de San Cristóbal, donde viven los relativamente acomodados ladinos de la tercera parte oriental del estado, el 17.3% de las casas no tiene electricidad y el 31.1% carece de agua corriente. En cambio, en las tres municipalidades principalmente indígenas, al oriente de San Cristóbal (que se encuentran ahora en el centro de la rebelión), el acceso a servicios básicos es mucho menos común. En Altamirano, 74.2% no tiene electricidad; 64.3% no tiene agua corriente. En Las Margaritas 67.1% no tiene electricidad, y 76.9% carece de agua. En Ocosingo, las cifras son similares: 67.9% sin electricidad y 57.4% sin agua.¹⁵⁹

¹⁵⁸ Kampwirth, *op. cit.*, p. 103.

¹⁵⁹ *Ibid.*, p. 104.

En el caso de las mujeres indígenas los datos revelan dos cuestiones: la primera, es que el gobierno no ha visto sus necesidades como un asunto prioritario, y segundo, que tampoco en las comunidades de éstas se les ha procurado un trato equitativo para que logren acceder a servicios públicos como la salud o la educación.

Las estadísticas del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) para Chiapas demuestran en un análisis en una línea del tiempo que quienes han ocupado los primeros lugares de analfabetismo han sido históricamente las mujeres, que de realizarse un desglose de las mujeres por su pertenencia a un grupo étnico -el cual deliberadamente se omite- se verían las dimensiones del problema con mayor claridad. No obstante, sin desglose las cifras reflejan parte de lo que sucede, señalan que aunque se ha reducido el nivel de analfabetismo de las mujeres en el estado -de 52.8% en 1970 a 37.6% en 1990-, para 2005 más de la cuarta parte (26.1%) de las mujeres de 15 y más años eran analfabetas, en comparación con los hombres de ese rango que son el 16.2%.¹⁶⁰

Los índices de violencia hacia las mujeres también son elucidadores. Conforme a la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (ENDIREH) 2006, en Chiapas 234 mil mujeres de 15 y más años han padecido algún incidente de violencia en el ámbito comunitario, que son un 17.7% del total; de este total, el 24.8% han sido abusadas sexualmente y 95.2% han sufrido actos de intimidación que han puesto en riesgo su integridad física y sexual¹⁶¹; eso sin tomar en cuenta que muchos de los casos de violencia contra las mujeres no se denuncian por parte de ellas.

En un estudio realizado en el municipio de Chenalhó, en los Altos de Chiapas, para el proyecto *Muerte materna en Chenalhó* realizado durante 1995 y

¹⁶⁰ Disponible en: www.inegi.gob.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/.../mujer7.doc

¹⁶¹ *Ibidem*.

1996, se observó que en la región alteña algunos municipios la muerte materna era seis veces mayor que la reportada para el país, y se identificó además que los problemas relacionados con el embarazo, parto y puerperio, lejos de disminuir en la región, han ido en aumento.¹⁶²

Lo que sucede con las instituciones de salud es representativo del trato que el gobierno da a los y las indígenas. Para empezar las unidades de atención médica son escasas y carecen de medicamentos adecuados y suficientes para atender los padecimientos de la población indígena. Muchas veces los medicamentos disponibles son los de algún programa del gobierno que se esté llevando a cabo, pero no son los que las personas necesitan para curar sus enfermedades -éste es el caso de los programas de salud reproductiva y de las pastillas anticonceptivas que promocionan a la población, que no sirven para curar diarreas o enfermedades respiratorias-. Además el tipo de atención médica brindado por el personal médico violenta culturalmente a los pacientes indígenas, en particular a las mujeres que son monolingües, “para las cuales los métodos de exploración son muy vergonzantes”.¹⁶³

Existe otro obstáculo para que las mujeres con padecimientos graves no opten por atenderse en los hospitales o centros de salud: el miedo a ser esterilizadas. Y es que a raíz de las políticas gubernamentales de planificación familiar, el recurso más utilizado para el control natal de las comunidades indígenas es la esterilización. Sin embargo, la manera en que “se informa y se recaba el permiso para efectuarlos”¹⁶⁴ ha dado de que hablar en cuanto a derechos humanos se refiere. La consecuencia de todo esto es que las mujeres

¹⁶² Graciela Freyermuth Enciso, “Antecedentes de Acteal: muerte materna y control natal, ¿genocidio silencioso?”, en Rosalva Aída Hernández Castillo, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/ IWGIA, México, 2008, pp. 69-70.

¹⁶³ *Ibidem*.

¹⁶⁴ *Ibid.*, p. 78

indígenas con enfermedades graves han dejado de ir a los hospitales para atenderse, cuestión que no contribuye al abatimiento de la muerte materna, sino a su paradójico incremento.

En estas condiciones de marginación, el EZLN apareció ante las mujeres indígenas como una alternativa que les ofrecía lo que el *mal gobierno* y sus instituciones no les habían podido brindar, pero que sus comunidades tampoco lo habían hecho: la posibilidad de su desarrollo personal. Esta situación se ve muy clara en el caso de las insurgentas, que como la mayor Ana María veían en el EZLN un lugar para aprender:

Muchas mujeres se deciden a esto porque ven que no tienen ningún derecho dentro de su propia comunidad, no tienen derecho a la educación, ni a prepararse; las tienen así como con una venda en los ojos sin poder conocer nada; las maltratan, son explotadas, o sea, la explotación que sufre el hombre la sufre la mujer mucho más porque está mucho más marginada.¹⁶⁵

Por su parte, la capitana Laura también expone las razones por las que entró como insurgente con los zapatistas:

Pensé que quería prepararme, hay que saber pelear. A pesar de que organizaba a las mujeres, quería hacer algo más, saber, avanzar. No sólo en lo personal, sino para todos. En el monte aprendíamos muchas cosas distintas, historias, por ejemplo. Lo primero que te enseñan los compañeros es el reglamento, la disciplina, leer y escribir, hablar bien el español y la práctica, el entrenamiento militar, limpiar el arma, cuidarla...¹⁶⁶

Aprender a hablar español, enseñarse a leer y escribir en su lengua, estudiar historia y política, entrenarse militarmente, todas estas son actividades a las que jóvenes indígenas normalmente no tienen acceso por ser calificadas como actividades de “hombres”. En esta línea, la oferta de integrarse al ejército zapatista constituía -y sigue constituyendo- una oportunidad única para las mujeres que

¹⁶⁵ Rovira, *op. cit.*, p. 73.

¹⁶⁶ *Ibid.*, p. 75

tenían como opciones de vida criar una familia y vivir bajo las reglas comunitarias, o bien, trabajar como empleadas domésticas en ciudades.

Las barreras que tuvieron que derribar las jóvenes que decidieron entrar al ejército fueron muchas. Los mandatos culturales de sus comunidades les fijaban los límites de lo permisible, pero el apoyo de sus familias -muchas de ellas desde antes vinculadas con la lucha zapatista- fue determinante para impulsar su decisión de unirse a la milicia. Una vez dentro del ejército, las insurgentas tuvieron las mismas obligaciones y oportunidades que los hombres, la situación de guerra, la alerta permanente, requirió de todos los miembros del ejército la realización de las mismas actividades, con lo cual el espacio que se conformó entre sus filas hizo confuso los roles de género. Así, trabajos que según la costumbre se consideraban femeninos -como cargar leña, acarrear el agua o tortear- fueron desempeñados por los insurgentes, mientras que las insurgentas se les enseñó a usar el arma y aprendieron las tácticas militares. Además, el espacio que les brindaba el ejército permitía a las mujeres, entre otras cosas, casarse, juntarse o separarse de acuerdo a su decisión, pero también -y de forma nueva para ellas- les permitió el uso de pastillas anticonceptivas para evitar el embarazo.

Las insurgentas tuvieron un papel importante en la difusión del zapatismo entre las mujeres de muchas comunidades indígenas. El trabajo de diálogo y acercamiento de las insurgentas trajo nuevas participantes a la organización, y, de manera importante, difundió el discurso zapatista en las comunidades, haciéndolo comprensible de acuerdo al pensar y sentir de las mujeres. Éste es el trasfondo de la creación de la Ley Revolucionaria de Mujeres, que fue promulgada el 8 de

marzo de 2003¹⁶⁷, y que se incluyó dentro de la plataforma de demandas del EZLN.

3.2.1. La Ley Revolucionaria de Mujeres Zapatistas

Mientras las insurgentas subvertían radicalmente el ordenamiento de género, las mujeres de las bases de apoyo lo hicieron y lo siguen haciendo poco a poco. Como ya se ha mencionado, el proceso de toma de conciencia de la opresión genérica se remontaba décadas antes del levantamiento zapatista, pero con éste se potenció y se aceleró dicha reflexión. La capitana Maribel relata desde su experiencia con las mujeres de las comunidades cómo fue el proceso de la elaboración de La Ley Revolucionaria de Mujeres:

Quando se viene la discusión sobre las leyes revolucionarias de mujeres ya las compañeras entendían bien por qué iban a luchar y cuáles eran sus necesidades, aparte de nuestras demandas generales. Las compañeras dicen: “No, pues vemos que aquí, dentro mismo de nosotros, en las poblaciones, existen injusticias que el pensamiento de ricos ha metido entre los hombres y ellos quieren dominar a las mujeres. Ese es un pensamiento que no nos sirve a nosotros.”¹⁶⁸

Mujeres indígenas habían hecho suya la causa y los contenidos zapatistas, y se sumaron al grito de “Ya Basta”: basta del racismo y la marginación que las inferioriza y les niega la ciudadanía plena; basta de la explotación económica de la que han sido objeto por siglos; basta de vivir en la pobreza extrema y ver morir a sus hijos de hambre y enfermedades curables; basta de ser subordinadas a los esquemas patriarcales que les han sido férreamente impuestos. Articular el reclamo de siglos, hacerlo voz, tuvo repercusiones en lo subjetivo de esas mujeres, que hasta entonces habían sido invisibles -como se verá más adelante-; pero

¹⁶⁷ El Subcomandante Marcos dice al respecto de esta fecha importante para el neozapatismo: “Esa es la verdad: el primer alzamiento del EZLN fue en marzo de 1993 y lo encabezaron las mujeres zapatistas. No hubo bajas y ganaron.”

¹⁶⁸ *Ibid.*, p. 110.

igualmente tuvo efectos en el campo de las relaciones comunitarias y en las relaciones entre las mujeres indígenas y la nación mexicana.

Como lo apunta la última cita, se reconoce que dentro de las comunidades existen injusticias de parte de los hombres hacia las mujeres, y que muchas de estas injusticias provienen del “pensamiento de los ricos”, o sea, de la cultura dominante -la de la sociedad mestiza-. En este sentido, el “Ya Basta” iba dirigido a dos destinatarios: al Estado y a sus comunidades. En la Ley Revolucionaria de Mujeres, las mujeres indígenas zapatistas establecen el marco de cómo quieren ser tratadas y vistas por estas dos instancias, y lo expresan de la siguiente manera:

Ley Revolucionaria de Mujeres

En su justa lucha por la liberación de nuestro pueblo, el EZLN incorpora a las mujeres en la lucha revolucionaria sin importar su raza, credo, color o filiación política, con el único requisito de hacer suyas las demandas del pueblo explotado y su compromiso a cumplir y hacer cumplir las leyes y reglamentos de la revolución. Además, tomando en cuenta la situación de la mujer trabajadora en México, se incorporan sus justas demandas de igualdad y justicia en la siguiente LEY REVOLUCIONARIA DE MUJERES:

Primera.- Las mujeres, sin importar su raza, credo o filiación política tienen derecho a participar en la lucha revolucionaria en el lugar y grado que su voluntad y capacidad determinen.

Segunda.- Las mujeres tienen derecho a trabajar y recibir un salario justo.

Tercera.- Las mujeres tienen derecho a decidir el número de hijos que pueden tener y cuidar.

Cuarta.- Las mujeres tienen derecho a participar en asuntos de la comunidad y tener cargo si son elegidas libre y democráticamente.

Quinta.- Las mujeres y sus hijos tienen derecho a atención primaria en su salud y alimentación.

Sexta.- Las mujeres tienen derecho a la educación.

Séptima.- Las mujeres tienen derecho a elegir su pareja y a no ser obligadas por la fuerza a contraer matrimonio.

Octava.- Ninguna mujer podrá ser golpeada o maltratada físicamente ni por familiares ni por extraños. Los delitos de intento de violación serán castigados severamente.

Novena.- Las mujeres podrán ocupar cargos de dirección en la organización y tener grados militares en las fuerzas armadas revolucionarias.

Décima.- Las mujeres tendrán todos los derechos y obligaciones que señalan las leyes y los reglamentos revolucionarios.

Este documento se transforma en la primera base jurídica del sujeto femenino indígena en México y se convierte en el soporte del discurso oficial del zapatismo sobre los derechos de las mujeres y la equidad de género; y aunque para algunas feministas¹⁶⁹ les parezca un manifiesto de derechos de la mujer incompleto, lo cierto es que todos los puntos que toca tienen fundamento en necesidades apremiantes y en expectativas que calan en las mujeres indígenas zapatistas.

La esencia de esta ley cuestiona fuertemente las costumbres que oprimen e impiden en el desarrollo de las mujeres en sus comunidades, como por ejemplo el ser obligadas contra su voluntad a casarse; para muestra, la mayor Ana María narra la forma en que se concertan los matrimonios en las comunidades:

[...] En muchas comunidades si un muchacho le gusta una muchacha no le pregunta a la muchacha si le gusta, sino que va directamente con el papá y la pide. Lleva su litro de aguardiente y dice: 'quiero a tu hija'. Cuando se entera la muchacha es que ya está vendida. Las obligan por la fuerza. Muchas mujeres van llorando a casa del novio o al altar, porque no quieren, no les

¹⁶⁹ Se alude aquí el caso de Marta Lamas, quien levantó una severa crítica a esta ley por considerar que también la cuestión del aborto debió de ser integrada a la serie de demandas de las mujeres zapatistas, además de aducir una supuesta mediación e interferencia de la moral católica en la elaboración de las mismas. Para más información sobre la respuesta del Subcomandante Marcos ver en: <http://www.bibliotecas.tv/chiapas/may94/05may94.html>

gusta pues. No existe eso de tener novio o estar de novios como en la ciudad, es un pecado hacer eso, es la costumbre.¹⁷⁰

Según la costumbre, jovencitas de 12 ó 14 años están ya en edad casadera y sus padres tienen el poder de casarlas, aún sin su consentimiento. De esas jóvenes se espera que sean obedientes, que sirvan a sus esposos y a su familia -ya que a partir del matrimonio la mujer pasará a formar parte de la familia de su esposo-, que tengan hijos y que cumplan sus obligaciones en el hogar. En cambio, de los hombres se espera que trabajen y mantengan a la familia, que *den las órdenes*, que corrijan a sus esposas (incluso pueden golpear si tiene razones).¹⁷¹ De lo anterior se concluye que las mujeres en este contexto no eran tomadas en cuenta -y en muchos casos todavía no lo son- para construir su propio destino, y al no considerar su gusto y su parecer les negaban la capacidad de decisión y acción.

El binomio alcohol-violencia también ha constituido una espiral de sufrimiento para las mujeres indígenas. Cuando el zapatismo empezó a arraigarse en las comunidades, una de las primeras medidas que tomó el ejército zapatista fue la de prohibir el alcohol, pues “la clandestinidad exigía el máximo control de todos los integrantes del EZLN”¹⁷². Esta medida fue respaldada por las mujeres, pues vieron en ella una forma de protegerse contra los golpes y el maltrato de sus maridos. No obstante, aunque sea una prohibición y se tenga que pagar multa por transgredirla, el hábito del alcohol sigue siendo moneda corriente en las comunidades y, por ende, la violencia doméstica continúa ensombreciendo la vida de muchas mujeres zapatistas. En su estudio de campo en una comunidad tzeltal

¹⁷⁰ Rovira, *op. cit.*, p. 83

¹⁷¹ Mágina Millán Moncayo, *Neozapatismo: espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad tojolabal* (Tesis doctoral), UNAM, México, 2006, p. 97.

¹⁷² *Ibid.*, p. 36

zapatista Violeta Zylberberg consigue de María Angélica, una de sus entrevistadas, un relato al respecto:

Antes los hombres tomaban mucho trago y qué es lo que hacían, le pegaban a sus mujeres, maltrataban a sus mujeres. Pero cuando se empezó a formar esta lucha, empezaron a decir que no, que el trago se va a suspender, que el trago no es bueno, que ahí viene el maltrato de las compañeras, viene el maltrato de los chamacos, se asustan también los chamacos. Entonces ahí empezaron a decir que se vaya mirando o analizando cómo se puede hacer con el trago, cómo se puede hacer para que así no sean maltratadas las mujeres. También qué es lo que pueden hacer las mujeres cuando son maltratadas por sus maridos, qué es lo que pueden hacer, si se pueden quejar con alguna autoridad, si las respetan cuando van a pedir una cosa con las autoridades.

Como que ahorita algunos sí comprenden, algunos lo dejaron lo que es el maltrato de la mujer y algunos como que siguen todavía. Pero más o menos ya saben cuáles son sus derechos las mujeres y qué es lo que pueden hacer cuando son maltratadas [...] ya son culpables ellas si no se van a quejar con las autoridades, ya porque ellas lo quieren son maltratadas.¹⁷³

Otro punto a resaltar es la ocupación de cargos de dirección en la estructura zapatista por parte de las mujeres. Desde el principio, el movimiento ha estimulado en sus comunidades de base la organización y la preparación de las mujeres en distintas áreas con el fin de que puedan cumplir con los trabajos de administración, toma de decisiones y participar de las iniciativas zapatistas en el exterior -como consultas y marchas en cabeceras municipales y ciudades. Con esto, el horizonte de posibilidades se expande para las mujeres, con cargos como promotoras de derechos humanos, salud y medicina tradicional, educación, así como catequistas o diáconas.

Cabe resaltar que el asumir estos cargos no depende únicamente de la disponibilidad y la voluntad de las mujeres, ya que en la mayoría de los casos

¹⁷³ Violeta Zylberberg Panebianco, "¿Queriendo se puede cambiar todo? Un acercamiento al proceso de discusión y cambio que se vive en el interior de una comunidad zapatista", en Rosalva Aída Hernández Castillo, *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS/UNAM-PUEG, México, 2008, p. 314.

supone una negociación con sus familias y hasta con sus comunidades, tal como lo describe Margara Millán:

Es en la asamblea donde se “dice” quienes serán los sujetos que protagonicen las nuevas tareas que el movimiento y su organicidad requieren. No es un mero acto voluntario de las personas implicadas, y sobre todo, no lo es en el caso de las mujeres. Una serie de condiciones deben de confluir para que determinadas personas sean “elegidas” por la comunidad: que la persona quiera, que sea apta, que la familia pueda y quiera, y entonces, quizá. Los caminos abiertos de esta manera, aunque son difíciles, cuentan con la palabra dicha y el acuerdo tomado. Las familias se sienten más seguras frente a estas transiciones, las mujeres se sienten respaldadas. Así, la comunidad vuelta neozapatista apertura espacios diversos para algunos de sus miembros.¹⁷⁴

Lo que se extrae de estas líneas es que la aprobación comunitaria es esencial para la participación femenina, cuestión que puede verse como un freno en el desarrollo de las mujeres y/o como una seguridad para las mismas. Lo que es un hecho es que se debe cumplir con una serie de condiciones para dedicarse al trabajo político, y son pocas las mujeres que logran reunirlos debido a la cantidad de trabajo que tienen que realizar en sus casas y también por las fronteras que el ordenamiento de género establece y que cobran forma a través de los chismes¹⁷⁵. Éstos pueden llegar a inhibir la participación de las mujeres en nuevas actividades, más aún si éstas se realizan fuera de la comunidad. El caso de Rosa Gómez es muestra de un castigo ejemplar para quien intente transgredir el orden genérico:

Rosa Gómez, indígena tzotzil de Jitotol, empezó a participar junto con su esposo, antes de la rebelión zapatista, en la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos. En esta organización empezó reflexionar junto con otras compañeras y con algunas jóvenes asesoras agronomas y sociologas sobre los derechos de las mujeres. Cuando en julio de 1994

¹⁷⁴ Millán, *op. cit.*, p. 173.

¹⁷⁵ Los chismes se desatan cuando un miembro de la comunidad traspasa la línea de lo que la costumbre considere como el comportamiento esperado. Cuando tal comportamiento no acontece, la voz del chisme funge como advertencia que pone en aviso a dicho miembro sobre la transgresión que se comete.

distintas organizaciones promovieron la realización de una reunión de mujeres previa a la Convención Nacional Democrática convocada por el EZLN, Rosa asistió en representación de su comunidad. Éste fue el principio de un proceso de información e intensa participación política en los nuevos espacios de mujeres que se crearon a raíz de la rebelión zapatista. A partir de entonces Rosa se destacó entre sus compañeras por su participación en la recién constituida Convención Estatal de Mujeres Chiapanecas. Sus múltiples salidas despertaron los celos y la desconfianza de su esposo, quien también participaba a través de la CIOAC en los movimientos de resistencia civil. Sin lograr ningún apoyo por parte de los dirigentes locales de su organización o del presidente municipal en resistencia, Rosa tuvo que enfrentar la violencia doméstica en varias ocasiones hasta que el 28 de agosto de 1995, al regreso de una de sus reuniones organizativas, fue asesinada a machetazos por su esposo. Tras su asesinato muchas de sus compañeras de Jitotol dejaron de participar en reuniones y marchas de mujeres, limitándose a acompañar a sus esposos en las movilizaciones generales.¹⁷⁶

A los candados que imponen los chismes, hay que añadir que estructuras de decisión comunitarias tan importantes como los Comisariados Ejidales -que por los asuntos que trata han estado siempre dentro del perímetro de lo masculino-, no han dado lugar en sus asambleas a las mujeres.

Como se ha tratado de exponer, muchos de los puntos de la ley no han sido ni son cumplidos al pie de la letra y los cambios que se han generado a partir de ella han sido muy lentos, ¿pero cómo derribar en unos cuantos años un poder que lleva siglos afianzándose en estructuras mentales y materiales que permean todos los aspectos de la vida? A pesar de esto, el hecho no disminuye su importancia, dado que más y más mujeres están adquiriendo conciencia de su situación de género al comprender que muchas acciones no son permisibles, que ciertos usos y costumbres no son buenos para ellas. Además hay que enfatizar que se están abriendo nuevos espacios -aunque pocos- para que ellas asuman

¹⁷⁶ Rosalva Aída Hernández Castillo, "Construyendo la Utopía: esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas frente al siglo XXI", en Rosalva Aída Hernández Castillo, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/ IWGIA, México, 2008, p. 137

cargos de responsabilidad¹⁷⁷ comunitaria, municipal y regional. En este sentido, se coincide con Rosalva Aída Hernández cuando apunta que:

[...] esa ley, como todas las leyes, es un ideal a alcanzar, más que una realidad vivida. La sensibilidad de género que han expresado las demandas zapatistas es sólo la semilla de una nueva cultura que aún se tiene que construir.¹⁷⁸

De esta forma, el EZLN está proporcionando las armas y el espacio para transformar la *doxa* de género -es decir, aquella imagen de las relaciones entre hombres y mujeres como algo natural que da fundamento las relaciones sociales asimétricas- al confrontar la dominación patriarcal que prevalece en las comunidades zapatistas. Se ha desencadenado un proceso sin precedentes que está rompiendo el halo de invisibilidad que revestía a las indígenas, que les ofuscaba la mirada interna y les conjuraba el acto de la palabra.

3.3. Deconstruyendo representaciones, construyendo autorrepresentaciones

*Lo supe de repente:
hay otro.
Y desde entonces duermo sólo a medias
y ya casi no como.
No es posible vivir
con este rostro
que es el mío verdadero
y que aún no conozco.*

Rosario Castellanos

Se había mencionado que otro de los destinatarios del “Ya Basta” es el Estado mexicano, cuya referencia incluye aquí también a la comunidad que delimita -la nación mestiza- sus instituciones, la cultura que difunde así como sus discursos.

¹⁷⁷ Hay que aclarar que la asignación de responsabilidades dentro de la comunidad indígena es un trabajo no remunerado, pero que implica prestigio y reconocimiento para quien las desempeña.

¹⁷⁸ *Ibid.*, p. 140.

En este tenor, el redamo de las mujeres zapatistas simbolizaba una ruptura con las representaciones que todas estas instancias han hecho de ellas.

La construcción de la representación de la mujer indígena ha servido como base de las simbolizaciones respecto a la nación mestiza. La figura paradigmática de “la mujer indígena” que se ha tomado ha sido la de La Malinche, en cuyo mito se revelan dos caras: la de la traductora y la de la traidora.¹⁷⁹ Ambas caras son mutuamente reflejantes y alícuotas, la traducción conlleva a la traición y viceversa. Al traducir la india no sólo habla, sino que raja, daña, se vende al enemigo y traiciona a su pueblo.

El símbolo de La Malinche no trasluce realmente la experiencia histórica de las mujeres indígenas, por el contrario, es una representación creada desde un imaginario patriarcal que determinó un esquema de valores que se constituiría como el andamiaje moral de la nación mexicana. Pero dicha simbolización, ha colocado a las mujeres indígenas en el lugar del no-poder, provocando una visión de ellas como las siempre chingadas¹⁸⁰, las putas, las taimadas, las que no saben, las malas.

Ante los estragos de este símbolo Belausteguigoitia se pregunta si existe la posibilidad de fundar un mito alternativo que represente a las mujeres indígenas ante la nación de una forma más legítima y más justa. La respuesta la ve en dos momentos/ímagenes contemporáneas, ligadas a la lucha zapatista: Acteal y la presencia de la comandanta Esther en el Congreso de la Unión. Respecto a la primera menciona:

¹⁷⁹ Marisa Belausteguigoitia, “Rajadas y Alzadas: de Malinches a comandantes. Escenarios de construcción del sujeto femenino indígena.”, en Marta Lamas, *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, FCE/CONACULTA, México, 2007, p. 197

¹⁸⁰ *Ibidem*.

Las imágenes de mujeres en duelo y vencidas sobre ataúdes grises con moños blancos, ¿tienen posibilidad de erigirse en mitos fundacionales alternativos que representen experiencias provenientes de mujeres indígenas? [...] interpretar dichas imágenes [...] como formas de intervención de la mujer indígena, de la sangre y de la tierra de la nación, en los mitos fundacionales de la patria, no ya como las chingadas, sino como mujeres que se alzan en cuerpo y lengua, defensoras de una tierra que ni siquiera tienen del derecho de heredar?¹⁸¹

Lo que ocurrió el 22 de diciembre de 1997 en Acteal fue parte de la guerra lanzada por el gobierno contra el EZLN. Cuarenta y cinco indígenas tzotziles, en su mayoría mujeres y niños, fueron las víctimas del ataque sorpresivo de un grupo de paramilitares a su comunidad. La forma de las muertes mostró la violencia encarnizada contra los cuerpos de las mujeres: las que estaban embarazadas se les desagarraron sus vientres, las otras fueron desmembradas a machetazos o muertas a tiros. Como lo señala Mercedes Olivera:

La crueldad hacia las mujeres de Acteal refleja el acendrado carácter patriarcal del sistema y la necesidad del gobierno de reconstruir y de hacer sentir con violencia su posición de poder y fuerza ante las y los indígenas.¹⁸²

Las imágenes que se desprendieron de esta tragedia revolvieron las ideas y los sentimientos a los mexicanos que no se habían percatado hasta entonces de las mujeres indígenas, de su dolor callado, de su caminar de equilibristas entre la pobreza y las amenazas del ejército. El impacto visual cambió en muchos sentidos la representación de las mujeres indígenas, ya no como las malas o las traidoras, sino como las *traicionadas* por la nación, como guerreras de lo cotidiano, que no se rajan sino que resisten.

El segundo momento/imagen propuesto es el de aquel 28 de marzo de 2001, cuando en el recinto legislativo la comandante Esther emitió una

¹⁸¹ *Ibid.*, pp. 219-220.

¹⁸² Mercedes Olivera Bustamante, "Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad", en *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/ IWGIA, México, 2008, p. 119.

intervención histórica para todos los pueblos indígenas, y más aún, para las mujeres indígenas:

Mi nombre es Esther, pero eso no importa ahora. Soy zapatista, pero eso tampoco importa en este momento. Soy indígena y soy mujer, y eso es lo único que importa ahora. Esta tribuna es un símbolo. Por eso convocó tanta polémica. Por eso queríamos hablar en ella y por eso algunos no querían que aquí estuviéramos. Y es un símbolo también que sea yo, una mujer pobre, indígena y zapatista, quien tome primero la palabra y sea el mío el mensaje central de nuestra palabra como zapatistas.¹⁸³

Esther expresaba en su discurso la función simbólica que éste tenía. Su voz y su imagen en el centro del poder del Estado mexicano desestabilizaron las representaciones negativas que exponían a las mujeres indígenas como personas que no saben lo que dicen y que no entienden lo que se les dice. La comandanta dio muestras de una lucidez y de un entendimiento del momento histórico -que adolecían no pocos de los diputados que la escucharon- que vivían la sociedad mexicana, los pueblos indígenas y las mujeres indígenas; logra afirmarse en todos estos niveles, es decir, como mexicana, como indígena y como mujer para desde ahí exigir al Estado y a los “representantes del pueblo” la reformulación de la ciudadanía y el cumplimiento de sus derechos legítimos como pueblos indígenas y como mujeres. Así lo sintetiza Belausteguigoitia:

Desde estas fronteras del discurso la comandante desestabiliza la economía de lo indio como el imposible de la representación patriarcal por bárbaro, ajeno o ilegible, y se coloca en el lugar de la enunciación como ciudadana intercultural, al filo de la modernidad, con legitimidad jurídica y política frente al Estado.¹⁸⁴

La creación de una imagen legítima de la mujer indígena al exterior, ante la nación mexicana, es un acto destructor y un hito fundamental dentro del proceso de cambio que están impulsando el neozapatismo y sus mujeres. No

¹⁸³ Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No11/ch11congreso.html>

¹⁸⁴ Belausteguigoitia, *op. cit.*, p. 230.

obstante, otro elemento que debe tomarse en cuenta en el análisis de la reformulación de la representación de las mujeres indígenas, es la construcción simultánea de una imagen interna, de una *autorrepresentación* por parte de ellas. La autorrepresentación se refiere a la imagen que se proyecta una persona de sí misma, su autoconcepto; es el “terreno donde se construye la parte del poder de la insubordinación y la resistencia, el poder como capacidad de imponer sentido, de re-significar y re-simbolizar las redes significativas que componen el mundo de lo humano.”¹⁸⁵

La autorrepresentación se convierte en una estrategia de resistencia para las mujeres al confrontar el bombardeo de imágenes que la sociedad/comunidad inscribe sobre sus cuerpos. Constituye un contrapoder que desestabiliza la univocidad de La Mujer, afirmando la multiplicidad y los matices de los sujetos femeninos situados. Al llevar a cabo esta operación también propicia la enunciación¹⁸⁶ de las mujeres desde su propia experiencia y contribuye al diálogo y la contraargumentación de los discursos hegemónicos. Es un proceso complejo, dado que “la autorrepresentación implica una necesaria construcción dialógica con las representaciones que asume o contradice.”¹⁸⁷ En resumidas cuentas, la autorrepresentación expresa un impulso subjetivo que resignifica a los sujetos sociales y, por consecuencia, a las relaciones sociales y sus normatividades -ya sean leyes o costumbres-.

¹⁸⁵ Mágina Millán, “Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas”, en *Chiapas*, núm. 3, México, 1996, p. 24.

¹⁸⁶ Por “enunciación del sujeto femenino” se entiende a la elaboración de discursos situados desde la experiencia de las mujeres, que tienen incidencia en todos los órdenes de la existencia -el real, el imaginario y el simbólico-.

¹⁸⁷ Millán, *Neozapatismo: espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad tojolabal*, op. cit., p. 10.

Las implicaciones de que las mujeres indígenas estén utilizando la estrategia de la autorrepresentación traza conexiones con lo identitario. Las nuevas representaciones que se forman están consolidando un sujeto/actor que se aprovecha los intersticios de las hegemonías -capitalistas, mestizas o patriarcales- para replantear, elegir, refundar los nuevos cimientos de su ser mujer, ser indígena, ser zapatista, ser mexicana. El reposicionamiento que lo anterior genera se proyecta en sus identidades, que valga decir, se convierten en identidades rebeldes.

Deconstructoras y actantes por antonomasia, las revolucionadas y revolucionarias identidades de las mujeres zapatistas ensanchan el significado de la “autonomía zapatista”, llevándola a lo cotidiano, que es el lugar de las más complejas transformaciones. La “pequeña política” se está transformando en la “gran política”. La justicia y la equidad que construyen desde los espacios comunes (públicos y privados) están socavando la constelación de poderes, que conjugados por siglos han tejido su dominación. Se habla de una autonomía que va más allá de la exigida al Estado mexicano, Rosalva Aída Hernández explica que:

las mujeres indígenas extienden la definición del concepto de autonomía y le dan una interpretación desde su perspectiva de género; así se refieren a la autonomía económica que definen como el derecho de las mujeres indígenas a tener acceso igual y control sobre los medios de producción; a la autonomía política como mujeres que respalde sus derechos políticos básicos; a la autonomía física para decidir sobre su cuerpo y la posibilidad de vivir sin violencia, y a la autonomía sociocultural que definen como el derecho a reivindicar sus identidades específicas como indígenas.¹⁸⁸

Identidad y autonomía de las zapatistas, que más bien, identidades y autonomías son un juego de rebeldías que confluyen y se refuerzan; reclaman a la nación mexicana un sitio como ciudadanas, y a sus pueblos y comunidades un

¹⁸⁸ Hernández Castillo, *op. cit.*, p. 135.

papel “más explícito y más activo en la construcción y reconstrucción de la etnicidad y la cultura”.¹⁸⁹

Las transformaciones internas no son menos importantes. La autovaloración es un minucioso proceso en el que ellas están trabajando. Saberse con derechos que las respaldan, redescubrirse con otras capacidades y desempeñar otros roles, explorar nuevas geografías y nuevas ideas, todas estas cosas están propiciando que las mujeres se reconozcan como “importantes” para el zapatismo y para la nación. Al ya no “ser invisibles” se le agrega el ya no “sentirse invisibles”. La confianza y la estima se van dibujando en sus palabras, como las de que transcribe Silvia Soriano:

[...] hemos entendido por qué la mujer pues ha sido tan discriminada, tan apartada de muchos derechos que a ella le corresponden y de allí ha nacido nuestro deseo de organizarnos también... De hecho no era a partir del conflicto que nos dimos cuenta, anteriormente ya teníamos muchos problemas, nada más que a muchas cosas no les podíamos poner el nombre [...] pero eso no lo sabíamos antes, hasta cierto punto agradecemos al conflicto del EZ porque se nos fueron abriendo mucho los ojos y ya le pudimos poner nombre a todas esas situaciones que vivíamos[...] porque sigue siendo la misma situación, pero en esta búsqueda de mejorar nuestra vida, en este querer vivir de una manera diferente, vamos descubriendo que somos personas valiosas, que queremos estar juntas, queremos contar nuestras experiencias porque en ese contar nuestras experiencias, pues vamos encontrando caminos para seguir adelante, nos sentimos que somos un poco más valiosas.¹⁹⁰

El sentido que las mujeres atribuyen a sus propias prácticas, acciones y vivencias y la gestación de identidades politizadas son procesos hermanos y

¹⁸⁹Laura Carlsen, “Las mujeres indígenas en el movimiento social”. Disponible en: <http://www.ezln.org/revistachiapas/No8/ch8carlsen.html>

¹⁹⁰Soriano Hernández, *op. cit.*, p. 236.

constructores de una nueva política; “uno no puede avanzar sin el otro, porque la redefinición del sujeto es la redefinición de su comunidad”.¹⁹¹



(Foto de una manta en el I Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo en el Caracol Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer, La Garrucha, Chiapas)

3.4. Los desafíos de cara al futuro

¡Nunca más un México sin nosotras!

Consigna zapatista

Hasta el momento se ha tratado de dar un panorama sobre los efectos que el neozapatismo ha tenido en el ordenamiento de género de las comunidades zapatistas; se ha planteado su influencia en la creación de una representación

¹⁹¹ Millán, *Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas*, op. cit., p. 32.

más justa de la mujer indígena en el imaginario nacional, así como también en la formación de una autorrepresentación y un espacio enunciativo de estas mujeres.

Se ha visto como los cambios que se desprenden de este movimiento, en relación con las mujeres, no han estado exentos de contradicciones; muchos de ellos están ocurriendo lentamente y con altibajos, y en otros casos ni siquiera han ocurrido. Este reconocimiento fue hecho explícito por el Subcomandante Marcos - vocero del EZLN- en el segundo de ocho comunicados llamados "Leer un video"; en este comunicado emitido en agosto de 2004 de nombre "Dos fallas" se aborda los problemas que ha tenido el movimiento con respecto a los avances de la situación de las mujeres. Escribe el Subcomandante:

[...] Decía, al inicio de esta segunda parte del video, que una falla que arrastramos desde hace mucho tiempo se refiere al lugar de las mujeres. La participación de las mujeres en las labores de dirección organizativa sigue siendo poca, y en los consejos autónomos y JBG es prácticamente inexistente. Aunque esto no es aporte del EZLN a las comunidades, es también nuestra responsabilidad.

Si en los Comités Clandestinos Revolucionarios Indígenas de zona el porcentaje de participación femenina está entre 33 por ciento y 40 por ciento, en los consejos autónomos y Juntas de Buen Gobierno anda en menos de uno por ciento en promedio. Las mujeres siguen sin ser tomadas en cuenta para los nombramientos de comisariados ejidales y agentes municipales. El trabajo de gobierno es aún prerrogativa de los varones. Y no es que estemos en favor del "empoderamiento" de las mujeres, tan de moda allá arriba, sino que no hay todavía espacios para que la participación femenina en la base social zapatista se vea reflejada en los cargos de gobierno.

Y no sólo. A pesar de que las mujeres zapatistas han tenido y tienen un papel fundamental en la resistencia, el respeto a sus derechos sigue siendo, en algunos de los casos, una mera declaración en papel. La violencia intrafamiliar ha disminuido, es cierto, pero más por las limitaciones del consumo de alcohol que por nueva cultura familiar y de género.

También a las mujeres se les sigue limitando su participación en actividades que impliquen salir del poblado.

No se trata de algo escrito o explícito, pero la mujer que sale sin su marido o sin sus hijos es mal vista y se piensa mal de ella. Y no me refiero a actividades "extra zapatistas", en cuya participación hay restricciones severas

que también incluyen a los varones. Hablo de cursos y encuentros organizados por el EZLN, las JBG, los municipios autónomos, las cooperativas de mujeres y los mismos pueblos.

Es una vergüenza pero hay que ser sinceros: no podemos aún dar buenas cuentas en el respeto a la mujer, en la creación de condiciones para su desarrollo de género, en una nueva cultura que les reconozca capacidades y aptitudes supuestamente exclusivas de los varones.

Aunque se ve que va para largo, esperamos algún día poder decir, con satisfacción, que hemos conseguido trastocar cuando menos este aspecto del mundo.

Sólo por eso valdría la pena todo.¹⁹²

En un notable ejercicio de introspección y autocrítica, este comunicado exterioriza la preocupación de la comandancia general por la cuestión de la participación de las mujeres en las estructuras de dirección del EZLN. El señalamiento de que tanto en los Consejos Autónomos como en las Juntas de Buen Gobierno la participación de las mujeres representa el 1%, revela que, si bien el zapatismo ha estimulado el ejercicio de la autoconciencia en las mujeres y ha propiciado un campo para la participación política de las mismas, los cambios también dependen de la sensibilización y colaboración del *nosotros*, es decir, de todos los miembros de la comunidad, entre ellos los hombres y, de forma especial, las personas mayores.

Transformar esta debilidad del zapatismo en oportunidades, se vislumbra como uno de los retos que el neozapatismo tiene que tomar en aras de su democratización interna. Parte de hacer una *nueva política*, implica internalizar el principio del *mandar obedeciendo* dentro de la estructura familiar, es decir, lograr repartir equitativamente el poder entre hombres y mujeres; para lo cual el

¹⁹²Subcomandante Marcos, *Leer un video. Segunda parte: Dos fallas*. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_08_21.htm

movimiento tendrá que elaborar una estrategia en el corto y en el mediano plazo, que incluya a hombres y mujeres, para incentivar desde la familia la participación de estas últimas en instancias de dirección no sólo comunitarias, sino municipales y regionales.

Otra cuestión que requiere medidas apremiantes es el problema de la violencia por parte del ejército hacia las mujeres zapatistas. Desde el inicio de la guerra -al principio explícita y luego soterrada- las violaciones, los hostigamientos sexuales y el incremento de la prostitución han estado íntimamente vinculados con la presencia del ejército en la zona de conflicto.

Dentro de las tácticas de guerra implementadas por el ejército federal contra los zapatistas está la de ejercer una violencia diferenciada dependiendo del sexo del objetivo a atacar. En el caso de las mujeres, la violación por parte de militares se ha convertido en una práctica sistemática de represión, que transforma su cuerpo en botín de guerra y campo de batalla, como lo refiere Soriano:

La violencia de género que se practica en “tiempos de paz” se exagera en momentos de guerra y esta magnificación convierte en víctimas potenciales a todas las mujeres, participen o no activamente en el conflicto; es más, la mayoría de las víctimas de la violencia son y se sienten ajenas a la guerra. Sobre todo en el caso de la violación sexual, el ambiente de guerra en donde un ejército masculino es el que detenta el poder, genera el espacio para que se demuestre quién es el que domina, no sólo con las armas, no sólo generando temor, no sólo imponiendo su autoridad sino demostrando; en este caso, tanto a hombres como a mujeres que quien domina lo hace en cualquier terreno, y que puede apropiarse no sólo de los bienes materiales (dinero, animales domésticos, comida) de las casas que allanan, sino también de las mujeres vistas como un bien, de unos hombres, sean o no parte del enemigo, lo cual finalmente no importa, lo que vale es dejar claro quién se impone.¹⁹³

Simbólicamente, el abuso sexual representa la dominación de los hombres sobre las mujeres, pero también significa, en la lucha de hombres contra

¹⁹³ Soriano Hernández, *op.cit.*, pp. 96-97.

hombres, demostración de poder e imposición de autoridad sobre el enemigo. Cabe recordar que la violación como arma de guerra no ha sido exclusiva del conflicto en Chiapas, es una práctica que se ha usado anteriormente en conflictos bélicos como el de Yugoslavia o el de Uganda. Sin embargo, fue hasta el 2001 - con el trasfondo del juicio de Milosevic en el Tribunal Penal Internacional- que se reconoció en el derecho internacional al abuso sexual como crimen de guerra.¹⁹⁴

Vivir este tipo de violencia ha despojado de su combatividad y su resistencia a algunas de las mujeres. De hecho, en muchos casos las violaciones no llegan a ser verbalizadas por las mujeres ni mucho menos denunciadas ante las autoridades, y es que el miedo pervive. En el periodo que va de 1994 a 1998, el COLEM documentó 50 casos de violación en las regiones fronterizas de los Altos y Selva.¹⁹⁵ En opinión de integrantes de organizaciones que se han solidarizado con la lucha de las mujeres zapatistas, la respuesta que ha tenido el EZLN al respecto ha sido “tibia”. Hernández Castillo toma el testimonio de Adela Bonilla, integrante de la Coordinación de Organismos No Gubernamentales por la Paz (CONPAZ):

Nuestro primer entusiasmo fue poco a poco estrellándose con la realidad. Retenes militares de ambos lados, miradas y actitudes hostiles también de ambos lados, barreras cada vez más difíciles de franquear entre nosotras y ellas y luego... las violaciones de las muchachas tzeltales, ajustes de cuentas de hombres, la guerra toda en el campo de batalla de nuestros cuerpos y corazones y ¿a quién importa? Unos soldados negaron, amenazaron, se burlaron, humillaron y se llevaron “el caso” a sus archivos -¿quién se atreve a tocar a los intocables militares?--; los otros soldados guardaron silencio, no hubo comunicados, ni posdatas, ¿quién se atreve a criticarlos?¹⁹⁶

Esta crítica, aunque situada desde fuera del movimiento neozapatista, es también legítima. El problema de la presencia de bases del ejército cerca de las

¹⁹⁴ *Ibid.*, p.98.

¹⁹⁵ Hernández Castillo, *op.cit.*, p. 139.

¹⁹⁶ *Ibid.*, pp. 139-140.

comunidades en resistencia impacta negativamente toda la vida comunitaria; pero en el caso de las mujeres, como ya se ha expuesto, los riesgos se encuentran hasta en actividades como ir a lavar en el río o recoger leña. En este sentido, el zapatismo tendría que analizar y poner en práctica diferentes soluciones para mitigar, y más aún detener, el incremento de la violencia sexual contra sus mujeres.

El último reto del que se hará mención aquí, sin dejar de reconocer por eso que existen otros más, es el del acceso a las mujeres a la propiedad de la tierra. Dentro de la Ley Revolucionaria de Mujeres no se hace alusión a la relación de la mujer y la tierra, ni tampoco se hace referencia a los derechos que ellas pudieran adquirir sobre esta última. Lo anterior constituye uno de los grandes vacíos del zapatismo en cuanto a la protección legal del sujeto femenino indígena, pero también es una brecha en la creación de relaciones más simétricas entre hombres y mujeres. La importancia de la tierra para las mujeres indígenas, zapatistas o no, es esencial para lograr su emancipación de los lazos de subordinación político-social y cultural y su dependencia económica con respecto a los hombres, Deere y León amplían al respecto:

Esta desigualdad es perjudicial para el bienestar de las mujeres, pues existe una relación directa entre la propiedad e ingresos que controlan y el bienestar propio de sus hijos. La posesión directa de bienes productivos por parte de la mujer le reduce considerablemente el riesgo de pobreza. La propiedad de la tierra es la mejor garantía que tienen las mujeres rurales para poder proveer al menos una porción de los requerimientos alimenticios de sus hogares. Así mismo (sic), suele ser una precondition para el aumento de la productividad de las mujeres, pues les da acceso al crédito y otros servicios. La propiedad de la tierra fortalece la posición de resguardo de las mujeres en el matrimonio y les amplía sus opciones maritales. Como incrementa la capacidad negociadora, también se le asocia con una mayor participación de la mujer en la toma de decisiones relacionadas con el hogar y la finca.¹⁹⁷

¹⁹⁷ Carmen Diana Deere y Magdalena León, *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, FLACSO Sede Ecuador/UNAM-PUEG, México, 2000, p. 406.

Lograr el derecho de las mujeres zapatistas a la propiedad de la tierra es un reto que requiere de un proceso de apertura simbólica y real de instancias como la familia o el Comisariado Ejidal. En cuanto a la familia, su estructura patrilineal -es decir, en que la filiación se transmite por la línea de los hombres- indica que los derechos, entre éstos el de la propiedad de la tierra, se transmiten del jefe varón de la familia a sus hijos, excluyendo a los otros miembros de la familia de la obtención de esos derechos. En relación a los Comisariados Ejidales, la Ley Ejidal de 1927 exigía que fuera únicamente el *cabeza de familia* -o sea el varón- quien representara a su familia en la asamblea ejidal; y a pesar de que en 1971 se realiza un cambio en esta ley para otorgar a las mujeres el derecho legal a la tierra y el derecho a la representación en las estructuras ejidales, el desconocimiento de este derecho y la costumbre de conceder los derechos siguiendo la línea patrilineal impidieron cambios en este sentido.

Como en el problema de la tierra, en el de la violencia del ejército y en el de la participación política en cargos de dirección del EZLN, son muchos los aspectos a tomar en cuenta y muchas las situaciones a transformar. Las mujeres zapatistas se enfrentan a una red de poderes que actúan de manera paralela y complementaria, y así también la lucha de las mujeres contra estas opresiones es múltiple, paralela y complementaria. Hacer frente al asedio militar y luchar por un espacio en la asamblea comunitaria, mientras se trabaja por alimentar a los hijos y se hace una labor reflexiva, todo esto -y quizá más- es la no fácil empresa cotidiana de las mujeres zapatistas.

Cuando ellas hablan de “lo parejo” (*lajan lajan*, en tojolabal)¹⁹⁸ están refiriéndose a la relación entre hombres y mujeres que quisieran alcanzar, la equidad. El movimiento neozapatista en numerosos sentidos está propiciando este

¹⁹⁸ Millán, *Neozapatismo: espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad tojolabal*, op.cit., p. 209.

“emparejamiento” en las condiciones de vida, en las relaciones de género, en general, en el acceso a una vida digna. El proceso que se vive y del que forman parte mujeres y hombres zapatistas puede ser entendido en lo que Freire dio en llamar la *pedagogía liberadora del oprimido*.¹⁹⁹ Es un redescubrimiento del mundo y de las relaciones humanas con nuevas palabras y nuevos ojos, una reafirmación de lo que se es y de lo que se quiere llegar a ser.



(Foto del I Encuentro de las Mujeres Zapatistas con las Mujeres del Mundo en el Caracol Resistencia Hacia un Nuevo Amanecer, La Garrucha, Chiapas)

¹⁹⁹ Freire, *op.cit.*, p. 43

4. Las mujeres indígenas organizadas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador

*Somos como la paja de páramo
que se arranca y vuelve a crecer; y de
paja de páramo cubriremos el mundo*

Dolores Cacuango

En Ecuador las mujeres indígenas se han ido organizando como consecuencia de la acción directa y el fortalecimiento del movimiento indígena en la escena política local, regional y nacional a través de sus diversas organizaciones. No hay que dejar de hacer la observación de que las mujeres indígenas ecuatorianas históricamente han formado parte vital de las luchas de sus pueblos, como en los casos de Lorenza Avemañay, Manuela León o Dolores Cacuango. Sin embargo, hasta finales del siglo XX, concretamente a finales de los años setenta, el peso específico de la participación femenina en dicho movimiento empezó a ocupar espacios importantes y a generar, además de las demandas étnicas propias del movimiento, demandas específicas de género.

En este sentido, es importante subrayar el rol activo de las mujeres en el ámbito familiar y comunal, pero recientemente también en el gobierno de los pueblos indígenas y en sus organizaciones políticas y sociales. En un primer momento, estos espacios han propiciado un campo para integrar y organizar a las mujeres en torno a las demandas del movimiento, pero paulatinamente se han convertido en espacios de aprendizaje, de intercambio reflexivo, de incesante cuestionamiento a las estructuras económicas, políticas, sociales y culturales que imperan en el mundo, en el Estado ecuatoriano y en sus propios pueblos. En una doble ejecución, el lugar que ellas han forjado dentro del movimiento indígena - aunque pequeño todavía- está imprimiendo una nueva fisonomía en las mujeres, es decir, está reconstruyendo su mirada interna, su desenvolvimiento a lo externo, sus objetivos, expectativas, sueños y también las formas de alcanzarlos; pero de igual forma están transformando a quienes la moldean a través de sus políticas y sus discursos, es decir, a las organizaciones indígenas y a los espacios de poder indígena y poder público comunal, cantonal, regional y estatal donde participan.

El proceso de incorporación de las mujeres indígenas ecuatorianas a la política a través de la CONAIE y sus organizaciones afiliadas, así como la índole de sus reivindicaciones y su acomodo, se encuentran mediados por los objetivos de dicha organización. Esto ha tenido diferentes implicaciones, por un lado, les ha brindado una sólida preparación política desde la visión de sus pueblos, pero por otro, ha limitado las reivindicaciones de género a su mínima expresión, pues frecuentemente son observadas como elementos occidentalizantes y, por tanto, perniciosos para la consecución de las metas generales del movimiento que encabezan.

Lo cierto es que a raíz de su participación en organizaciones como la CONAIE, las mujeres indígenas ecuatorianas han adquirido mayor visibilidad,

mostrando que todavía, más allá del Estado y la sociedad, restan muchos espacios por democratizar, como el mismo movimiento indígena.

Para captar este fenómeno en amplia perspectiva se plantean las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los principales problemas por los que atraviesan las mujeres indígenas en Ecuador? ¿Cómo han ido creando espacios de decisión dentro de la organización indígena? ¿Tienen objetivos particulares que difieren de los trazados oficialmente por el movimiento étnico? ¿Cuáles son los cambios que plantean? Habida cuenta de la complejidad que estas interrogantes entrañan, se tratará de unir de una manera breve los ejes cardinales de este proceso, empezando por su contexto socioeconómico.

4.1. El contexto socioeconómico de las mujeres indígenas

En el origen de la participación de las mujeres indígenas en los movimientos sociales en Ecuador se encuentran los deseos de superar las condiciones de marginación y discriminación que cercan las posibilidades de su desarrollo y, más aún, de sobrevivencia de sus vidas, la de sus familias y la de sus pueblos. Factores como la pobreza, la falta de servicios públicos como la salud y la educación, el no acceso a la tierra, además del maltrato e incomprensión por parte de la sociedad mestiza, el Estado ecuatoriano y sus instituciones, todo eso ha incidido para que estas mujeres se organicen a fin de crear un campo de oportunidades para una existencia con dignidad.

Retomando a *grosso modo* lo que se ha tratado en el segundo capítulo, la población indígena en el Ecuador vive en su mayoría en condiciones de pobreza. El Instituto Internacional de Investigaciones y Capacitación de las Naciones Unidas para la Promoción de la Mujer (INSTRAW) en su documento *Participación de las mujeres indígenas en los procesos de gobernabilidad y en los gobiernos locales* señala que para 1998 “la población indígena se encontraba entre los

grupos más pobres de la sociedad ecuatoriana con una tasa de pobreza de 87% para todo el grupo étnico y de 96% para aquellos en la sierras rurales, comparado con 61% para la población no indígena”.²⁰⁰ Pero en términos de pobreza extrema para el mismo año, los indígenas representan el de 56%, de los cuales el 71% viven en el ámbito rural.

Por su parte, la *Evaluación Común de País* de 2002 realizada por el Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) para Ecuador destacó el hecho de que “son las mujeres y, entre ellas, las que viven en el campo, quienes más privaciones sufren”²⁰¹. Esta afirmación advierte los diferentes niveles de desigualdad entre hombres y mujeres y entre las mismas mujeres en su acceso a servicios, a la vida política y al mercado de trabajo. Basado en datos duros, este documento muestra las dimensiones del problema; por ejemplo, “el ingreso promedio de las mujeres en el área urbana es de 167 dólares mientras que el ingreso promedio de los hombres es 249 dólares; en el área rural esta situación se agrava, alcanzando 126 dólares en el caso de las mujeres y 192 para los hombres”²⁰². Pero si a esto se agrega que 45 por ciento de la población en Ecuador es indígena y que la población rural ecuatoriana está constituida en un 90 por ciento por ellos²⁰³, cuando se relee la afirmación hecha por el PNUD, el sentido de la misma adquiere un rostro concreto: son las mujeres indígenas las que se encuentran en el último lugar de la escala de desigualdades en el Ecuador.

²⁰⁰ UN-INSTRAW, *La participación de las mujeres indígenas en los procesos de gobernabilidad y en los gobiernos locales*, Anexo 3. Ecuador, 2003, p. 12. Disponible en: <http://www.un-instraw.org/es/proyecto-participacion-politica/resultados-de-los-estudios/resultados-de-los-est.html>

²⁰¹ ONU, *Evaluación Común de País*, Ecuador. 2002. Disponible en: http://www.un.org.ec/upload/evaluacion_comun_pais_sistema_onu_ecuador.pdf

²⁰² CONAMU, *Los derechos humanos de las mujeres ecuatorianas 10 años después. Beijing + 10* (elaborado por Cecilia Valdivieso Vega), Consejo Nacional de las Mujeres del Ecuador/Presidencia de la República, Quito, abril de 2004.

²⁰³ Nina Pacari, *La participación política de la mujer indígena en el Parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente*. Disponible en: http://www.quotaproject.org/CS/CS_Pacari_Ecuador.pdf

En el campo de la salud, las políticas destinadas a fomentar el acceso de las mujeres a los servicios de atención e información han fallado en su cometido, generando efectos contrarios. En general, se calcula que en Ecuador 65% del total de las mujeres ha dejado de atender sus padecimientos en los centros de salud públicos. Para el caso de las indígenas, el acceso se restringe aún más, puesto que las cifras que se han recogido indican que “la proporción de partos asistidos por proveedores profesionales de salud es mucho menor entre las madres indígenas (33%) que entre las no indígenas (82%). Cerca de un 36% de las madres indígenas reporta no haber tenido un chequeo prenatal durante su último embarazo, lo cual se compara con un 12% entre las madres no indígenas. La probabilidad de que las mujeres indígenas utilicen métodos anticonceptivos es 15% menor que la de las mujeres no indígenas. La tasa de mortalidad infantil de recién nacidos es de 10.5% para las madres indígenas y de 5.1% para las madres no indígenas.”²⁰⁴

Para las mujeres indígenas la opción ha sido buscar alternativas que sean económicamente más accesibles y que estén más apegadas a sus concepciones culturales sobre la relación cuerpo-salud-enfermedad. Bajo estas circunstancias se han recuperado prácticas ancestrales medicinales, que incluyen el trabajo de *yachacs* (o curanderos), parteras, sobadores, limpiadores y rezadoras. De hecho, de manera reciente y como consecuencia de las presiones de las organizaciones indígenas, los servicios de salud públicos han incorporado en algunas localidades con mayoría de población indígena un *Modelo Integral de Salud*, donde se acredita y se profesionaliza el trabajo de agentes de salud reconocidas por los indígenas, como las parteras, denominadas ahora por el Ministerio de Salud Pública como “promotoras de salud ancestral”²⁰⁵. Este modelo pensado desde los

²⁰⁴ UN-INSTRAW, *op. cit.*, p. 13

²⁰⁵ María Arboleda, *Género y Gobernanza Territorial en Cotacachi y Cotopaxi*, Estudio RIMISP-IEE, Quito, 2005, p. 12.

indígenas y para sus necesidades ha incluido formas de pago adecuadas a sus posibilidades, como por ejemplo el pago en especie, “permitiendo que las mujeres puedan recurrir a productos de sus huertos y hatos menores”²⁰⁶, y también pago a cambio de trabajo, como puede ser el de hacer reparaciones para el mantenimiento de los centros de salud.

En relación a la educación, numerosos estudios revelan que el analfabetismo es un obstáculo que ha impedido a las mujeres indígenas participar en actividades económicas fuera del ámbito doméstico y también que ha limitado su participación en el trabajo político dentro y fuera de sus comunidades. Actualmente, el Consejo Nacional de Mujeres del Ecuador (CONAMU), en su análisis de la situación nacional de los derechos de las mujeres ecuatorianas, informa que “para el 2001 el analfabetismo total en el país fue de 8.4%. En el área urbana fue ligeramente superior para las mujeres alcanzando el 5.8% y para los hombres el 4.6%; en el área rural, las diferencias son significativas, el 11.6% para hombres y 16% para las mujeres”²⁰⁷. De nueva cuenta, las cifras colocan a estas mujeres en las últimas posiciones.

Las acciones del gobierno para erradicar este problema han sido insuficientes y pocas veces han incidido positivamente. Sin embargo, hay que tomar en cuenta la trayectoria alfabetizadora del Estado, que tiene su parteaguas en la década del setenta del siglo pasado, como consecuencia del programa planteado por la Segunda Ley de Reforma Agraria (1972). Con esta ley se efectuaron cambios trascendentales en el ámbito rural-indígena -muchos de ellos desastrosos para su economía de autoabasto-, no sólo por la colonización de las tierras amazónicas, o por la introducción de nuevas técnicas agrícolas, sino también por la capacitación que se dio a la mano de obra de indígena: lograr su

²⁰⁶ *Ibid.*, p. 13.

²⁰⁷ CONAMU, *op. cit.*, p. 15.

calificación se convirtió en “una necesidad del sistema educativo bajo la perspectiva de mejorar la producción, elevar la productividad y las condiciones de vida.”²⁰⁸

En el periodo presidencial de Jaime Roldós Aguilera (1979-1984) se creó el Programa Nacional de Alfabetización, el cual se propuso alfabetizar a 950 mil personas, en su mayoría indígenas kichwas de la sierra. Los resultados fueron modestos en comparación con lo proyectado -20 mil alfabetizados-; los errores que se le señalaron fueron muchos, en especial se criticaron los contenidos de la alfabetización, que no tomaron en cuenta la cultura kichwa ni la mostraron “en el marco de las contradicciones sociales del país”²⁰⁹. De hecho, este programa tampoco pudo contribuir mayormente al desarrollo de las mujeres indígenas, en primer lugar, porque sólo una tercera parte de las mujeres matriculadas terminó sus cursos; y en segundo lugar, porque la alfabetización no tomó en cuenta los roles de la mujer en la propia cultura y no se orientó a resolver los problemas que cotidianamente tienen.

Pese a todo lo anterior, el impacto del programa trasladó al debate nacional la problemática educativo cultural, con lo que se formularon nuevas propuestas para la alfabetización y la educación indígena, en las que las mujeres ocuparon un lugar significativo. Fue entonces que el movimiento indígena empezó a construir su propuesta de *educación bilingüe*, basada en la idea de una educación integradora y no aculturadora, que incluya las visiones y realidades de los pueblos y que provea a los estudiantes de las herramientas lingüísticas tanto del castellano como de la lengua materna. Con este enfoque, a partir de 1986 se han dado experiencias exitosas de alfabetización y educación bilingüe, en un primer

²⁰⁸ Ruth Moya, *Educación y mujer indígena en el Ecuador*, Seminario Técnico Regional sobre Educación con Mujeres Indígenas, Antigua, Guatemala, 15-19 de junio, 1987, p. 8.

²⁰⁹ *Ibid.*, p. 10.

momento en las provincias serranas de Imbabura, Cotopaxi, Tungurahua, Bolívar, Chimborazo, Azuay, Loja y Cañar, y después en el resto de las provincias de la Amazonia y el Litoral.

Dentro de las acciones innovadoras que han promovido conjuntamente las organizaciones y los gobiernos locales indígenas y que han incidido positivamente en las mujeres, se encuentran los proyectos de alfabetización con la ayuda de la cooperación internacional. Este es el caso de Cotacachi, que apoyado por gobierno cubano mediante el programa *Yo sí puedo-Ñuka Ushanimi*, se convirtió en el primer “territorio libre de analfabetismo” del país. En este proyecto conjunto, las mujeres fueron las principales beneficiarias con 68.4% de un total de 1.667 personas alfabetizadas²¹⁰, adquiriendo las habilidades de lecto-escritura de su propia lengua como del castellano, en un proceso que vincula su contexto y su rol social con su aprendizaje.

Respecto a la cuestión del acceso a la tierra, es complicado precisar el influjo de los usos y costumbres indígenas en las condiciones cambiantes de tenencia y producción de la tierra. Un número importante de estudios etnográficos advierte que en la tradición andina la herencia de la tierra “tiende a ser ciega respecto al género”²¹¹. La herencia a hijos e hijas se puede dar igualmente por el lado del padre como de la madre, de forma individual. Cuando una hija o hijo se casan se les da parte de las tierras que van a heredar, mismas que se trabajan conjuntamente con las de su cónyuge, ejerciendo cada cual el control de sobre su patrimonio.

Esto también depende de la presión que haya sobre la tierra, es decir, del número de hijos en que se tenga que repartir, pero también de la viabilidad de la producción agrícola de la misma: los hijos son más favorecidos en la herencia de

²¹⁰ Arboleda, *op. cit.*, p. 12.

²¹¹ Deere y León, *op. cit.*, p. 331.

la tierra si ésta es aún rentable, pero en los casos en que las tierras han dejado de ser la principal fuente de recursos de la familia -generalmente por ser suelos improductivos o agotados- se reparte por igual a hombres y mujeres.

No obstante, los cambios en las condiciones político-económicas, con sus respectivas adecuaciones jurídicas, han influido en los patrones de tenencia de la tierra. Con la primera y la segunda legislación de reforma agraria se favoreció a los “jefes de familia” en el reparto y dotación de las tierras. Culturalmente, la denominación de “jefe de familia” se utilizó para identificar a los varones adultos - padre o hijo varón mayor- como administradores del patrimonio familiar, cuestión que choca con las prácticas tradicionales andinas de posesión y herencia bilateral de la tierra.

Estas legislaciones omitieron el hecho de que dentro de la unidad económica indígena las mujeres cumplen, al igual que los hombres, con el papel de proveedoras. Lo anterior significa que además de atender las labores del hogar, participan del trabajo en las chacras (parcelas), en el cuidado de los animales y en otras actividades que generan ingresos, como las artesanías. Con un enorme desconocimiento acerca de su contribución en la generación de ingresos familiares, las reformas de 1964 y 1972 reconocieron como únicos interlocutores a los varones. Las investigaciones de Deere y León exhiben este hecho con diferentes ejemplos. “En un estudio sobre las cooperativas arroceras en la cuenca del río Guayas se halló que las mujeres sólo constituían el 5.7 por ciento de los miembros; en otro estudio realizado en la región costera, las mujeres representaban el 8.8 por ciento de los miembros de las cooperativas. En un estudio sobre la sierra, en el cantón de Machachi, se encontró que sólo el 5.3 por ciento de los beneficiarios de la reforma eran mujeres.”²¹²

²¹² *Ibid.*, pp. 110-111.

La Ley de Cooperativas también imponía candados a la participación de las mujeres en actividades agrícolas, particularmente “la Ley de Cooperativas contenía dos disposiciones discriminatorias: el artículo 18, que exigía que las mujeres casadas obtuvieran el consentimiento de sus maridos para ingresar a una cooperativa agrícola; y el artículo 19, que prohibía a los dos cónyuges ser miembros de la misma cooperativa.”²¹³

En el mandato de Sixto Durán Ballén (1992-1996), se promulgó la Ley de Desarrollo Agrario de Ecuador, que puso fin al periodo de reforma agraria. Esta ley a diferencia de las reformas clásicas neoliberales, integra una porción de las demandas del movimiento indígena, como por ejemplo la no privatización del agua y el reconocimiento de las comunidades indígenas a sus tierras ancestrales. En relación al acceso de las mujeres a la tierra, la ley pretendió ser “neutral” ante el género, haciendo una referencia indiferenciada a los sujetos de derecho como “personas naturales y jurídicas”, cuestión que, con otros términos, constituía también una omisión de las mujeres.

Las condiciones precarias de producción y comercialización, la falta de oportunidades de acceso a la tierra -para ambos sexos- y el apoyo irrestricto de las grandes empresas agroexportadoras en detrimento de las economías de autoconsumo indígena, todos ellos derivados de la profundización de las relaciones capitalistas de mercado en el campo ecuatoriano, son la principal causa del alto porcentaje de migración indígena a los centros urbanos -sobre todo Quito y Guayaquil- y de la progresiva mercantilización de su fuerza de trabajo.

Al salir los hombres de sus hogares, las mujeres se encargan del manejo de la economía familiar, que incluye desde la realización del trabajo masculino en las actividades agrícolas hasta la ocupación de los cargos comunitarios que les

²¹³ *Ibidem.*

correspondan cumplir a ellos. En este sentido, la ausencia de los esposos/ hijos ha llevado a las mujeres a participar en actividades públicas, conquistando espacios y adquiriendo habilidades que hasta entonces no se encontraban dentro de su horizonte de posibilidades. Este fue el caso de Dolores Yangol, una de las principales líderes mujeres dentro del movimiento indígena contemporáneo, que a la salida de su esposo por razones económicas empezó a participar de la vida política de su comunidad, ella misma lo relata:

A mi esposo le pusieron como tesorero de la comunidad del cabildo, entonces como la pobreza obliga a la migración, mi esposo se fue a Quito. ¿Quién tenía que hacer esas tareas de recoger cuotas, cobrar multas, ir a rayar en las mingas, de buscar acciones para las mingas, todo eso? Yo.

Ahora ya estoy medio medio porque, en ese tiempo, todavía me faltaba. Usted sabe, yo no soy ni terminada la primaria y cuantos años ya de salir de la escuela, yo ya me había olvidado. Ahora más bien me practico, en expresar palabras, en la ortografía, como quiera yo he llevado adelante esa tesorería de la comunidad. Para ser tesorera hay que saber la contabilidad, pero bueno como quiera sobre recibos he responsabilizado ese cargo que ha sabido tener mi esposo. Como él no estaba aquí, asumí yo.

Después, nos pusieron en mantenedor de la tienda. Eso quiere decir, buscar en alguna parte unos 5000, 10000 sucres el quintal de arroz menos del precio, para que pueda haber ganancia para la tienda. Esto es en la tienda comunal y que nosotros mismo creamos, poniendo a 100 sucres cada año.

Hasta hoy tenemos: 26.000.000, equipada la tienda comunal.

En ese cargo le pusieron a mi esposo, más que todo porque, usted sabe, en una comunidad ponen algún cargo solo a los hombres. Pero como mi esposo salía a la migración entonces tocaba hacer yo. De alguna manera he ido mostrando la responsabilidad en mi comunidad, ya muchos años.

Tenemos un canal de riego que es para siete comunidades, es el río Columbe para Tejar-Balbanera, entonces, para eso a nosotros también nos pusieron de tesoreros, para esas siete comunidades. Ahí yo también he tenido el temor de la gente ¿qué me dirán? semejante gentío, siete comunidades. Yo era de

estas cuando me iba a las reuniones (temblando), pero poco a poco, gracias a Dios.²¹⁴

Sin embargo, la participación sostenida de las mujeres en actividades políticas como “jefas de familia” no ha sido un proceso con resultados inmediatos. Según un cálculo del Fondo Internacional de Desarrollo Agrícola (FIDA), se muestra que a mediados de la década de los ochentas las mujeres que representaban a su familia en cuestiones políticas relevantes como las agrarias eran aún muy pocas, “apenas un 10% de mujeres representaban a sus familias en las comunidades, la mayoría viudas o solas. Y, aunque en 1999 Ecuador poseía un alto nivel de organización rural (5.707 organizaciones registradas oficialmente), las mujeres apenas constituían menos del 1% de la dirigencia.”²¹⁵ La conclusión que se puede sacar de este fenómeno es, como se verá más adelante, que la cantidad y la efectividad de la participación de las mujeres indígenas, depende además de las condiciones socioeconómicas de otros factores como los culturales, que tanto pueden catapultar la organización de las mujeres como pueden fungir de inhibidores de la misma.

Para finalizar esta parte, cabe aclarar que estas mujeres, aunque en menor medida que los hombres, también han dejado sus comunidades para acomodarse en las ciudades como empleadas domésticas o vendedoras ambulantes. Las razones de su migración muchas veces son distintas a la de ellos puesto que su salida además de ser originada por la pobreza que se vive en sus hogares puede obedecer a la violencia doméstica o a la situación de riesgo provenientes de conflictos regionales, como el caso de la violencia desatada en la frontera

²¹⁴ Emma Cervone, “Historia de vida de Dolores Yangol”, en *Mujeres contracorriente: voces de líderes indígenas*, CEPLAES, Quito, 1998, pp. 6-7. Disponible en: ONU, Evaluación Común de País. Ecuador. 2002. Disponible en: http://www.un.org.ec/upload/evaluacion_comun_pais_sistema_onu_ecuador.pdf

²¹⁵ Arboleda, *op. cit.*, p. 5.

colombiana a raíz de la aplicación del Plan Colombia²¹⁶. Otra vez Dolores Yangol hablando de su historia de vida describe cómo migró a causa de la violencia que padecía por parte de su esposo y de su familia:

Yo así simplemente andaba, como las criaturas no más, mucho me trataba mal, más bien me celaba, demasiado; me tenía que solo los ojos verdes me tenían. Entonces, yo no podía vivir con él, por lo que me trataba así, y a más de eso la hermana me sabía pegar. Yo, para no estar llevando todo ese tormento, mejor un día, yo me sabía ir por las lomas a pastar, que mi cuñada tenía unos seis borregos, cuando salía allá no tenía que comer, tampoco mi cuñada me consideraba, yo como he sido acostumbrada a comer café, almuerzo y merienda y cuando salgo lejos, a llevar cualquier cosa para sostenerme. Ellos como no habían sido acostumbrados así, ellos daban una sopa y así chapo con máchica y punto. Así era de pasar hasta las siete de la noche.

Como yo no era acostumbrada así, en eso mas, yo casi me muero, me enfermé de anemia, y mi esposo dizque sabía tener otra chica allá en Guayaquil. Por eso es que se portaba mi esposo así conmigo. Entonces, un día ya no podía vivir, yo no tenía ni ánimo de caminar, yo mandé noticia, con un vecino, que avisen a mi mamá que ya no puedo. Mi papá, mi mamá habían avisado al cabildo de aquí y de arriba, -este tiempo ya son finados los que eran cabildos- ellos me sacaron de donde mi cuñada. Después, creo que mis hermanos me curaron una semana, en la casa de mi papá. Mi esposo estaba en Guayaquil, y yo más bien me fui a Quito a trabajar.²¹⁷

Si bien todas estas situaciones listadas anteriormente configuran el entramado socioeconómico donde las mujeres indígenas se organizan políticamente y formulan propuestas de cambio, también existen otros elementos que configuran un trasfondo más general que ordena sus vidas de acuerdo a determinados roles y valoraciones: su contexto cultural.

4.2. El contexto cultural de las mujeres indígenas en Ecuador

En la cosmovisión andina uno de los principios filosóficos fundantes es el de la *dualidad*, pues se considera que todos los elementos que conforman el universo

²¹⁶ UN-INSTRAW, *op. cit.*, p. 21.

²¹⁷ Cervone, *op. cit.*, p. 3.

son pares, opuestos y complementarios. Este principio se extiende a la relación hombre-mujer, que impregna al mundo en su conjunto, dividiendo a todo lo existente en femenino o masculino. Así por ejemplo, las montañas pueden ser hembras o machos, de ahí que se cuenten las historias del casamiento entre el Taita Imbabura y Mama Cotacachi. En el caso de las lagunas también se hace esta diferenciación; si las lagunas están en montañas es que son hembras porque con los deshielos formarán reservas de agua que después regarán los valles y los harán fértiles, es decir, les transmitirán su cualidad femenina de dar vida; en cambio, si las lagunas se encuentran en la base de los volcanes es que éstas son machos, pues sus aguas llenas de minerales potenciarán la fuerza de quien las beba o se bañe en ellas.²¹⁸

La división de la totalidad en femenina y masculina, así como la relación del hombre y la mujer, sus dominios, sus responsabilidades y sus virtudes se hallan cristalizadas en el mito andino de la creación. Este mito cuenta que el Gran Pachacamac, el Espíritu Ordenador, después de crear el universo llamó a la mujer y al hombre para que eligieran cada uno los campos que quisieran gobernar. La mujer, que llegó antes que el hombre, fue la primera en recorrer la creación con Hatun Pachacamac. Después de ver la belleza de la naturaleza, los animales, los cielos, el Sol (Inti) y la Luna (Quilla) quedó maravillada, y le dijo así al Hacedor: “Deseo que los dominios femeninos sean en todo lo que yo he visto, porque no puedo dejar nada que mis ojos han descubierto que no lo pueda tener, cuidarlo y observarlo diariamente”. Entonces Pachacamac le dio el papel de cuidadora y defensora de la vida creada por él, diciéndole de esta forma: “Te has hecho cargo de la vida [...], por lo tanto tú serás la encargada de mantenerla, de cuidarla y como te has hecho cargo de su presencia tu misión es darle continuidad en la

²¹⁸ Luz María de la Torre, *Un universo femenino en el mundo andino*, INDESIC/Fundación Hanns Seidel, Quito, 1999, pp. 24-25.

eternidad, darle tiempo. Por lo tanto tú serás la que engendrará la vida y darás a luz las formas de la existencia, los cuerpos de todos los demás seres humanos” Y siguió el Creador: “Tendrás comprensión, amor y ternura para que cumplas tu cometido. Tus deseos siempre estarán revestidos de alimentar, sostener, cuidar y arreglar. Tuya será la belleza, la armonía, el equilibrio, que se necesita para ello. Serás sensible, amorosa y afable, ya que de ti depende la continuidad de la creación, para ello todos te ayudarán. Estarás dispuesta al sacrificio de la vida que tú has deseado, porque los niños nacidos de ti, para la prolongación de la vida, necesitarán tu cuidado, y puede ser que te exijan llegar a los extremos de dar la tuya para prevalecer la que nazca”.²¹⁹

Cuando Pachacamac terminó de encomendar a la mujer su misión, llegó el hombre que, al ver que a la mujer se le había otorgado todo lo que se podía ver en el mundo, le preguntó al Gran Espíritu qué debía escoger, y éste le contestó que él debería dedicarse al “mundo invisible”. Le dijo así al hombre: “Ahí se encuentra el mundo del futuro, de las proyecciones, de los planes, de las quimeras e ideales que esperan aparecer algún día, y tú irás a ese mundo para que los traigas, los hagas aparecer y los pongas en manos de una mujer, que le dará vida. Tú tienes el mundo de la muerte, de la transformación, de la renovación, de las causas de los fenómenos y de las cosas existentes [...] Siempre serás un buscador, un investigador, un explorador, tendrás la curiosidad y la inquietud de descubrir, lo que no aparece”. Y le advirtió: “Tus ojos viendo, no verán, por ello necesitarás una mujer para que te indique por dónde caminar en el presente, en el instante [...] estarás bajo la norma de la mujer, a quien, para cumplir tu cometido, tendrás que pedirle permiso, porque de ella es el mundo de la presencia”. Pachacamac terminó haciendo una última indicación al hombre antes de retirarse al Campo Absoluto: “Si quieres seguir siendo hombre digno, hijo de Pachacamac, todo lo que

²¹⁹ *Ibidem.*

obtengas tendrás que repartirlo, es de los tuyos, mientras más repartas, te volverás más fuerte”.²²⁰

Este mito se adentra en los pactos atávicos de género de la cosmovisión andina y se transforma en una guía para enseñar a hombres y mujeres su lugar y su deber en la sociedad; es clarificador porque explica cómo funciona el entorno, cómo surgen ciertas costumbres y cómo son de diferentes las personas unas respecto de otras dependiendo de su sexo. Lo que se busca resaltar es que toda unidad se conforma de dos partes que son siempre *complementarias* y recíprocas. En la tradición andina el término para pareja es *chachawarmi* (*chacha*=hombre, *warmi*=mujer), que es entendido como la unidad base de las relaciones sociales y el principio de toda organización. Maruja Barrig establece la diferencia de las sociedades herederas de esta tradición en relación a las occidentales donde la primacía se da en el individuo:

[...] la categoría individuo no es una categoría funcional en la comunidad [andina], la persona está subordinada al colectivo y a lo social. Y ahí, tanto el varón como la mujer juegan un papel importante pues sólo cuando hay una relación establecida de pareja se puede considerar que una persona ha llegado a un grado de madurez y de completitud, mientras no tienen pareja, sienten que tienen fuertes carencias, la pareja integra y hace una unidad. Se reconoce a la pareja como integrante de la comunidad y no al individuo.²²¹

La unidad hombre-mujer, basada en el principio de la complementariedad en las relaciones sociales, tiene como finalidad el mantener la continuidad de la colectividad, pero en términos concretos, se traduce en la construcción de determinados roles de género con una determinada división sexual del trabajo. En el mito de la creación se halla la justificación cultural del papel de la mujer como madre cuidadora y alimentadora, guardiana de la cultura y de la vida misma. Pachacamac, el Gran Dios, simbólicamente le otorga sus cualidades “femeninas”,

²²⁰ *Ibid.*, pp. 15-18.

²²¹ Maruja Barrig, *El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena*, CLACSO/ASDI, Buenos Aires, 2001, p. 81.

que se resumen básicamente en una: la vocación del sacrificio. Por su parte, al hombre le es entregado el campo de las ideas y los descubrimientos; él conoce, experimenta, transforma, y una vez que logra su cometido, el producto de sus esfuerzos lo da a la mujer para que lo haga material y lo cuide. Sin embargo, él tiene un límite en su poder de controlar el conocimiento de las causas y los efectos, y es que debe de pedir permiso a la mujer puesto que es ella quien domina el mundo de lo que hay, o sea, del presente. A su vez, este mundo también tiene sus límites, dado que se mantiene gracias a que existe la renovación, la posibilidad de un futuro. El razonamiento cultural es que hombre y mujer se necesitan porque el trabajo del uno no se puede realizar sin el trabajo del otro.

Bajo esta lógica, hombres y mujeres son considerados equivalentes, con ámbitos separados de actividad y, por tanto, con diferentes bases de poder en la comunidad²²². La complementariedad iguala en importancia, por ejemplo, el rol del hombre como representante de la familia en la política y el gobierno locales es tan valioso y necesario como el rol de la mujer como administradora de la cosecha familiar, uno atendiendo la esfera política de las relaciones comunitarias y la otra atendiendo la esfera económica de las relaciones domésticas.

Dentro de la visión de la *complementariedad igualitaria* se enfatiza la flexibilidad de la división sexual trabajo. Si bien los roles se asignan con base al juego de representaciones simbólicas de género, éstos pueden variar de acuerdo a los problemas económicos que se presenten, a la cantidad de las responsabilidades o a la falta de uno de los miembros de la unidad, como lo vimos en el caso de Dolores Yangol, la cual, al migrar su esposo se vio en la obligación

²²² Penélope Harvey, *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*, Instituto de Estudios Peruanos, Perú, 1989, p. 6.

de asumir los roles de éste. Esta situación de maleabilidad de los roles genéricos ha sido observada en numerosas etnografías, como en el caso de Otavalo:

Los roles, las responsabilidades y derechos entre los Otavalo, los comerciantes y productores, no permanecen estáticos. Pueden intercambiarse entre los miembros de la familia de acuerdo a las circunstancias y necesidades del grupo [...] Así, resulta complejo y escurridizo establecer cuándo empiezan y terminan los límites de la complementariedad y la interdependencia por género y generación.²²³

El movimiento indígena ecuatoriano ha echado mano en sus discursos de la idea de la complementariedad para sostener que las relaciones indígenas son igualitarias en contraposición a la sociedad occidental que se percibe como una sociedad asentada en toda clase de divisionismos. Cuando desde el movimiento se polemiza sobre la cuestión de la relación de dominación que ejercen los hombres sobre las mujeres indígenas, el argumento que invocan es el de que “factores externos han introducido asimetría y dominio masculino en relaciones entre hombres y mujeres que de otra forma serían complementarias e igualitarias”²²⁴. En este entendido, el problema de la dominación de un género sobre otro se explica como una práctica social que no es propia de la organización indígena. A su favor, los indígenas señalan que desde el periodo incaico las mujeres ocupaban cargos como *curacas* -jefas locales- y que, después, durante el periodo de vida republicana del Ecuador las mujeres siguieron ocupando espacios colectivos de decisión, esto debido a que muchos de los cargos públicos son considerados de “parejas de casados”²²⁵, es decir, que son para la unidad no para el individuo.

²²³ Mercedes Prieto, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño, *Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004*, FLACSO- Sede Ecuador, p. 155. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/15440825/Respeto-discriminacion-y-violencia-mujeres-indigenas-en-Ecuador-19942000>

²²⁴ Harvey, *op. cit.*, p. 7.

²²⁵ *Ibid.*, p. 6.

Otra cuestión que se realiza desde el movimiento indígena es la cualidad de las mujeres indígenas no sólo como reproductoras, sino como “proveedoras” del hogar. Estas mujeres, en comparación con aquellas pertenecientes a la sociedad mestiza, no suscriben las ideologías de género que sostienen que el predominio masculino lo tiene el hombre por ser el proveedor de la familia. Según Helen Safa, esta ideología de género “se inscribe en los códigos morales y sexuales del mestizaje y privilegia a los hombres como trabajadores asalariados y cabezas de familia”²²⁶, razón por la que la mayoría de las veces las mujeres mestizas se tornan dependientes de sus parejas y se encuadran en el papel de la ama de casa, mientras que, por el otro lado, las indígenas cuentan con un grado mayor de autonomía económica que se deriva de su participación en las actividades productivas.

Además de esta visión de la complementariedad como una relación equitativa e interdependiente, existe otra perspectiva que sitúa este eje de la vida andina como parte de un sistema social que es jerárquico en cuanto al género. La argumentación en la que se basa esta *complementariedad jerárquica* reside en que “las esferas separadas y los poderes contrabalanceados enmascaran en realidad una jerarquía sexual basada en medios de control separados pero desiguales”²²⁷. De acuerdo con ésta, la dominación masculina y las prácticas de violencia y de discriminación hacia las mujeres, sean o no inherentes a las tradiciones andinas, son una realidad que pone de manifiesto que en el sistema étnico actual de los Andes prevalecen poderes y status asimétricos entre hombres y mujeres.

²²⁶ Helen Safa, “Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes”, en Mercedes Prieto, *Mujeres y escenarios ciudadanos*, FLACSO-Sede Ecuador/Ministerio de Cultura, Quito, 2008, pp. 69-70.

²²⁷ Harvey, *op. cit.*, p. 6.

Han sido académicas y activistas feministas quienes han adoptado esta perspectiva para analizar los problemas de discriminación y violencia contra las mujeres en comunidades indígenas andinas. Aunque el análisis de la *complementariedad jerárquica* reconoce la elasticidad y la intercambiabilidad en el trabajo asignado a cada género, admitiendo las ventajas de contar con cierta autonomía económica por ser proveedoras, reconoce también que la toma de decisiones en la unidad doméstica la mayoría de las veces no se caracteriza por esa maleabilidad, así como la representación político-social que llevan a cabo los hombres en el entorno comunitario obedece más a sus intereses que a los del conjunto familiar.

En resumen, desde la defensa hecha por el movimiento indígena a lo étnico, la complementariedad igualitaria apunta a una propuesta social de relaciones más horizontales más allá del género, es decir, de relaciones más paritarias entre indígenas y no indígenas. En el discurso, el movimiento ha manejado “una lógica donde las diferencias de género (y también las de clase) no son reconocidas, con el objetivo de fortalecer una representación de la homogeneidad y la coherencia frente a la sociedad mestiza.”²²⁸ La preponderancia de la demanda étnica, ha llevado a que las representaciones que se hacen de las mujeres indígenas dentro del movimiento se circunscriban dentro de valoraciones conservadoras sobre su papel de guardianas de la cultura y madres de lo existente. Así, ellas se convertirían en las “más indias”²²⁹, las menos tocadas por la intrusión cultural de Occidente, serían el resguardo de la vida andina y de su identidad.

²²⁸ Alexandra Martínez, *Liderazgo, género e identidad étnica en Ecuador*, p. 1. Disponible en: <http://www.gobernabilidad.cl/modules.php?name=News&file=article&sid=957>

²²⁹ Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño, *op. cit.*, p. 156.

Como un ejemplo de este discurso de las “más indias”, se presenta la opinión Luz María De la Torre, que explica su sentir como mujer kichwa:

¿cómo parar de ser mujer?, ¿cómo no tomar esa responsabilidad que sólo los dioses pudieron darnos? Ese es un premio, el de poner en nuestras manos la infinitud de la existencia, su permanencia. Cómo vamos a tomar las responsabilidades del mundo occidental de autorealización teórica, sino la autorealización práctica que es la cotidianidad de ser útiles, dar origen y mantener la vida, ser la inspiración y ser el principio de la creación.²³⁰

Desde la defensa hecha por círculos feministas al género, la complementariedad igualitaria en los hechos no es totalmente horizontal, y su uso en el discurso en muchos casos ha servido como un regulador social del comportamiento de las mujeres y como un obstáculo al cuestionamiento de la discriminación y subordinación femenina, además de que contribuye al oscurecimiento del trabajo político de las mismas en organizaciones o gobiernos indígenas. En este sentido, la complementariedad jerárquica pone acento en las diferencias que existen dentro de las sociedades indígenas, no tomándolas ya como entidades armónicas y cerradas, sino como conjuntos dinámicos que pueden involucran intereses contrarios.

Las mujeres indígenas que han decidido actuar políticamente se encuentran en un camino sin puentes entre el movimiento indígena y el feminismo mestizo. Esta situación les ha dificultado dentro de sus organizaciones plantear demandas exclusivas de y para ellas, ya que al ser visibilizadas como guardianas de la cultura, se prioriza su papel de cuidadoras del bienestar del colectivo -sin excepciones-, papel que de no ejecutarse, expondría a las mujeres a ser criticadas por su falta de “moralidad”.

Entonces, las reivindicaciones de género son observadas con desconfianza por considerarse como un distractor frente a los problemas “más urgentes” del

²³⁰ de la Torre, *op. cit.*, p. 36.

movimiento, como la cuestión de la tierra o el reconocimiento del Estado plurinacional. Por esta razón, el proceso de conciliación e integración de sus demandas como mujeres con las del movimiento en general constituye uno de los retos más importantes y más difíciles para las indígenas. La escena que se abre con dicho proceso implica la no sencilla tarea de democratizar desde sus bases a un movimiento que, como el indígena, se quiere democratizador.

La lucha por las representaciones también es ardua. En este contexto, la construcción de una autorrepresentación de las mujeres indígenas tiene que enfrentarse no sólo a las imágenes que la sociedad mestiza genera de ellas, sino a las del propio movimiento indígena, que muchas veces las esencializa y les niega su capacidad de agencia.

Sin embargo, no todo es adverso; algunas autoras como Mercedes Prieto, señalan las ventajas que puede reportarles a las mujeres este *esencialismo estratégico* que hace el movimiento indígena de su imagen. Desde su punto de vista, la asignación de roles tiene dos consecuencias: por un lado, “sitúa a las mujeres indígenas en un espacio de resguardo cultural”, pero por el otro, también “les otorga un papel social vital para la sobrevivencia y el bienestar del grupo.”²³¹ En otras palabras, las mujeres indígenas utilizarían de manera consciente el espacio discursivo que el movimiento les ha brindado para generar gradualmente cambios en su identidad. Esta perspectiva es útil en el sentido de rescatar uno de los puntos clave de esta investigación, que es la capacidad de las mujeres indígenas de elaborar sus propias estrategias para propiciar cambios que las beneficien a ellas, distinguiéndose de las demandas de la lucha indígena o la lucha de las mujeres mestizas.

²³¹ Prieto, Cuminao, Flores, Maldonado y Pequeño, *op. cit.*, p. 158.

Blanca Chancoso, líder indígena que cuenta con una larga trayectoria dentro de la organización del pueblo kichwa, habla desde su experiencia de la forma en cómo las demandas de las mujeres deben ser formuladas para ser aceptadas dentro del movimiento. Ella apela a (una) otra “metodología” en el proceso de negociación de las líderes para que sus compañeros varones comprendan la importancia de la inclusión de los temas de la mujer en las agendas políticas:

Por eso le digo que esto se da más, cuando empezaron a quererle confrontar ahí hay que tener cierto tino, no estoy negando el maltrato del hombre a la mujer, pero también es cuestión de metodología, si de entrada usted les llama y dice los hombres maltratan a la mujer y las mujeres tienen derecho también...y no usted rebélese, como va a dejar el hombre, así no, no y si hay un antecedente, dice que hay reunión de mujeres y de pronto les dicen en esas reuniones aprenden de esto y tales cosas, entonces cuidado, en una de esas los hombres dicen para que van a entrar a reunir, así se dan estas cosas...²³²

Como Chancoso lo indica, la política que estas mujeres realizan es distinta a otras, de ahí que sus estrategias discursivas hagan acopio del capital simbólico sobre la mujer que hace el movimiento indígena y simultáneamente retomen aspectos angulares del feminismo, como la equidad y el respeto a la integridad física y psicológica de la mujer. Este discurso que emerge de la práctica cotidiana, “si bien no contradice totalmente la política oficial del movimiento étnico, lo cuestiona y abre la posibilidad de generar espacios para una participación de las mujeres con su propia identidad.”²³³ En el análisis de su trayectoria se verá cómo las mujeres han legitimado sus demandas y sus acciones ante la sociedad indígena y no indígena, y cómo se están forjando una autorrepresentación.

²³² Entrevista con Blanca Chancoso, p. 18. Disponible en: http://www.flacso.org.ec/docs/BLANCA_CHANCOSO.pdf

²³³ Martínez, *op. cit.*, p. 17.

4.3. La trayectoria organizativa en el marco de la CONAIE

*Es una alegría muy grande para las
mujeres del Ecuador saber que ya
estamos de pie*

Ana María Huacho

La organización femenina indígena emerge en un período de robustecimiento del movimiento indígena en Ecuador, que va de finales de los años setenta y principios de los ochenta. El ECUARUNARI, la organización indígena que representa a las provincias andinas, en 1979 fue la primera en incorporar de manera formal a las mujeres al trabajo político, mediante la fundación de la primera Secretaría de la Mujer, proyectada en ese momento para incentivar su participación de base en el seno del movimiento.

A nivel nacional, en el marco del Primer Congreso de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Ecuador, realizado en noviembre de 1986, se manifestó que la participación femenina fortalecía al movimiento en su totalidad, por lo que se propuso que, dentro del marco nacional que proporcionaba la CONAIE, se creara un espacio propio para las mujeres de todas las nacionalidades indígenas. Así se dio lugar a la Secretaría de la Mujer -homónima de la organización de mujeres del ECUARUNARI-, cuyo objetivo general fue el de “consolidar los procesos de su participación en los distintos niveles de organización indígena: desde los niveles comunitarios hasta los niveles provincial y nacional.”²³⁴ Las estrategias trazadas por esta secretaría fueron desde la implementación de talleres para mujeres en el campo socio-organizativo, hasta la realización de proyectos productivos.

Una lectura fácil de los objetivos y las estrategias de la Secretaría de la Mujer, puede indicar una mera necesidad por parte de la organización nacional

²³⁴ Moya, *op. cit.*, p. 46.

indígena de ampliar sus bases de apoyo. No obstante, si se observa con detenimiento el proceso de su creación se puede vislumbrar que dentro de la CONAIE ya existía una labor previa de un grupo de mujeres con experiencia en cargos en sus comunidades y en diversas organizaciones indígenas, que el movimiento denomina como “líderes”. Éste es el caso de Berta Tapuy, líder shuar, que llegó a participar en esta coyuntura en la CONAIE; ella narra:

Después de todo un proceso de capacitación, asistiendo a reuniones, congresos, aunque no activamente pero si de oyente, es que en 1985 u 86 voy como parte de la secretaria del primer congreso de la CONAIE, aunque también ya participé en la CONACNIE cuando se hizo el Congreso en el Puyo. Ahí, conjuntamente con Margoth, Lourdes y Blanca, armamos la discusión porque se nombre la dirigencia de la mujer al interior de la organizaciones. Logramos conseguir ese espacio, pero lo malo es que nosotros lo armamos desde arriba, sin la participación de las bases, pero de todas formas ya se dio todo el trabajo.

Cuando empezamos a hablar de crear una organización de mujeres, nuestra intención nunca fue crear una organización paralela. Nuestra intención era para ser partícipes de la FOIN [Federación de Organizaciones Indígenas del Napo] en forma directa. Que las mujeres tomemos parte en las decisiones, para no ser utilizadas solamente en casos especiales, como decir de un paro, de una marcha, de un desfile, no ser objetos a utilizar, sino nosotras mismas quienes seamos quienes tomemos las decisiones.²³⁵

La sensibilización y el conocimiento que adquirió Tapuy del trabajo previo con mujeres en la organización amazónica la habría impulsado a la CONAIE para introducir el problema de la mujer dentro de la agenda nacional indígena. Ella y otras de sus compañeras elaboraron la propuesta de la secretaria con la finalidad de que se tomaran en cuenta, de forma permanente, y se resolvieran los problemas de las mujeres dentro del movimiento indígena. Pero hay una autocrítica muy importante en el relato de Tapuy que no se debe obviar, que es la de la ausencia de participación de las mujeres de base en este proceso. En este sentido, la consulta con las bases es un aspecto vital en la toma de decisiones del movimiento, y el no haber consensado la propuesta final de la secretaria consistía

²³⁵ Cervone, *op. cit.*, pp. 5-6. Disponible en: http://www.flacso.org.ec/docs/BERTA_TAPUY.pdf

en una preocupación real para la líder. Empero, esto no significa que el proyecto de la Secretaría de la Mujer no sea legítimo, puesto que las mujeres que lo apuntalaron contaban con años de trabajo y de diálogo con las mujeres de sus pueblos: conocían sus necesidades y ya habían sido representantes de sus demandas ante otras organizaciones indígenas y no indígenas.

Para Arboleda, la Secretaría de la Mujer “establece una especie de filtro permanente sobre los planteamientos o demandas que las mujeres deben o pueden asumir a nivel público”²³⁶. La autora polemiza la función de dicha secretaría al sugerir que si bien las demandas de las mujeres son reales, están sujetas a la “legitimación” de los dirigentes para poder ser apoyadas en las organizaciones de distinto nivel. Como se ha mencionado existe un miedo a que las demandas de género alteren las formas tradicionales de socialización indígena, por eso distintos grupos al interior del movimiento indígena ecuatoriano han intervenido en el proceso de creación de demandas de sus mujeres.

En 1999 mujeres líderes dentro del movimiento interesadas en darle a las demandas de la mujer una mayor autonomía, se plantearon unificar las Secretarías de la Mujer que ya existían dentro cinco organizaciones regionales del CONAIE para crear el Consejo Nacional de Mujeres Indígenas del Ecuador (CONMIE). Esta organización, en boca de estas líderes, no intenta competir con la organización nacional indígena, por el contrario, busca reforzar a la CONAIE mediante la participación de más y más mujeres -no obstante, ésta ha generado polémicas y suspicacias en relación a cómo afrontar la cuestión de la mujer indígena-. Con su creación no se disolvieron las Secretarías de la Mujer, sino que se decidió por el trabajo conjunto, pero ahora incorporando a militantes de otras organizaciones. Al mismo tiempo dicha organización ha intentado mantener las conexiones con las estructuras de los movimientos indígenas, al tiempo que ha

²³⁶ Arboleda, *op. cit.*, p. 8.

tendido lazos con los movimientos de mujeres urbanos y, especialmente, con la oficina estatal encargada de las políticas de bienestar de las mujeres, el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU).

Una cuestión a resaltar es que la CONMIE no se considera como “feminista”, pero su discurso se orienta, desde el marco que le proporcionan sus culturas, a la práctica de la equidad de género en cuestiones de salud y violencia doméstica, como también en cargos directivos y actividades productivas.

La CONMIE ha puesto el énfasis en eliminar los prejuicios en torno a la participación política de las mujeres y reconocer a esta última como un deber y un derecho fundamental de las mujeres indígenas. Además de esto, otros objetivos que se ha propuesto versan sobre la educación bilingüe de las mujeres, el reforzamiento de su autoestima, la lucha contra el sexismo y el abuso sexual. Este grupo ha subrayado los problemas de pobreza que atraviesan las mujeres indígenas, especialmente en las zonas rurales. Por lo que su trabajo va en la línea de hacer válidos algunos derechos de las mujeres, como el respeto a su diferencia, un trato digno por parte de la familia y servicios públicos, el reconocimiento de su trabajo doméstico, la integridad física de su cuerpo, entre otros.

A parte de las Secretarías de las Mujeres regionales y nacional y de la CONMIE, se han echado a andar otras iniciativas para la participación política de las mujeres indígenas, este es el caso de la Escuela de Formación de Mujeres Líderes “Dolores Cacuango”. Fundada en 1996, esta escuela es producto de la organización de mujeres kichwas dentro del ECUARUNARI y, hasta el momento, dicha escuela cuenta con 78 mujeres líderes²³⁷ de las doce provincias serranas que integran a la organización regional.

²³⁷ Disponible en: <http://mujerkichua.nativeweb.org/contenidos.html>

Esta institución “ha creado un sentido de cuerpo entre las lideresas indígenas, ha reforzado su identidad como mujeres indígenas y ha dado importancia a la adquisición de información y destrezas que les permitan un mejor desempeño como lideresas”²³⁸. Si bien la Escuela “Dolores Cacuango”, desde esta perspectiva, ha surgido como una necesidad de que exista una sólida élite de dirigentes e intelectuales mujeres, también emerge para que cada vez más las mujeres de las bases logren incursionar en los espacios de la organización así como los de las instituciones públicas, y puedan ejercer presión para que se tome en cuenta la difícil situación de las mujeres indígenas y puedan consolidarse demandas desde sus situaciones y necesidades particulares.



(Asamblea Mujeres Kichwas ECUARUNARI en Quito, 20 de agosto de 2005. Foto: Pato Zhingri T.)

²³⁸ Martínez, *op. cit.*, p. 15.

La promoción de la organización de la mujer indígena ecuatoriana, además de provenir de los esfuerzos del propio movimiento indígena, también responde a la acción de múltiples instancias externas, que han ejercido un papel crítico en su proceso de participación política. Entre éstas se pueden mencionar a las misiones religiosas, las redes de ONGs de mujeres, las instituciones públicas y los gobiernos locales.

El trabajo de la Pastoral Social de la Iglesia Ecuatoriana en comunidades indígenas desde inicios de la década de los ochenta ha fomentado la creación de proyectos productivos con mujeres con el objetivo de que éstas accedan a otras fuentes de ingresos. Los proyectos promovidos han sido de huertos, artesanías y crianza de animales menores -como los cuyes-, que son compatibles con las otras actividades que realizan en sus hogares y no les generan una sobrecarga de trabajo.

Dentro de los talleres y capacitaciones que los miembros de la Pastoral llevan cabo con mujeres se ha inducido la perspectiva de los derechos humanos y se ha dado prioridad a la idea del respeto a su diferencia étnica y de género. Un punto primordial del éxito obtenido por la acción pastoral con los indígenas es que en su labor hacen confluír visiones desde las culturas -como la dualidad-, reflexiones sobre la situación socioeconómica e historia de los pueblos indígenas con principios de la doctrina cristiana.

Investigaciones enfocadas a la historia de vida de los y las líderes indígenas muestran que muchos de ellos se formaron en escuelas o en capacitaciones dadas por religiosos. El testimonio de una líder de Cotopaxi recogido por María Arboleda da cuenta de la labor de acompañamiento efectuada por religiosas en el proceso organizativo de las mujeres de su comunidad:

Pasé) [sic]...parte de mi infancia viendo la organización de las mujeres. En mi sector por ejemplo, hace unos veinte años atrás, venían las Hermanas

Lauritas y llegaban a la casa de mis padres (porque ellos trabajaban en la pastoral social)...y decían: “Bueno Hilda -que es mi madre- “tienen que organizarse porque sólo organizadas algún día tienen que hacer que se respete los derechos de las mujeres.”²³⁹

Además de la Pastoral Social existen otros grupos religiosos que también influyen en la organización de los indígenas. El trabajo de miembros de la iglesia evangélica ha sido un antecedente en la creación de organizaciones provinciales como la Asociación Indígena Evangélica de Chimborazo, de regionales como la Federación de Indígenas Evangélicos del Litoral, o nacionales como la Federación de Indígenas Evangélicos del Ecuador. Por ejemplo, ésta última se propone como misión “exteriorizar el Santo evangelio hacia los pueblos Indígenas del Ecuador para erradicar toda forma de opresión, discriminación [sic] para crear una sociedad sana libre de maldad que se fundamente en la solidaridad comunitaria, así como el respeto y reconocimiento a la diferencia y la diversidad.”²⁴⁰ Aunque existen profundas divergencias en cuanto a doctrina y estrategias a seguir para la organización, la acción pastoral y la acción evangélica se proponen objetivos coincidentes: contribuir a la eliminación de la opresión y la discriminación contra los y las indígenas. Para las mujeres de las comunidades, la acción evangélica las ha librado de los maltratos gracias a la prédica con sus esposos, esto lo relata Yangol:

Más se compuso cuando vino acá la Visión Mundial, de la religión evangélica, aquí hizo una vigilia, ahí mi esposo comprendió, desde ahí ya no me trata mal. Él llegó a comprender de que los hombres también tienen que ser como mujer mis mo, que tienen que ayudar, que dar prioridad a las mujeres.

Cuando estaba de a buenas, yo le sabía aconsejar, decir que no se meta con muchas mujeres que nuestro hogar vale más, tienes que ser un buen padre, a veces llorando le hablaba. Él me decía: ya no llores, no te acuerdes, ya no

²³⁹ Arbole da, *op. cit.*, p. 6.

²⁴⁰ Disponible en: <http://www.feine.org.ec/Espanol/Principios.aspx>

soy así, así se ha ido componiendo, gracias a Dios y a esas dos almas, mis dos hijas que le componen.²⁴¹

Respecto a las ONGs que se dedican al trabajo con mujeres indígenas, se puede aludir el acompañamiento de organizaciones como el Centro Ecuatoriano para la Promoción y Acción de la Mujer (CEPAM), la Coordinadora Política de Mujeres Ecuatorianas (CPME), la Coordinadora Política Mujeres Cuenca, el Grupo Randi Randi, la Red de Educación Popular entre Mujeres de América Latina y el Caribe (REPEM) y el Servicio para un Desarrollo Alternativo del Sur (SENDAS).

Aunque muchas de estas organizaciones no necesariamente concuerden con las trayectorias y las agendas del movimiento indígena, manifiestan muchos puntos de encuentros con las organizaciones. Sin embargo, no debe dejarse de lado el hecho de que algunas ONGs han trasladado de un modo relativamente mecánico las ideologías feministas y las propias luchas de la mujer urbana, fenómeno que como ya se mencionó, ha traído fricciones entre hombres y mujeres del movimiento indígena porque se considera una amenaza a su unidad no sólo política, sino social y cultural de los pueblos indígenas.

Las instituciones públicas como el Consejo Nacional de las Mujeres (CONAMU) y el Consejo de Desarrollo de Nacionalidades Políticas de Pueblos del Ecuador (CODENPE) han desarrollado programas específicos para el impulso de los derechos de la mujer indígena así como para el desarrollo de proyectos productivos con ellas, como el Programa de Apoyo a las Mujeres Rurales del Ecuador (PADEMUR) o el Fondo ProMujeres. Sin embargo, su colaboración mano a mano con el movimiento indígena y con sus mujeres ha sido apenas reciente y no ha estado exenta de visiones encontradas en cuanto a visión y estrategias.

Una medida adoptada por parte de las instituciones gubernamentales a nivel nacional para hacer frente a la violencia intrafamiliar y de género contra las

²⁴¹ Cervone, *op. cit.*, p. 6.

mujeres -entre ellas las indígenas-, ha sido la creación en 1994 de las Comisarías de la Mujer y la Familia. Junto con estas se expidió en 1995 la Ley 103 sobre Violencia contra la Mujer, que proveyó de procedimientos jurídicos a dichas comisarías para la atención de la violencia. Ambas iniciativas se consideran como unas de las primeras acciones por parte del gobierno en la protección de los derechos de las mujeres. Los problemas que en su aplicación han sido varios: un primer punto es que las comisarías básicamente se han centrado en las ciudades, dejando a las mujeres del campo fuera; igualmente, en estos centros de atención se ha observado la falta de capacitación de las autoridades y de los equipos técnicos para tratar con las mujeres que han sufrido de violencia. La atención que se les proporciona a estas mujeres no contribuye a que se sientan comprendidas y protegidas, por el contrario, sus procedimientos terminan muchas veces por violentarlas y asustarlas. Esto sucede sobre todo con las mujeres indígenas monolingües, que además de no poder lograr una adecuada comunicación con las autoridades porque no dominan el español, tampoco se sienten apoyadas cuando presentan una situación de violencia ante las autoridades,

Con respecto a los gobiernos locales, los que han implementado políticas sociales alternativas a últimas fechas han sido los indígenas. Estos han impulsado escenarios favorables a la equidad de género, que han permitido a las mujeres incrementar y fortalecer sus organizaciones, así como colocarse dentro de las agendas de desarrollo cantonales. Por ejemplo, han sido los impulsores de la participación de las mujeres en empresas de turismo comunitario. El caso de la comunidad andina de Intag²⁴² es un ejemplo del trabajo de mujeres en este tipo de proyectos; estas mujeres han implementado huertos y granjas agroecológicas, han fomentado el cultivo de productos nativos y elaboran artesanías con recursos del ambiente natural -como la lufa, la cabuya o la cepa de plátano-. Gracias a la

²⁴² *Ibid.*, p. 16

experiencia que estas prácticas les han aportado a las mujeres se ha formado una Asociación de Mujeres Ambientalistas, que se ha convertido para los habitantes de la zona en una de sus más importantes vías de obtención de ingresos.

Otro ejemplo de la participación de las mujeres se halla en Cotacachi, donde se ha promocionado como parte vital del proceso de construcción de gobernanza territorial. A través de la Asamblea de la Unidad Cantonal, se ha promovido un programa por parte de las líderes indígenas que ocupan cargos públicos, y con ayuda de las mujeres de bases, para combatir los problemas de las mujeres basado en seis ejes de cambio: la salud, la prevención, el enfrentamiento de la violencia intrafamiliar y sexual, la alfabetización, la reforma del mercado, la participación social y política y la productividad ambiental. Los resultados del programa han robustecido el apoyo a los gobiernos alternativos indígenas por parte de la gente y, sobre todo, han legitimado a las líderes indígenas como autoridades municipales capaces y su elección ha subido en el proceso. “Si en 1996 sólo una mujer fue electa concejala, en el 2000 se eligieron tres mujeres [...] mientras que en 2004, cinco de las siete concejalías fueron a manos de mujeres.”²⁴³

Empero, como lo señala Martínez en el caso de la provincia serrana de Imbabura, existen casos en que, a pesar de los hechos, no se han superado algunos prejuicios de género dado que los líderes varones dudan del desempeño político de las mujeres. Lo que se cree dentro de estos círculos de líderes es que sus compañeras llegan a puestos importantes dentro de la organización porque existe una corriente institucional favorable para la elección de mujeres, pero no porque éstas tengan las capacidades suficientes para tener a su cargo tales puestos. Pero en la opinión de la líder kichwa Carmen Tene, esta discriminación dentro del movimiento indígena obedece al miedo de sus compañeros:

²⁴³ Arboleada, *op. cit.*, pp. 13-14.

La organización, como ve, viene desde tiempos atrás, desde la época de la colonización, pero desde entonces las mujeres también estamos en segundo lugar [...] Por eso nos organizamos, a pesar de que los compañeros tienen mucho miedo que nos organicemos. Hay compañeros buenos, que aportan a las compañeras, pero otros, en especial los dirigentes, tratan de que no se superen las mujeres. Creo también que es el temor de que cojan el liderazgo, que tengan presencia las mujeres.²⁴⁴

Tene hace referencia a la falta de visibilidad del trabajo que han realizado históricamente las mujeres indígenas, pero inmediatamente aduce como una de los impedimentos de esa visibilidad el “temor” de los propios dirigentes varones. Este problema se había apuntado anteriormente, sin embargo en las palabras de la líder se trasluce la dificultad de alcanzar cambios -aún desde su posición privilegiada- no tanto en la práctica política, sino en el ordenamiento genérico de los movimientos indígenas -y de los movimientos sociales en general.

A pesar de estas y otras dificultades, las mujeres que han participado y participan en procesos organizativos que estimula el movimiento indígena a través de sus organizaciones y gobiernos, así como con ayuda de otras instancias externas, han sabido ganar espacios de decisión personal y colectiva. Por ejemplo, en su historia de vida Ana María Huacho hace un recuento del vasto espectro de movilizaciones en las que las mujeres han ido tomado parte:

Las movilizaciones populares en las que ha participado la mujer han sido: la defensa de los recursos naturales del país, defensa de los valores culturales indígenas, denuncia de la penetración cultural extranjera, de la intervención imperialista, de la presencia de las transnacionales, de los explotadores grandes y pequeños y de los partidos políticos que engañan a los sectores populares buscando el voto del que lleve al poder y recuperación de la tierra para cultivo y para vivienda". Así, se podría continuar enumerando 'los motivos que llevan a las mujeres a la participación política, pero se ve

²⁴⁴ Entrevista realizada a Carmen Tene por Mercedes Prieto (noviembre de 1996). Disponible en: http://www.flacso.org.ec/docs/CARMEN_TENE.pdf

claramente que el campo de lucha de la mujer es el campo de lucha del pueblo.²⁴⁵

En efecto, la lucha de las mujeres indígenas abarca la lucha de sus pueblos. De hecho, un aspecto crucial de la participación de estas mujeres en el trabajo político ha sido el reforzamiento de su identidad étnica. Esperanza Quispe, una mujer kichwa que ha estado vinculada al proyecto indígena de la Radio Intipacha de Cayambe, toca este punto:

Mi intención ha sido, desde que entré a la organización, el irme tomando muy de fondo esto de nuestra identidad propia: la identidad indígena. En este caso, mi comunidad no es que no se crea indígena, sino que las religiones que han venido les han hecho perder la cultura. El hecho de decir que somos una organización indígena siente que no es así. Ellas saben que son del campo, que son indígenas. Pero no tienen como identidad. No tratan de decir yo soy una mujer indígena. Sino que somos mujeres pobres y nada más. Entonces a eso yo creo que tenemos que ir un poco trabajado y tomando en cuenta nuestra cultura [...]²⁴⁶

En la experiencia de Tene, el reforzamiento de la identidad como indígena es sólo una parte de los objetivos que las mujeres indígenas se plantean en su actuación política; si bien como miembros de un movimiento indígena, sus esfuerzos buscan incidir en un “cambio social” que corra desde lo local hasta lo global, pero también como mujeres, plantean que dentro de este gran marco de lucha se debe tomar en cuenta sus derechos y sus propuestas de trabajo, y que además se valore su posición particular, es decir, su identidad como *mujeres indígenas*. Tene lo relata así:

Acepté esta responsabilidad porque quería ayudar en la superación de las mujeres indígenas para que tomen decisiones, sepan valorar nuestra cultura, que no seamos marginadas, desvalorizadas, discriminadas. Que tomemos nuestra posición como mujeres indígenas y así demostrar que aportamos a un cambio social. Luchamos para lograr el mismo objetivo, para trabajar apoyando a las organizaciones indígenas. Tomar esta decisión implicaba que tenía que dejar mi familia, mi casa, la escuela, a mis hijos, la comunidad, mis

²⁴⁵ Narrativa de Ana María Huacho. Disponible en:
http://www.flacso.org.ec/docs/ANA_MARIA_HUACHO.pdf

²⁴⁶ Entrevista a Esperanza Quispe realizada por Georgina Méndez (agosto de 2003). Disponible en:
http://www.flacso.org.ec/docs/ESPERANZA_QUISPE.pdf

padres... pero la tomé porque sentía que la gente necesitaba de mi apoyo, dentro de mí sentía latir mi calidad de liderazgo y porque estoy sirviendo a muchas personas como Dios lo quiere y no sólo a una familia.

Trabajo para que las mujeres vayamos tomando decisiones con nuestra propia voz, que no nos den tomando otros por nosotras. Queremos plantear nuestra propia propuesta de trabajo, nuestra autovaloración, nuestros derechos como mujeres.”²⁴⁷

Estos testimonios confluyen en el hecho de que las mujeres se han convertido en portadoras reales y simbólicas de un proyecto alternativo en el plano político, económico, cultural y ambiental radicalmente distinto al impuesto por el capitalismo neoliberal, que desarticula el esqueleto cultural, social y económico de las culturas indígenas. Como lo afirma Arboleda, “las mujeres parecen estar avanzando como un colectivo dispuesto a pelear, a recuperar participación y control sobre los procesos políticos, sociales, económicos y culturales que las afectan. En efecto se trata de cuestionar el monopolio masculino de la palabra (el sentido), la representación (la autoridad) y las opciones de conducción de sus comunidades (construcción de gobierno) sin destruir la unidad del colectivo indígena. Teniendo, además, que disputar a lo interno por la participación en la arena externa. Así la emergencia de las mujeres indígenas conlleva este proceso delicado de resignificación de las relaciones hombre-mujer en cuatro campos. Tres de ellos, campos internos, la familia, la comunidad y la organización-movimiento; el cuarto es el campo multicultural y multiclasiista de la arena social y la política externa.”²⁴⁸

4.4. Los desafíos de cara al futuro

Entendido todo lo anterior son tres grandes desafíos los que tienen que acometer las mujeres en el movimiento indígena ecuatoriano que encabeza la CONAIE:

²⁴⁷ Autobiografía de Carmen Tene. Disponible en: http://www.flacso.org.ec/docs/CARMEN_TENE_2.pdf

²⁴⁸ *Ibidem.*, p. 18.

lograr una vinculación con otros movimientos de mujeres, reforzar su autonomía dentro del propio movimiento indígena y combatir algunas de las imágenes que siguen haciendo en referencia a su rol en la sociedad.

El primer punto es importante porque existen dinámicas sociales compartidas por mestizas e indígenas que están creando coincidencias entre los movimientos de mujeres -feministas o no- y entre las mujeres que participan de ellos. Estas intersecciones que se están entretejiendo también tienen un lugar primordial en su aprendizaje, ya que el intenso intercambio de experiencias, además de prepararlas mejor con respecto a las técnicas de lucha, está engendrando consensos y acciones regionales y nacionales. La vinculación con otras mujeres es un factor para la generación de nuevos aprendizajes e introducción de nuevas propuestas, sin dejar por eso las indígenas de marcar sus respectivas diferencias con respecto a ellas. De hecho, tender puentes, es algo que ya están llevando a cabo, no obstante, es se requiere de un largo proceso de retroalimentación para poder generar cambios.

La cuestión de la autonomía femenina es otra condición indispensable para el reforzamiento de la identidad y la demanda como mujeres dentro del entramado del movimiento indígena. Se ha visto que aunque los planteamientos políticos de las mujeres líderes son cada vez más importantes, estos no han conseguido la fuerza necesaria para sostener reivindicaciones de género de las organizaciones indígenas, por lo que no han conseguido el apoyo para consolidar proyectos que detengan cuestiones como la violencia intrafamiliar en las comunidades indígenas. El discurso étnico debe de dejar de tener ese sesgo eminentemente masculino y debe adoptar enfoques desde el pensar y sentir de las mujeres.

Como último punto, la carga negativa de las representaciones que esencializan a las mujeres como las guardianas de la cultura debe de ser vaciada de contenido por una más positiva. El papel de guardianas de la cultura no tiene

porque traducirse en el encierro de las mujeres en el ámbito doméstico, o la analfabetización para que no sufran de “contagio” con elementos foráneos a la cultura; en su lugar el papel de la guardiana podría encargarse de la promoción de su cultura al mundo exterior: en vez de ser puertas cerradas, las mujeres podrían convertirse en ventanas hacia la cultura. Esto implica cambiar de una estrategia defensiva de la cultura a una en la que, si bien se lucha por la identidad étnica, no se cierre al contacto con otras culturas, de hecho, en eso radica la propuesta de Estado plurinacional del movimiento indígena ecuatoriano. Entonces, las mujeres indígenas ecuatorianas en su nuevo rol de representantes y portavoces de la causa indígena en sus distintas organizaciones, entre ellas la CONAIE, deben de ir construyendo sus herramientas para los nuevos procesos de interacción y de diálogo con la sociedad por venir.



(Foto de una representante kichwa en la Cumbre Continental de Pueblos y Nacionalidades Indígenas de Abya Yala en Técpan, Guatemala, del 26 al 30 de marzo de 2007)

Conclusiones

Para desentrañar la problemática de las mujeres indígenas neozapatistas y las mujeres indígenas ecuatorianas organizadas en la Confederación de Nacionalidades Indígenas de Ecuador, esta investigación ha tenido que tejer los múltiples hilos de diferentes fenómenos políticos, económicos, sociales y culturales que corren desde los espacios locales hasta los globales. Las contradicciones y encuentros entre globalización y cultura, y pueblos indígenas y Estado-nación, han sido tomados como los marcos más generales de este análisis, ubicándolos dentro de un *continuum* de causalidades y efectos. Así, la perspectiva propuesta coloca al fenómeno de la *globalización* como un momento de interconexión acelerada entre procesos, ideas y actores de distintos lugares del mundo. La globalización son muchas globalizaciones porque las voces, los intereses y las utopías que conjuga no van en la misma dirección ni con el mismo proyecto. Esta diversidad en la voz está desgarrando los esquemas que provienen de una “visión única” para entender al mundo y a la humanidad o, en otras palabras, de una *hegemonía*, que poniéndole nombre y apellido, se trata de la hegemonía de los capitalistas transnacionales. Las culturas, que muchos

declaraban muertas después de siglos de desacumulación y negación, cobran un papel preeminente de lucha contra el sistema capitalista de explotación y discriminación. Cuando se alza la bandera de la *identidad*, se está partiendo, efectivamente, de una lucha para que la diferencia cultural no se diluya bajo la categoría de “ciudadanía”, pero también está implicando una lucha contra las condiciones de pobreza, marginación y exclusión en que vive la mayor parte de la humanidad. Por eso la *cuestión identitaria* no debe ser entendida, como los teóricos del pluralismo cultural o del multiculturalismo la delinear, en el sentido de alcanzar un “reconocimiento” sin consecuencias económicas y políticas dentro de las sociedades, puesto que muy lejos de eso es una lucha por alcanzar un cambio integral de respeto intercultural, redistribución económica y paridad social.

Uno de los golpes más importantes -quizá el más importante- que ha asestado la lucha identitaria ha sido contra los “sentidos comunes” hegemónicos y la práctica unilateral de la interpretación por parte de aquéllos que detentan el poder económico y político. Justamente por el hecho de enfrentarse a este poder en el campo de los significados, la lucha desde y por la identidad se transforma en una *lucha contrahegemónica*, porque busca romper los consensos de sentido en los que descansa el poder hegemónico.

La contrahegemonía abre el horizonte de posibilidades de la actuación política, de la imaginación social y da lugar a reinterpretaciones innovadoras de los significados cotidianos. A partir de los espacios que genera la misma, se está desplegando una metodología lúdica para la subversión del “sentido común”. Los actores que participan de estos actos de reconstrucción del sentido y de la práctica socio-cultural operan desde los silencios que la hegemonía no llena con sus contenidos. Estos silencios o intersticios son lugares poblados por la marginación y la violencia del sistema, pero a medida que la lucha trae luz a estos rincones, se están rompiendo los relatos que se hacen sobre la inevitabilidad del devenir histórico del mundo.

Esta lucha tiene un ámbito por antonomasia, que es el Estado-nación. En este espacio físico e imaginario, que ha sido utilizado como instrumento de clase, se juegan las batallas más arduas los beneficiarios del proyecto capitalista y los excluidos de éste. En el caso de los Estados latinoamericanos, el *colonialismo interno* ha agudizado las contradicciones en la relación capitalismo-pueblos indígenas. La convergencia de distintos tipos de trabajo -como el esclavo, el servil y el asalariado- agregado al permanente proceso de despojo de sus tierras de trabajo y sus territorios ancestrales y al fenómeno de división social basada en la raza -entre blancos e indios-, han configurado sociedades en las que los indígenas ocupan los últimos peldaños de todas las escalas posibles.

Debido a estos prejuicios y prácticas explotadoras y discriminatorias, los pueblos indígenas han contestado con rebeldía. Su organización en sólidos movimientos como el zapatista o el ecuatoriano, a principios de la década de los ochenta del siglo pasado, apuntan a una maduración de su accionar y a un fortalecimiento y ampliación de sus propuestas para integrar a la sociedad y darle sentido a su unidad con base a principios como los de la interculturalidad, la justicia social, la democracia, el pluralismo jurídico, la equidad, la sustentabilidad y la *autonomía*.

Con algunos matices de diferencia entre los distintos movimientos indígenas en América Latina, este último principio condensa su propuesta para las sociedades nacionales latinoamericanas, este es el caso de los indígenas zapatistas y ecuatorianos. De manera general, la autonomía les significa la posibilidad de determinarse política, económica, social y culturalmente, pero concretamente, es entendida como la posibilidad para los pueblos indígenas de participar en la vida política de los Estados como entidades orgánicas diferentes a otras entidades que derivan su poder del Estado -como por ejemplo, los municipios-. Esto implica el reconocimiento legal de cuestiones como el territorio ancestral, sus sistemas jurídicos y sus prácticas judiciales, su organización social,

su sistema de cargos públicos, su organización económica, la explotación de los recursos naturales en su territorio, entre otros aspectos.

La autonomía no es planteada por el movimiento indígena como una prerrogativa exclusiva de ellos. Por el contrario, lo que pretenden es hacer extensivo el principio de la autonomía a toda la sociedad como un mecanismo de repartición del poder entre todos los grupos e individuos, en eso consiste precisamente el concepto y filosofía del *mandar obedeciendo*. La meta es politizar a la sociedad, de tal manera que sea el colectivo el que tome las riendas del rumbo político, económico y social de la nación, y evitar la concentración de las decisiones de “todos” en una clase gobernante que con el peso de tanto poder fácilmente se corrompe. Llevar la autonomía a los hechos, en el caso zapatista, se traduce en la existencia de espacios de discusión colectiva como las asambleas, o en el mecanismo de rotatividad de las autoridades comunitarias, municipales y regionales. Para los indígenas ecuatorianos, implica prácticas como la de los presupuestos participativos, los referéndums y las rendiciones de cuentas públicas de las personas que se elijan como representantes políticos.

Los pueblos indígenas en América Latina se están reconstruyendo en la praxis a través de sus ejercicios cotidianos de autonomía, cuestión que algunas veces sucede a contracorriente de la acción del Estado. En Chiapas, los zapatistas viven su proyecto autonómico de una forma particular, empezando porque estos indígenas han decidido rechazar la autoridad del Estado sobre ellos, después de que el proceso de diálogo fuera roto por la clase política. A partir de ahí los zapatistas se han convertido en su propio gobierno, con todas las dificultades y oportunidades que eso pueda conllevar. Y por último, un hecho que debe resaltarse es que ellos enfrentan una guerra de baja intensidad que les cerca territorialmente y les corta los medios de subsistencia, todo lo cual está moldeando la forma de su autonomía de una manera única.

En el Ecuador, el proceso autonómico se ha impulsado, a diferencia del movimiento zapatista, desde la trinchera institucional, con la inclusión de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, afrodescendientes y montubios en los textos constitucionales de 1998 y 2008. El origen de esta decisión por parte de los indígenas, se debe a su tradición político-organizativa asentada en la participación en gobiernos locales, además, esta decisión fue reforzada posteriormente con el trabajo de organizaciones sociales con gran peso en la política nacional como la CONAIE, o como Pachakutik, que es el brazo político de ésta en la contienda electoral.

Como se puede observar, ambos movimientos comparten condiciones estructurales de explotación, discriminación y marginación; comparten su visión acerca de la importancia de la cultura y la identidad étnica como defensa contra las presiones hegemónicas; comparten el objetivo de crear sociedades nacionales incluyentes a la diversidad, más equitativas económicamente, más justas y donde haya una participación de todos en la generación de respuestas a los problemas que aquejan a la nación. Pero son diferentes porque uno se ha decidido por la lucha extrainstitucional y el otro por la vía institucional; porque uno vive en un contexto de guerra y el otro no; porque uno se ha decidido por construir la autonomía en los hechos y el otro por lograr primero cambios en la constitución.

Así lo mismo sucede con las mujeres que se movilizan en uno y otro movimiento. Ellas, aunque comparten su condición de ser mujeres, de ser indígenas y pertenecer a la clase subalterna, viven distintas circunstancias que las determinan: desde sus cosmovisiones, sus antecedentes históricos, sus contextos sociales, sus situaciones económicas, sus genealogías políticas, entre otros elementos. Son mujeres diferentes en movimientos diferentes. Incluso dentro de un mismo movimiento, las mujeres indígenas pueden tener distintas opiniones y expectativas sobre un mismo tema debido a diferencias generacionales, étnicas,

religiosas o políticas, por lo que las generalizaciones se toman peligrosas cuando se habla de ellas.

No obstante, y corriendo los riesgos de cierta generalización, se pueden trazar ciertas líneas compartidas, sobre todo en la cuestión de las consecuencias que las mujeres de ambos casos han desencadenado en cuanto a la percepción de la mujer y de su lucha en la sociedad. La ruptura de las representaciones impuestas desde fuera ha sido un aspecto crucial de la lucha tanto de las neozapatistas como de las indígenas ecuatorianas, en el sentido de que en el caminar de su lucha, procesos reflexivos e imaginativos las han sensibilizado con respecto a su ser mujer, ser indígena, ser madre, ser trabajadora, ser campesina, entre tantos otros “seres”. Este repensar de sus roles dentro de la familia, en la comunidad y en la sociedad han resquebrajado estereotipos que las ciñen a formas de vida que limitan sus capacidades y les obstaculizan la realización de sus objetivos de vida, sus expectativas y sus sueños. Convertirse en *sujetos* con voz propia, con el poder de nombrar y la iniciativa para actuar y cambiar el orden de las cosas, fue y sigue siendo el mayor de los retos para estas mujeres. Hacer de sus múltiples identidades lugares de impugnación de lo establecido les ha implicado muchos cambios como: el reforzamiento de su autoestima, el darle un lugar a su palabra sin desvalorizarla frente a las demás, el llegar a ocupar espacios fuera del ámbito doméstico como los cargos públicos, el buscar su autonomía con respecto a sus compañeros.

La autonomía salta de nuevo aquí, pero en boca de las mujeres el campo del término se abre aún más. La autonomía, como concepto político e identitario para las mujeres indígenas en la lucha, involucra sobre todo la capacidad de la mujer de elegir y elegirse frente a sus compañeros; como ya se había mencionado en el corpus del texto, la autonomía de las mujeres indígenas representa la lucha por democratizar un movimiento que se quiere democratizador. Por tanto, estas mujeres están redefiniendo con nuevas imágenes de sí mismas y de su lucha

cotidiana a los movimientos indígenas en los que se encuentran, sus políticas, sus agendas y sus objetivos.

Hay otra cuestión en la que estas dos luchas de mujeres confluyen, y es que su actuación ha trastocado, proponiéndoselo o no, el ideario del feminismo tradicional, que no es otra cosa que es el producto de una academia y un activismo centrados en una visión que toma los problemas y las soluciones planteadas por ciertas mujeres (las occidentales) como los problemas y las soluciones de “todas” las mujeres. Es su experiencia personal y colectiva de lucha la que está produciendo nuevos conocimientos, nuevos horizontes interpretativos, nuevos espacios para politizar la problemática de las mujeres. La construcción del sujeto indígena femenino zapatista y el sujeto femenino indígena ecuatoriano se ha convertido para el feminismo en un asunto de primer orden, al igual que los temas sobre cómo ellas construyen su resistencia desde lo cotidiano, cómo se insertan en las actividades económicas autogestionarias o en las asambleas u otros órganos de toma de decisiones colectivas. Todas estas experiencias son importantes porque contienen una crítica legítima y demoledora al capitalismo, al racismo, al patriarcalismo y porque representan la fuerza de nuevas prácticas emancipadoras, de nuevas subversiones simbólicas.

El movimiento indígena zapatista y el ecuatoriano, este último mediante la CONAIE, han brindado a las mujeres indígenas un espacio importante de visibilización, que ha sido aprovechado por ellas para ampliar la organización de mujeres alrededor de acciones políticas y actividades económicas, así como para producir una imagen y un discurso propios con proyección tanto para la sociedad mestiza y el Estado como para sus pueblos y comunidades. Estos lugares que se han abierto específicamente para las mujeres han lidiado con varios problemas porque muchas veces no se les ha tomado lo suficientemente en serio, ya que a pesar de los discursos oficiales de los movimientos la mayoría de los hombres no ha sido sensibilizada con respecto a los problemas de género, cuestión que se ha

visto por ejemplo en el caso zapatista, donde la radicalidad del discurso del EZLN sobre las mujeres contrasta con los lentos cambios de las relaciones de género en los hechos. Estos espacios también han sido vistos con desconfianza porque, al ser campo de una reflexión sumamente desestabilizadora para las relaciones hombre-mujer, algunos grupos dentro del colectivo indígena -como los hombres o las personas mayores- los relacionan con una alteración peligrosa de la forma de vida tradicional indígena. Por esta razón, en el caso de Ecuador, la acción y las demandas de las mujeres se encuentran sometidas a una legitimación o aprobación permanentes por parte de los otros grupos del movimiento indígena, generando con eso el retraso en la construcción de reivindicaciones específicas de género.

Sin embargo, las nuevas prácticas que han asumido las mujeres indígenas zapatistas y ecuatorianas siguen concibiendo oportunidades para ellas, no sólo porque han debido vencer el miedo y las representaciones negativas, adquirir conocimientos y afianzar su voz, sino porque se han innovado como *agentes*, es decir, se han convertido en sujetos que influyen en los procesos y las relaciones donde están inmersas: han aprendido a ejercer un poder sobre ellas mismas, pero también a ejercer otro nuevo en distintas esferas de la vida social, de ahí deviene la fuerza y el impacto la participación política de estas mujeres dentro de los movimientos indígenas.

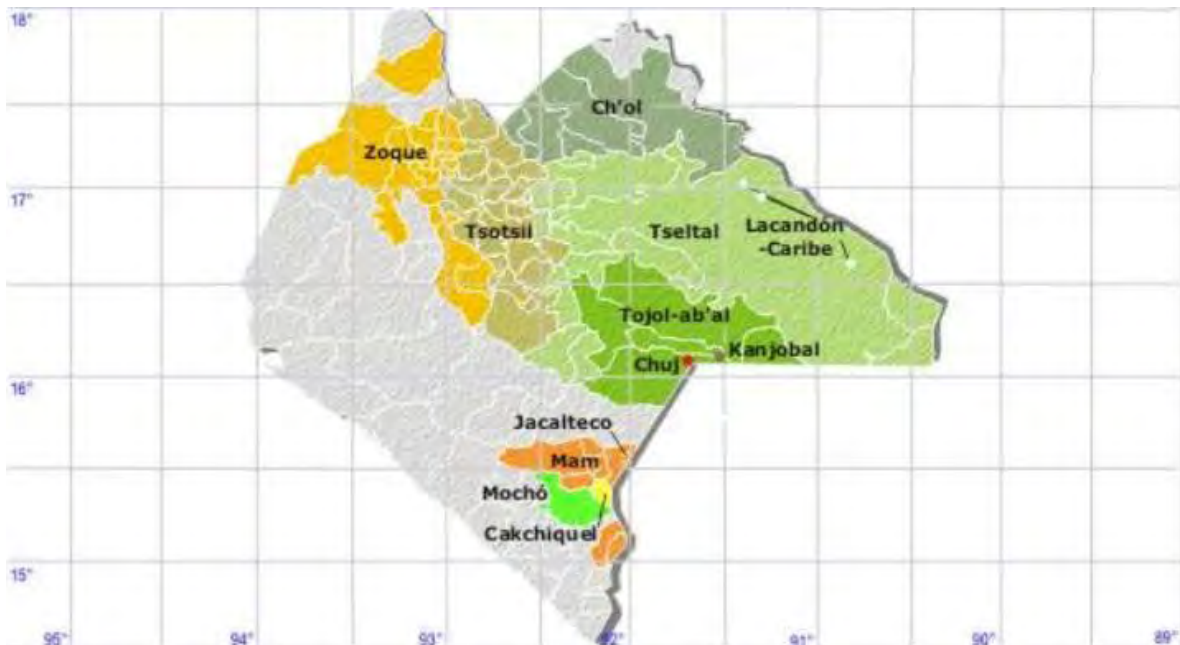
Soslayar o subestimar la contribución que estas mujeres están aportando al feminismo, a los propios movimientos indígenas y a la democracia participativa en el marco de los Estados en América Latina, condenaría a estos movimientos a no concretar los lazos que se necesitan para conformar un potencial espacio de lucha contrahegemónica y contracultural, es decir, un nuevo bloque histórico. Por el contrario, visibilizar sus acciones colectivas, atender a las nuevas sociabilidades que se están formando y analizar sus

floraciones discursivas es una tarea que contribuye al fortalecimiento de sus propuestas para un nuevo pacto nacional.

Son las imágenes y las palabras que están fundando las mujeres con su trabajo -consciente, crítico y desde la contrahegemonía-, junto con las imágenes y palabras de otros sujetos que comparten la experiencia de vivir en los márgenes, las que contribuyen a la construcción de un universo plural, *un mundo donde quepan muchos mundos* o un *sumak kawsay*.

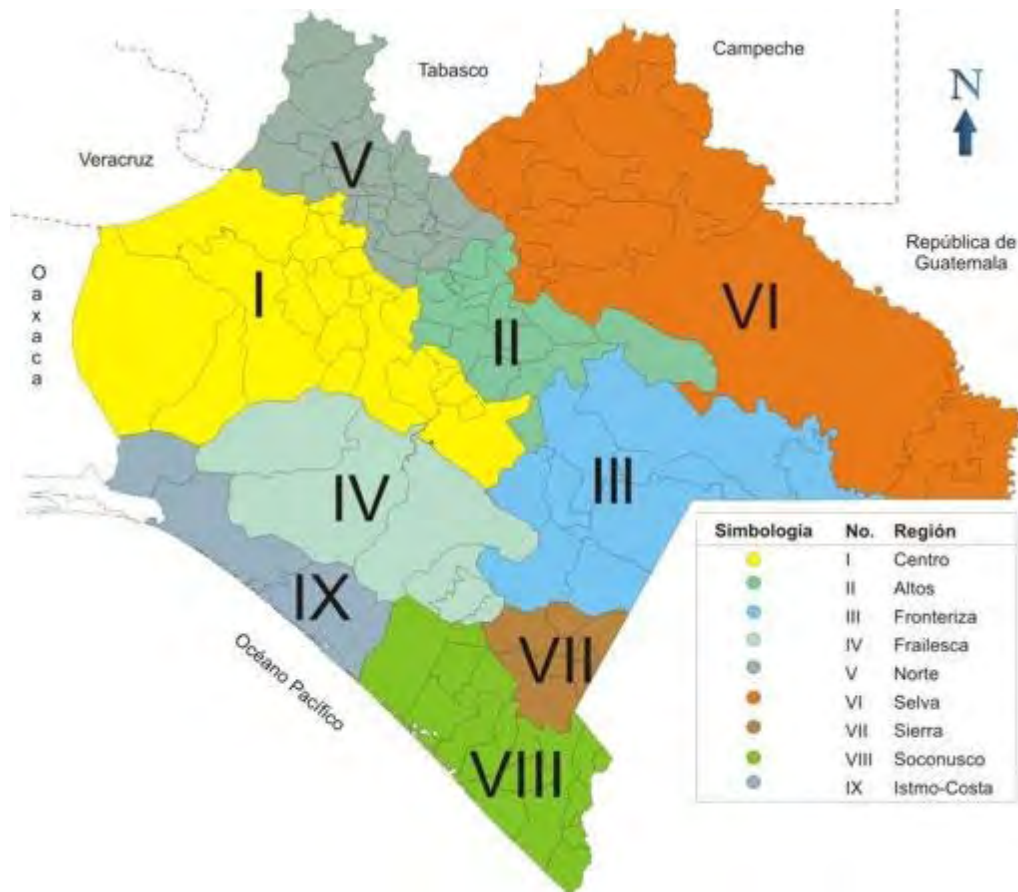
Anexos

Anexo 1. Mapa de ubicación de pueblos indígenas en Chiapas



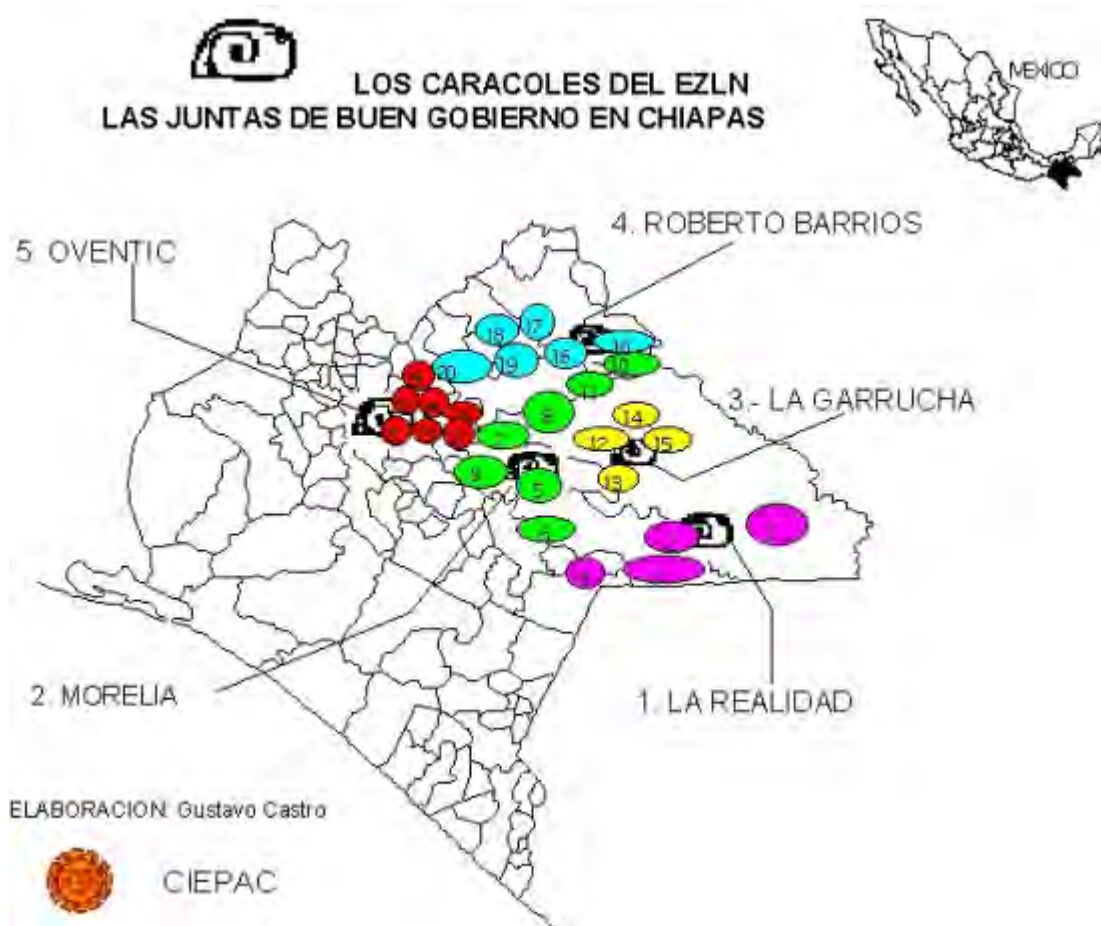
*Fuente: Secretaría de Pueblos Indígenas, Gobierno del Estado de Chiapas.

Anexo 2. Mapa de Chiapas por regiones geográficas



*Fuente: Secretaría de Gobernación.

Anexo 3. Mapa de ubicación de los Municipios Autónomos Zapatistas



*Fuente: Centro de Investigaciones Económicas y Políticas de Acción Comunitaria (CIEPAC).

Anexo 4. Mapa de Ecuador por regiones geográficas



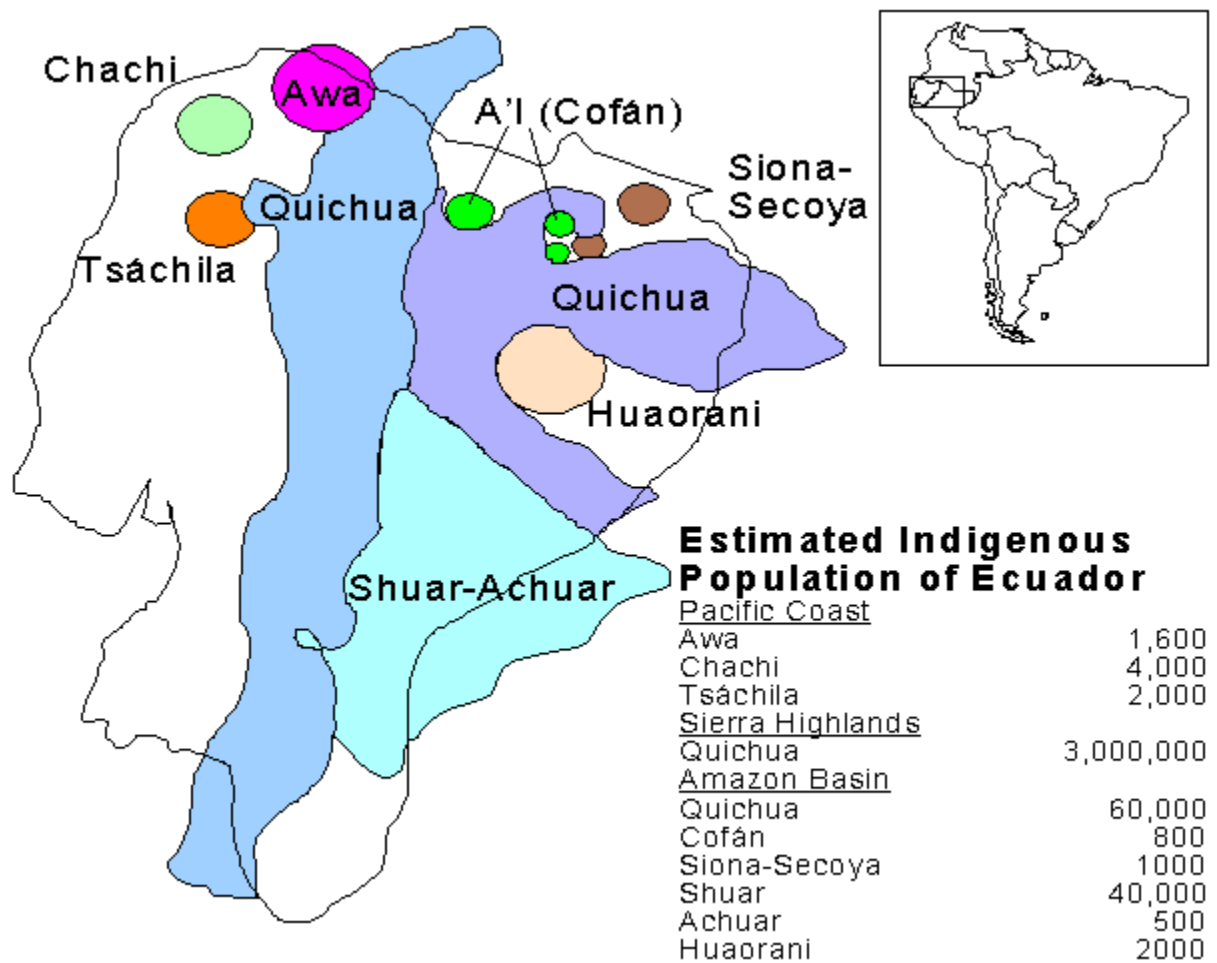
*Fuente: Fundación Jatun Sacha.

Anexo 5. Mapa político de la República del Ecuador



*Fuente: Red de Centros Educativos Sección Ecuador.

Anexo 6. Mapa de ubicación de pueblos indígenas en Ecuador



*Fuente: Université Lava

Bibliografía

Aguiluz, Maya, “La Diferencia de la Globalidad Moderna”, en *Perfiles Latinoamericanos*, núm. 17, FLACSO Sede México, diciembre 2000.

Arboleda, María, *Género y Gobernanza Territorial en Cotacachi y Cotopaxi*, Estudio RIMISP-IEE, Quito, 2005.

Barrig, Maruja, *El mundo al revés: imágenes de la Mujer Indígena*, CLACSO/ASDI, Buenos Aires, 2001.

Bauman, Zygmunt, “Modernidad, Ambivalencia y Fluidez Social” en Beriain, Josetxo y Aguiluz, Maya, *Las contradicciones culturales de la modernidad*, Tr. Maya Aguiluz y Enrique Aguiluz, Anthropos Editorial, Barcelona, 2007.

Bambirra, Vania, *El capitalismo dependiente latinoamericano*, Siglo XXI Editores, México, 1974.

Bartolomé, Miguel Alberto, *Gente de costumbre y gente de razón. Las identidades étnicas en México*, Instituto Nacional Indigenista- Siglo XXI Editores, México, 1997.

Beck, Ulrich, *¿Qué es la Globalización?*, Tr. Bemardo Moreno y Ma. Rosa Borrás, Bolsillo Paidós, Barcelona, 2008.

Belausteguigoitia, Marisa, “Rajadas y Alzadas: de Malinches a comandantes. Escenarios de construcción del sujeto femenino indígena”, en Lamas, Marta, *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*, FCE/CONACULTA, México, 2007.

Bengoa, José, *La emergencia indígena en América Latina*, Fondo de Cultura Económica, México, 2007.

Bernal Carrera, Gabriela, “Dolores Cacuangó y el origen de la Patria: semilla para la *kichwización del mundo*”, en Gutiérrez Chong, Natividad (coordinadora), *Mujeres y Nacionalismos en América Latina*, UNAM-IIS, México, 2004.

Bonfil Batalla, Guillermo, *México Profundo. Una civilización negada*, Random House Mondadori, México, 2005.

Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Tr. Joaquín Jordá, Editorial Anagrama, Barcelona, 2000.

Carlsen, Laura, “Las mujeres indígenas en el movimiento social” [en línea], en *Chiapas*, núm. 8, México, 1999. Disponible en: <http://www.ezln.org/revistachiapas/No8/ch8carlsen.html>, consultado el 23 de noviembre de 2008.

Cervone, Emma, “Historia de vida de Dolores Yangol” [en línea], en *Mujeres contracorriente: voces de líderes indígenas*, CEPLAES, Quito, 1998. Disponible en: http://www.un.org.ec/upload/evaluacion_comun_pais_sistema_onu_ecuador.pdf, consultado el 3 de abril de 2009.

Carrillo Trueba, César, *Pluriverso. Un ensayo sobre el conocimiento indígena contemporáneo*, UNAM, México, 2006.

Chiriboga, Manuel, “Desigualdad étnica y participación política: el caso de CONAIE y Pachakutik en Ecuador”, en *Alteridades*, Ecuador, 2004.

Comandanta Esther, *Discurso de la Comandanta Esther ante el Congreso de la Unión* [en línea], en Chiapas, núm. 11, México, 2001. Disponible en: <http://www.revistachiapas.org/No11/ch11congreso.html>

CONAMU, *Los derechos humanos de las mujeres ecuatorianas 10 años después. Beijing + 10* (elaborado por Cecilia Valdivieso Vega), Consejo Nacional de las Mujeres del Ecuador/Presidencia de la República, Quito, abril de 2004.

Cueva, Agustín, *El proceso de dominación política en Ecuador*, Editorial Diógenes, México, 1974.

De la Torre, Luz María, *Un universo femenino en el mundo andino*, INDESIC/Fundación Hanns Seidel, Quito, 1999.

De Lauretis, Teresa, *La tecnología del género*, Indiana University Press, Bloomington, 1986.

De Sousa Santos, Boaventura y **Rodríguez-Garavito**, César (compiladores), *Law and Globalization from Below. Towards a Cosmopolitan Legality*, Cambridge University Press, Reino Unido, 2005.

Deere, Camen Diana y **León**, Magdalena, *Género, propiedad y empoderamiento: tierra, Estado y mercado en América Latina*, FLACSO Sede Ecuador/ UNAM-PUEG, México, 2000.

Díaz Polanco, Héctor, "Autonomía, territorialidad y comunidad indígena. Perspectivas del Estado multiétnico, en González Casanova, Pablo y Roitman Rosenmann, Marcos. *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jornada Ediciones-CEIICH/UNAM, México, 1996.

_____, *El Laberinto de la Identidad*, UNAM, México, 2006.

Ejército Zapatista de Liberación Nacional, *Primera Declaración de la Selva Lacandona* [en línea]. Disponible en:

<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1993.htm>, consultada el 13 de agosto de 2008.

_____, *Segunda Declaración de la Selva Lacandona* [en línea]. Disponible en:
http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1994/1994_06_10_d.htm,
consultado el 7 de septiembre de 2008.

_____, *Tercera Declaración de la Selva Lacandona* [en línea]. Disponible en:
http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1995/1995_01_01_a.htm,
consultada el 7 de septiembre de 2008.

_____, *Cuarta Declaración de la Selva Lacandona* [en línea]. Disponible en:
http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/1996/1996_01_01_a.htm,
consultada el 7 de septiembre de 2008.

_____, *Quinta Declaración de la Selva Lacandona* [en línea]. Disponible en:
<http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/>, consultada el 7 de septiembre de 2008.

_____, *Sexta Declaración de la Selva Lacandona* [en línea]. Disponible en:
<http://enlacezapatista.ezln.org.mx/especiales/2>, consultada el 7 de septiembre de 2008.

Escárzaga, Fabiola, "La comunidad indígena en las estrategias insurgentes en México, Perú y Bolivia", en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen I), Casa Juan Pablos. México, 2006.

Florescano, Enrique, *Etnia, Estado y Nación. Ensayo sobre las identidades colectivas en México*, Editorial Taurus, México, 2001.

_____, "Un conflicto de hoy y del futuro: las relaciones entre las etnias, el Estado y la Nación en México", en Labastida, Julio y Camou, Antonio. *Globalización, identidad y democracia. México y América Latina*. Siglo XXI Editores-UNAM. México, 2001.

Freire, Paolo, *Pedagogía del oprimido*, Tr. Jorge Mellado, Siglo XXI Editores, México, 1970.

Freyermuth Enciso, Graciela, “Antecedentes de Acteal: muerte materna y control natal, ¿genocidio silencioso?”, en Rosalva Aída Hernández Castillo, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/IWGIA, México, 2008.

García Serrano, Fernando, “De movimiento social a movimiento político: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Ecuador”, en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen II), Casa Juan Pablos, México, 2006.

Gill, Stephen, “Gramsci, modernidad y globalización” en Kanoussi, Dora, *Los Estudios gramscianos hoy*, Plaza y Valdés Editores, México, 1998.

Gilly, Adolfo, *Chiapas: la razón ardiente. Ensayo sobre la rebelión del mundo encantado*, Ediciones Era, México, 1997.

Gómez, Magdalena, “La autonomía en la antesala: la paz inconclusa (el caso mexicano 1995-2003)”, en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen I), Casa Juan Pablos, México, 2006.

González Casanova, Pablo, “Las etnias coloniales y el Estado multiétnico” en González Casanova, Pablo y Roitman Rosenmann, Marcos, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jomada Ediciones-CEIICH/UNAM, México, 1996.

_____, *Causas de la rebelión en Chiapas*, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, quinta reimpresión, México, 2002.

_____, “Colonialismo interno, una redefinición”, en *Revista Rebeldía*, núm. 12, México, octubre de 2003.

Guatemal, Miguel, “La situación del movimiento indígena en Ecuador”, en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen II), Casa Juan Pablos, México, 2006.

Haraway, Donna, *Ciencia, cyborgs y mujeres*, Tr. Manuel Talens, Editorial Cátedra, Madrid, 1995.

Harding, Sandra, *Ciencia y feminismo*, Tr. Pablo Manzano, Ediciones Morata, Madrid, 1996.

Harvey, Penélope, *Género, autoridad y competencia lingüística. Participación política de la mujer en pueblos andinos*, Instituto de Estudios Peruanos, Perú, 1989.

Hernández Castillo, Rosalva Aída, “Construyendo la Utopía: esperanzas y desafíos de las mujeres chiapanecas frente al siglo XXI”, en Rosalva Aída Hernández Castillo, *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/ IWGIA, México, 2008.

Hierro, Graciela, *Ética y feminismo*, PUEG-UNAM, México, 2003.

Huntigton, Samuel P., *El Choque de Civilizaciones, y la reconfiguración del orden mundial*, Tr. José Pedro Tosaus, Editorial Paidós, México, 1998.

Ianni, Octavio, *Teorías de la Globalización*, Tr. Isabel Vericat Núñez, Siglo XXI Editores, México, 1999.

_____, *La Era del Globalismo*, Tr. Claudio Tavares Mastrángelo, Siglo XXI Editores, México, 2004.

_____, *La Sociedad Global*, Tr. Leonardo Herrera González, Siglo XXI Editores, México, 2004.

Ibarra Illanez, Alicia, “Los indios del Ecuador y su demanda frente al Estado” en González Casanova, Pablo y Roitman Rosenmann, Marcos, *Democracia y Estado multiétnico en América Latina*, La Jomada Ediciones-CEIICH/UNAM, México, 1996.

Kampwirth, Karen, *Mujeres y movimientos guerrilleros. Nicaragua, El Salvador, Chiapas y Cuba*, Plaza y Valdés/ Knox College, México, 2007.

Kymlicka, Will, *Ciudadanía Multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Tr. Hernando Valencia Villa, Editorial Paidós, Barcelona, 1996.

Lagarde y de los Ríos, Marcela, *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, 4ta edición, CEIICH-UNAM, México, 2006.

Lamas, Marta, “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual”, en Lamas, Marta, *Cuerpo, Diferencia Sexual y Género*, Editorial Taurus, México, 2002.

Lenkersdorf, Carlos, *Filosofar en clave tojolabal*, Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 2005.

López, Adrián y **Cubillos Celis**, Paula, “Análisis del Referéndum Constitucional 2008 en Ecuador”, en *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 33, FLACSO Sede Ecuador.

López Bárcenas, Francisco, *Autonomías Indígenas en América Latina*, MC Editores, México, 2007.

López y Rivas, Gilberto, *Nación y pueblos indios en el neoliberalismo*, Plaza y Valdés, México, 1995.

_____, *Autonomías. Democracia o Contrainsurgencia*, Ediciones Era, México, 2004.

Mariátegui, José Carlos, *Siete ensayos de interpretación de la realidad peruana*, Editorial Crítica, Barcelona, 1976.

Martínez, Alejandra, *Liderazgo, género e identidad étnica en Ecuador* [en línea]. Disponible en: <http://www.gobernabilidad.cl/modules.php?name=News&file=article&sid=957>, consultado el 15 de mayo de 2009.

Millán Moncayo, Mágara, “Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas”, en *Chiapas*, núm. 3, México, 1996.

_____, *Neozapatismo: espacios de representación y enunciación de mujeres indígenas en una comunidad tojolabal* (Tesis doctoral). UNAM, México, 2006.

Moya, Ruth, *Educación y mujer indígena en el Ecuador* (ponencia en el Seminario Técnico Regional sobre Educación con Mujeres Indígenas), Antigua, Guatemala, 15-19 de junio, 1987.

Muñoz Ramírez, Gloria, *EZLN. 20 y 10, el fuego y la palabra*, La Jornada Ediciones, México, 2003.

Olivera Bustamante, Mercedes, "Acteal: los efectos de la guerra de baja intensidad", en *La otra palabra. Mujeres y violencia en Chiapas, antes y después de Acteal*, CIESAS/ IWGIA, México, 2008.

ONU, *Evaluación Común de País*, Ecuador, 2002 [en línea]. Disponible en: http://www.un.org.ec/upload/evaluacion_comun_pais_sistema_onu_ecuador.pdf, consultado el 11 de marzo de 2009.

Pacari, Nina, *Todo puede ocurrir*, UNAM, México, 2007.

_____, *La participación política de la mujer indígena en el Parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente* [en línea]. Disponible en: http://www.quotaproject.org/CS/CS_Pacari_Ecuador.pdf, consultado el 30 de marzo de 2009.

Petras, James y **Veltmeyer**, Henry, *La Globalización desenmascarada. El Imperialismo del siglo XXI*, Tr. Luis Rodolfo Morán Quiroz, Editorial Miguel Ángel Porrúa, México, 2003.

Petras, James y **Veltmeyer**, Henry, *Movimientos sociales y poder estatal: Argentina, Brasil, Bolivia, Ecuador*, Editorial Lumen, México, 2005.

Piqueras, Andrés, "Sobre culturas e identidades en la globalización", en *Acta Sociológica*, núm. 41-42, UNAM-FCPyS, México, mayo-diciembre de 2004.

Prieto, Mercedes; **Cuminao**, Clorinda; **Flores**, Alejandra; **Maldonado**, Gina y **Pequeño**, Andrea, *Respeto, discriminación y violencia: mujeres indígenas en Ecuador, 1990-2004*, FLACSO Sede Ecuador [en línea]. Disponible en: <http://www.scribd.com/doc/15440825/Respeto-discriminacion-y-violencia-mujeres-indigenas-en-Ecuador-19942000>, consultado el 15 de mayo de 2009.

Recalde, Eulalia Flor, “Una mirada sobre el movimiento indígena ecuatoriano”, en Escárzaga, Fabiola y Gutiérrez, Raquel, *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo* (volumen I), Casa Juan Pablos, México, 2006.

Rovira, Guiomar, *Mujeres de maíz*, Ediciones Era, México, 2007.

Safa, Helen, “Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes”, en Prieto, Mercedes, *Mujeres y escenarios ciudadanos*, FLACSO Sede Ecuador/Ministerio de Cultura, Quito, 2008.

Sartori, Giovanni, *La Sociedad Multiétnica. Pluralismo, Multiculturalismo y Extranjero*, Tr. Miguel Ángel Ruiz de Azúa, Editorial Taurus, México, 2007.

Scott, Joan, “El género: una categoría útil para el análisis histórico”, en Lamas, Marta, *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG-Porrúa, México, 1996.

Serret, Estela. “Identidad de género e identidad nacional en México” en Béjar, Raúl y Rosales, Héctor, *La identidad nacional mexicana como problema político y cultural*, CEIICH/ UNAM- Siglo XXI Editores, México, 1999.

Soriano Hernández, Silvia, *Mujeres y guerra en Guatemala y Chiapas*, CCyDEL/ UNAM, México, 2006.

Subcomandante Insurgente Marcos, *Chiapas: la Treceava Estela*, Ediciones del Frente Zapatista de Liberación Nacional, México, agosto de 2003.

_____, *Leer un video* [en línea]. Disponible en: http://palabra.ezln.org.mx/comunicados/2004/2004_08_21.htm, consultado el 3 de febrero de 2008.

Tomlinson, John, *Globalización y Cultura*, Tr. Fernando Martínez Valdés, Oxford University Press, México, 2001.

UN-INSTRAW, *La participación de las mujeres indígenas en los procesos de gobernabilidad y en los gobiernos locales* (anexo 3), Ecuador, 2003 [en línea]. Disponible en: <http://www.un-instraw.org/es/proyecto-participacion-politica/resultados-de-los-estudios/resultados-de-los-est.html>, consultado el 20 de diciembre de 2008.

Villoro, Luis, “Un nuevo proyecto de Nación: los Acuerdos de San Andrés”, en Labastida, Julio y Camou, Antonio, *Globalización, identidad y democracia. México y América Latina*, Siglo XXI Editores-UNAM, México, 2001.

_____, *Estado Plural, Pluralidad de Culturas*, Editorial Paidós-UNAM, México, 2002.

Wallerstein, Immanuel, *Análisis de Sistemas-Mundo*. Una introducción, Tr. Carlos Daniel Schroeder, Siglo XXI Editores, México, 2006.

_____, *El futuro de la civilización capitalista*, Tr. José María Tortosa, Icaria, Barcelona, 1999.

Zibechi, Raúl, *Autonomías y emancipaciones. América Latina en movimiento*, Bajo tierra ediciones-Sísifo Ediciones, México, 2008.

Zylberberg Panebianco, Violeta, “¿Queriendo se puede cambiar todo? Un acercamiento al proceso de discusión y cambio que se vive en el interior de una comunidad zapatista”, en Rosalva Aída Hernández Castillo, *Etnografías e historias de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*, Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS/ UNAM-PUEG, México, 2008.

Hemerografía

Harvey, Neil, “Apuestas y riesgos en la Sexta Declaración de la Selva Lacandona” (artículo), en *La Jornada*, consultado el 10 de julio de 2005. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2005/07/10/012a1pol.php>, consultado el 10 de marzo de 2009.

Sin nombre, “Conaie llama a resistencia frente a extracción minera” (artículo), en *Hoy*, consultado el 6 de marzo de 2009. Disponible en: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/conaie-llama-a-resistencia-frente-a-extraccion-minera-337141.html>

Sin nombre, “Conaie pide a FSM declare persona no grata a Correa” (artículo), en *Hoy*, consultado el 27 de enero de 2009. Disponible en: <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/conaie-pide-a-fsm-declare-persona-no-grata-a-correa-331022.html>, consultado el 30 de mayo de 2009.

Svarz, Niko, “Ecuador vota nueva constitución” (artículo), en *La República*, consultado en 28 de septiembre de 2008. Disponible en: <http://www.larepublica.com.uy/mundo/333194-ecuador-vota-la-nueva-constitucion>, consultado el 7 de octubre de 2008.

Páginas electrónicas

CONAIE: <http://www.conaie.org/>, consultado el 23 de julio de 2008.

CIEPAC: <http://www.ciepac.org/mapas/politicos/caracol03.jpg>, consultada el 2 de mayo de 2009.

Constitución 1998 Ecuador [en línea]:

<http://www.ecuanex.net.ec/constitucion/titulo03c.html#5>, consultada el 17 de diciembre de 2008.

Constitución 2008 Ecuador [en línea]:

http://www.asambleaconstituyente.gov.ec/documentos/constitucion_de_bolsillo.pdf, consultada el 17 de diciembre de 2008.

Escuela de Formación de Mujeres Líderes “Dolores Cacuango”:

<http://mujerkichua.nativeweb.org/>, consultada el 10 de enero de 2009.

ECUARUNARI: <http://www.ecuarunari.org/>, consultada el 22 de julio de 2008.

FEINE: <http://www.feine.org.ec/Espanol/Principios.aspx>, consultada el 2 de mayo de 2008.

FLACSO Sede Ecuador, (Fondo documental de narrativas de mujeres indígenas): http://www.flacso.org.ec/html/fondo_andina.html, consultada el 15 de febrero de 2008.

Fundación Jatun Sacha: http://www.jatunsacha.org/fotos/Mapa_Regiones.jpg, consultada el 2 de mayo de 2009.

INEGI: www.inegi.gob.mx/inegi/contenidos/espanol/prensa/.../mujer7.doc, consultada el 3 de abril de 2009.

REDCED-EC: <http://redced-ec.relpe.org/files/images/mappolitfinal.jpg>, consultada el 2 de mayo de 2009.

OIT: <http://www.ilo.org/public/spanish/region/ampro/lima/publ/conv-169/convenio.shtml>, consultado el 5 de octubre de 2008.

ONU: <http://www.un.org/esa/socdev/unpfii/es/drip.html>, consultado el 22 de noviembre de 2008.

SEGOB: <http://www.e-local.gob.mx/work/templates/encido/chiapas/municipios/mapas/map07000.jpg>, consultada el 2 de mayo de 2009.

SEPI: http://www.sepi.chiapas.gob.mx/Pueblos_indios/mapa_pueblos_indios.jpg, consultada el 2 de mayo de 2009.

ULAVAL: <http://www.tfq.ulaval.ca/axl/amsudant/images/equateur-mapa-indigenous.gif>, consultada el 2 de mayo de 2009.