

LOS HEREDEROS DE QUINTÍN LAME Y DEL ZAPATISMO:

Comunicación, paz-conflicto e incidencia política
Diálogos Colombia-México

Pablo Felipe Gómez Montañez
Jorge Magaña Ochoa
EDITORES ACADÉMICOS



**Los herederos
de Quintín Lame
y del zapatismo:**

comunicación, paz-conflicto
e incidencia política

Diálogos Colombia-México

**Los herederos
de Quintín Lame
y del zapatismo:**
comunicación, paz-conflicto
e incidencia política
Diálogos Colombia-México

Pablo Felipe Gómez Montañez
Jorge Magaña Ochoa

EDITORES ACADÉMICOS



Gómez Montañez, Pablo Felipe

Los herederos de Quintín Lame y del zapatismo: comunicación, paz-conflicto e incidencias políticas / Pablo Felipe Gómez Montañez, Juan Pablo Latorre, Juliana Quevedo [y otros trece autores]. Editores académicos: Pablo Felipe Gómez Montañez y Jorge Magaña Ochoa; Bogotá: Ediciones USTA, 2022.

423 páginas

Incluye referencias bibliográficas e índices de autores, onomástico y temático

ISBN: 978-958-782-490-2

E-ISBN: 978-958-782-491-9

1. Comunidades indígenas – América Latina 2. Conflicto armado – Congreso, conferencias, etc. 3. Paz – Aspectos políticos 4. Violación de los derechos humano – América Latina

I. Universidad Santo Tomás (Colombia).

CDD 303.66

CO-BoUST



© Pablo Felipe Gómez Montañez, Juan Pablo Latorre, Juliana Quevedo, Patricia Bustamante Marín, Sarai Gómez-Cáceres, Valentina Arango, Gabriela Vaca, Daniela Viveros, Andrés García Parrado, Martín Longoria Hernández, Jorge Magaña Ochoa, Jorge Luis Fidel Torres Rojas, Marcos Girón Hernández, José Bulmaro González García, Flor Ivett Reyes Guillén y Paola Orтели, autores, 2022
© Pablo Felipe Gómez Montañez y Jorge Magaña Ochoa, editores académicos, 2022
© Universidad Santo Tomás, 2022

Ediciones USTA
Bogotá, D. C., Colombia
Carrera 9 n.º 51-11
Teléfono: (+571) 587 8797, ext. 2991
editorial@usantotomas.edu.co
<http://ediciones.usta.edu.co>

Corrección de estilo: Carolina Ochoa Gutiérrez
Diagramación y montaje de cubierta: Alexandra Romero Cortina
Fotografía de cubierta: iStock by GettyImages
Impresión: Imageprinting LTDA.

Hecho el depósito que establece la ley
ISBN: 978-958-782-490-2
E-ISBN: 978-958-782-491-9
Primera edición, 2022

Esta obra tiene una versión de acceso abierto disponible en el Repositorio Institucional de la Universidad Santo Tomás: <https://repository.usta.edu.co/>

Universidad Santo Tomás
Vigilada MinEducación
Reconocimiento personería jurídica: Resolución 3645 del 6 de agosto de 1965, MinJusticia
Acreditación Institucional de Alta Calidad Multicampus: Resolución 01456 del 29 de enero de 2016, 6 años, MinEducación

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta obra, por cualquier medio, sin la autorización expresa del titular de los derechos.

Impreso en Colombia • *Printed in Colombia*

Contenido

PRESENTACIÓN. CAUCANOS Y CHIAPANECOS EN DIÁLOGOS DE INICIATIVAS DE PAZ	11
PARTE I. DIÁLOGOS CON COLOMBIA	19
COMUNICACIÓN INDÍGENA PARA LA INCIDENCIA POLÍTICA: ECOS Y RESONANCIAS DE QUINTÍN LAME EN SUS NIETOS Pablo Felipe Gómez Montañez	21
CONSTRUCCIÓN DEL INDÍGENA NASA: SABERES Y REPRESENTACIONES DEL PASADO Y DEL PRESENTE PARA LA INCIDENCIA POLÍTICA EN CALDONO, CAUCA Juan Pablo Latorre Juliana Quevedo	87
CAMINANDO LA PALABRA: COMUNICACIÓN Y MEMORIA DESDE EL PUEBLO NASA Patricia Bustamante Marín	117
TERRITORIO, CARTOGRAFÍAS Y NARRATIVAS URBANAS E IDENTIDADES: ARTE PARA LA MEMORIA EN CALDONO, CAUCA Sarai Gómez-Cáceres	169

<p>LAS MUJERES NASA DE CALDONO EN BÚSQUEDA DE AUTONOMÍA POLÍTICA DESDE EL EMPRENDIMIENTO ECONÓMICO: DUALIDAD Y COMPLEMENTARIEDAD</p> <p>Valentina Arango Gabriela Vaca Daniela Viveros</p>	195
<p>APROXIMACIONES A LO JUSTO DE LA JUSTICIA: DEBATES Y DEVENIRES</p> <p>Andrés García Parrado</p>	225
<p>PARTE II. DIÁLOGOS CON MÉXICO</p>	251
<p>DE LA INDIGNIDAD A LA INDIGNACIÓN</p> <p>Martín Longoria Jorge Magaña Ochoa</p>	253
<p>DIVERSIDAD Y EXCLUSIÓN EDUCATIVA EN CHIAPAS</p> <p>Jorge Luis Fidel Torres Rojas</p>	297
<p>LOS DESPLAZADOS</p> <p>Marcos Girón Hernández</p>	321
<p>NORMALIZACIÓN DE LA VIOLENCIA EN NIÑOS Y NIÑAS DE LA ESCUELA PRIMARIA CUAUHTÉMOC, CHIAPAS, MÉXICO</p> <p>José Bulmaro González García</p>	345
<p>PROCESO DE ENSEÑANZA-APRENDIZAJE: ANÁLISIS DESDE LAS PERCEPCIONES DEL ESTUDIANTE UNIVERSITARIO</p> <p>Flor Ivett Reyes Guillén</p>	361
<p>PROFESIONISTAS INDÍGENAS, PARTICIPACIÓN Y CIUDADANÍA. REFLEXIONES A PARTIR DEL ANÁLISIS DE UN ESTUDIO DE CASO EN LOS ALTOS DE CHIAPAS, MÉXICO</p> <p>Paola Ortelli</p>	381

SOBRE LOS AUTORES	409
ÍNDICE ANALÍTICO	417
ÍNDICE ONOMÁSTICO	421

Presentación.

Caucanos y chiapanecos en diálogos de iniciativas de paz

El presente libro es resultado de una alianza surgida años atrás entre investigadores de la Universidad Santo Tomás (USTA) de Colombia y la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas (UNACH) de México. En el año 2015, los editores académicos de esta obra nos conocimos en el marco de un grupo de trabajo sobre asuntos indígenas que llevó a cabo un seminario en el LX Congreso Internacional de Americanistas, que tuvo lugar en San Salvador del 12 al 17 de julio de 2015 y cuyo tema fue “Conflicto, paz y construcción de identidades en las Américas”.

Las relaciones profesionales iniciales trascendieron y permitieron una movilización académica en la que Pablo Felipe Gómez-Montañez, editor colombiano de este texto, participó como conferencista en la Feria del Libro de Chiapas y en la UNACH. Las conversaciones en torno a la paz en Colombia en el momento se enmarcaban en los diálogos de La Habana y en la posible firma de un acuerdo para la terminación del conflicto entre el Estado y las entonces Farc-EP¹. El proyecto de investigación que para ese entonces el editor llevaba a cabo en Colombia lo llevó a conocer a varios militantes de movimientos políticos de izquierda que venían acompañando el proceso de consolidación de las Farc como partido político y haciendo pedagogía de los acuerdos de paz de La Habana. Esto último lo llevó a entablar una relación colaborativa

1 Fuerzas Armadas Revolucionarias de Colombia-Ejército del Pueblo.

con líderes del Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame y con la comunidad indígena nasa de Caldon, Cauca, Colombia. De esta manera, se conformó un *campo* pertinente para estudiar y comprender iniciativas de formación política y construcción territorial.

En la consolidación de una nueva fase del proyecto, fue inevitable hacer una relación entre las luchas históricas de los movimientos indígenas caucanos y las gestadas en el territorio mexicano de Chiapas, cuna del movimiento indígena zapatista, popular en el mundo entero. Esto llevó a plantear la posibilidad de que mientras un equipo de investigación de la USTA desarrollaba su trabajo de campo en el Cauca, otro mexicano adelantaría un proceso investigativo similar en Chiapas. Por supuesto, aunque la imagería del zapatismo perdura aún en el paisaje visual y político de San Cristóbal de Las Casas y otras zonas, la realidad chiapaneca de hoy comprende nuevos conflictos y la reconfiguración de otros por los que el zapatismo legitimó su existencia y que, pese a sus logros, nunca pudo transformar del todo: la tierra, la educación, la pobreza, el suicidio y la violencia del narcotráfico. Jorge Magaña, editor mexicano del presente libro, se identificó profundamente con la propuesta de trabajo y, de esa manera, lideró un grupo de investigadores mexicanos que llevaron a cabo trabajos de campo en Chiapas en torno a nuestra temática común.

La transversalidad entre los dos territorios y sus comunidades fue, de cierta manera, sencilla de establecer, al menos nominalmente: tanto en los escenarios de las luchas zapatistas en México como en aquellos de las luchas de los indígenas y campesinos del Cauca en Colombia se presenta una historia de hegemonías políticas que estos movimientos han buscado confrontar en un proceso que pasó de la lucha armada a propuestas pacifistas, pero sin dejar de ser revolucionarias, resistentes y reivindicadoras de la autonomía de los pueblos, y en cuyos marcos han emergido acuerdos de paz complejos que en la actualidad se afrontan de manera no violenta y mediante procesos de organización y comunicación comunitaria y estrategias de formación política y de empoderamiento pacifista. El siguiente paso fue gestionar un convenio interinstitucional USTA-UNACH.

Mediante un estudio etnográfico en dos escenarios regionales en Cauca (Colombia) y en Chiapas (México), se formuló un proyecto, del

cual este libro muestra sus primeros resultados compartidos y cuyo objetivo fue analizar la concepción, las metodologías y los impactos de prácticas comunitarias y organizativas de gestión de paz por parte del Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame y organizaciones indígenas del Cauca; así como analizar la situación de violencia que enfrentan las comunidades indígenas chiapanecas, herederas de luchas y conflictos que se posicionaron ante el mundo con el movimiento zapatista de finales del siglo XX y que actualmente afrontan renovados retos en torno a la violencia estructural que vive el estado de Chiapas. En ambos escenarios regionales, la pregunta transversal es por los procesos de comunicación y formación política para la consolidación y defensa de la paz territorial.

La metodología de trabajo incluyó conversaciones largas entre los líderes de los equipos nacionales, la participación del editor mexicano como conferencista en la USTA y la coordinación conjunta de otro simposio sobre asuntos indígenas del siglo XXI, llevado a cabo en el XLI Congreso Internacional de Americanistas, celebrado en Salamanca, España, en junio de 2018. En dicho simposio, tuvimos la oportunidad de socializar algunos avances de los equipos de trabajo que hoy, una vez culminados, hacen parte de los capítulos del presente libro. El texto se divide en dos partes: “Diálogos con Colombia” y “Diálogos con México”.

La parte o sección colombiana comienza con el aporte de Pablo Felipe Gómez-Montañez. El capítulo I, “Comunicación indígena para la incidencia política: ecos y resonancias de Quintín Lame en sus nietos”, elabora una caracterización de los *habitus* del líder indígena caucano que durante la primera mitad del siglo XX en Colombia impulsó la generación del movimiento indígena contemporáneo más representativo del país. A partir de sus esquemas de percepción, pensamiento y acción, el autor propone los principios desde los cuales se podría conformar un modelo de comunicación para la incidencia política desde una perspectiva lamista. Una vez define sus características y componentes, el capítulo culmina con una narrativa elaborada a partir de tres conarradores que hacen parte del movimiento que hoy se autodenomina “Nietos de Quintín Lame” para comprender la manera como sus militantes interpretan e incorporan en sus prácticas el modelo propuesto.

El capítulo II, “Construcción del indígena nasa: saberes y representaciones del pasado y del presente para la incidencia política en Caldon, Cauca”, es un texto de Juan Pablo Latorre y Juliana Quevedo. Los autores, quienes presentan los resultados de su tesis de grado en Comunicación Social, se proponen como objetivo examinar: las representaciones que la comunidad indígena de Caldon le otorga a Quintín Lame; los escenarios en los cuales se resignifica; y su relación con la incidencia política, el territorio y las prácticas culturales del indígena nasa del siglo XXI. Para ello, analizan los datos obtenidos mediante una metodología que consistió principalmente en talleres conversacionales con integrantes de una escuela radial que ayudaron a fundar en el municipio de Caldon y que fue pieza fundamental en el proceso investigativo llevado a cabo por el equipo colombiano durante los años 2018 y 2019.

El capítulo III, “Caminando la palabra: comunicación y memoria desde el pueblo nasa”, hace parte de la investigación doctoral de Patricia Bustamante. A partir de la etnometodología, la autora describe el sistema social que rige la comunidad, sus instituciones de gobierno y su organización comunitaria. Comprende que la participación en las prácticas culturales contribuye no solo a describirlas, sino también a identificar la manera como se articulan con las prácticas espirituales y a entender su significado en la vida cotidiana como un elemento aglutinante que refuerza y da sentido a la identidad individual y colectiva de los nasa; todo anclado a su cosmovisión desde la perspectiva comunicacional.

El capítulo IV es un aporte de la investigadora Sarai A. Gómez-Cáceres y se titula “Territorio, cartografías y narrativas urbanas e identidades: arte para la memoria en Caldon, Cauca”. La autora analiza las textualidades y representaciones que miembros de la comunidad nasa de Caldon identifican como elementos culturales que sustentan formas propias de construcción de paz. Estas representaciones fueron identificadas por medio de: a) metodologías colaborativas en espacios de capacitación en comunicación; y b) un trabajo etnográfico y cualitativo que incluyó recorridos por el casco urbano para identificar y analizar algunos murales artísticos elaborados por el colectivo juvenil

Tullpa como estrategia de resignificación de su territorio en el marco del posacuerdo.

El capítulo v nuevamente es un aporte de procesos de investigación formativa, por lo cual las autoras, que para el momento de la investigación eran estudiantes semilleristas, presentan su texto “Las mujeres nasa de Caldono en búsqueda de autonomía política desde el emprendimiento económico: dualidad y complementariedad”. En este, Valentina Arango, Gabriela Vaca y Daniela Viveros sistematizan un proceso colaborativo en el que las mujeres indígenas de un colectivo de artesanas tejedoras contribuyeron desde su conocimiento a definir conceptos como “complementariedad” y “dualidad” como bases de la armonización de las relaciones de género en su comunidad. De igual manera, la investigación narra cómo estas mujeres conformaron una empresa con el fin de ganar autonomía económica y, de paso, transformar su lugar en el espacio de poder indígena.

El capítulo VI, “Aproximaciones a lo justo de la justicia: debates y devenires”, de Andrés García Parrado, es un aporte especial. Corresponde a una reflexión teórica y epistemológica sobre la justicia en el marco de contextos de coexistencia de diferentes formas de ejercer el derecho en busca de lo justo y de la armonía social. Hace parte de su trabajo doctoral en Estudios Sociales y esboza las premisas desde las que el investigador se pregunta por las confrontaciones y los aportes de sistemas alternativos de justicia —como el ejercido por los indígenas nasa del Cauca— al modelo dominante blanco-moderno-occidental.

La segunda parte corresponde a los aportes del grupo de investigación mexicano sobre temáticas variadas en el estado de Chiapas, pero que se vinculan con la misma búsqueda de iniciativas y narrativas sobre procesos de lucha, resistencia y activismo social en pro de la reivindicación de derechos humanos en los pueblos indígenas chiapanecos.

En la parte o sección mexicana, en el capítulo I, “De la indignidad a la indignación”, Martín Longoria y Jorge Magaña Ochoa reflexionan y toman posición manifestando que debemos tener claro que los textos de este libro dan cuenta del escenario social en el que millones de personas, habitantes chiapanecos en nuestro caso, confrontan diariamente la defensa de sus derechos fundamentales contra un Estado que los agrede metódicamente y hace de la violencia un elemento de cotidianidad

en el *modus vivendi* de las poblaciones indígenas chiapanecas. Como seres dignos merecemos la vida, la libertad y condiciones dignas para vivir, reproducirnos y morir. Podemos determinar nuestro destino con el objetivo de respetar la dignidad humana para poder “comportarnos fraternalmente los unos con los otros”. Requerimos entonces construir una cultura que reivindique todos los derechos para todos y nos ayude a cooperar en la indignación de unos y de todos. Ningún hombre, mujer, niño o anciano, sin importar raza o color de piel, afiliación política o religiosa, merece vivir o morir en donde no quiere.

En el capítulo II, “Diversidad y exclusión educativa en Chiapas”, Jorge Luis Fidel Torres Rojas nos dice cómo la educación puede ser un elemento de justicia social si permite a las personas participar de la vida económica, social, política o cultural, en equidad de circunstancias; al igual que si permite construir una identidad y ciudadanía nacional, como el ejercicio de los derechos; o lo contrario, cuando esta no se proporciona en las mismas condiciones y calidad, como cuando se le utiliza únicamente con fines mercantiles. También, reflexiona en torno a la idea de justicia social y la educación que posibilite su alcance. En el capítulo III, “Los desplazados”, Marcos Girón Hernández parte de una mirada histórica de los desplazados que nos permita ubicarnos en el contexto y la problemática padecida y sufrida por pueblos enteros en este contexto sociohistórico.

José Bulmaro González en el capítulo IV, “Normalización de la violencia en niños y niñas de la escuela primaria Cuauhtémoc, Chiapas, México”, nos presenta cómo una organización de la sociedad civil, SYJAC-FUNDEHCO Asociación Civil, contribuye a la reconstrucción del tejido social en la periferia norte de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México. Dicha organización ha iniciado esfuerzos para la promoción de una cultura de paz y no violencia, en diferentes espacios y con una población diversa. En esta ocasión, el estudio se centra en la experiencia con niñas y niños de primaria de 11-12 años de edad para la prevención de la violencia.

En el capítulo V, “Violencia en el proceso de enseñanza-aprendizaje desde el punto de vista del estudiante universitario”, Flor Ivett Reyes Guillén nos adentra a la forma en que la violencia puede entenderse como el uso intencional de la fuerza física, amenazas contra

uno mismo, otra persona, un grupo o una comunidad que tiene como consecuencia (o es muy probable que tenga como consecuencia) un traumatismo, daños psicológicos, problemas de desarrollo o la muerte. Es un problema complejo, porque es uno de los fenómenos cuyos antecedentes psicosociales se originan y repercuten en la convivencia entre hombres y mujeres, entre niños y adultos, entre ancianos y jóvenes: es decir, entre los fuertes y los débiles, teniendo en cuenta que la fuerza física no es la única medida de ser fuerte o débil, pues hay distintas formas de agresión y maltrato. Además, es un tema complejo porque se produce en el ámbito doméstico y en el público, y es un tema y una preocupación actual en la medida en que atañe al orden social en el sentido más amplio de la palabra. Dentro del ámbito educativo, la generación de actitudes proveerá herramientas para hacer frente a eventos de violencia, como labor preventiva de manifestaciones como *bullying* o violencia intrafamiliar.

Por último, la investigadora Paola Ortelli, en el capítulo VI, “Profesionistas indígenas, participación y ciudadanía”, reflexiona a partir del análisis de un estudio de caso en los Altos de Chiapas, México, sobre las formas de participación y las prácticas de ciudadanía de hombres y mujeres profesionistas de un municipio tsotsil de los Altos de Chiapas. Después de presentar algunos de los antecedentes teóricos fundamentales sobre los conceptos de participación y ciudadanía, analizará las prácticas de participación implementadas por un grupo de profesionistas tsotsiles en el municipio de San Andrés Larráinzar, reflexionando más ampliamente sobre su impacto en la relación con el Estado, las comunidades y las diferentes formas de ejercicio de la ciudadanía.

Con este texto buscamos no solo presentar los resultados de una alianza investigativa binacional y birregional, sino también contribuir al fortalecimiento de la Red Latinoamericana de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.

PABLO FELIPE GÓMEZ MONTAÑEZ
JORGE MAGAÑA OCHOA
Editores académicos

PARTE I
DIÁLOGOS CON COLOMBIA

Comunicación indígena para la incidencia política: ecos y resonancias de Quintín Lame en sus nietos

PABLO FELIPE GÓMEZ MONTAÑEZ

Introducción

Desde que intercambié datos de contacto con Julio Pascué, principal colaborador de nuestra investigación en la comunidad indígena nasa de Caldon (Cauca), dos detalles llamaron mi atención. En primer lugar, su usuario de correo electrónico: el-incorregible-nasa. En segundo lugar, la imagen de su perfil de WhatsApp. Ambas representaciones estaban, sin duda, vinculadas. Ser “incorregible” le permitía presentarse a sí mismo como un espíritu rebelde, confrontador del orden, retador; y al conocerlo cada vez más como persona, como un personaje supremamente carismático. De igual forma, su perfil mostraba a un hombre de pelo largo, con ruana, mirada fija hacia el lente de la cámara —que bien sabemos es la prolongación de quienes somos sus espectadores—, retándonos, mostrando su rebeldía, confrontando el orden y resaltando su carisma mediante un tabaco grueso que sostiene en un costado de su boca entreabierta. Sin embargo, la imagen no mostraba a Julio, sino a quien seguramente es uno de sus referentes: el “indio” Quintín Lame.

En tanto registro de su segunda gran captura, la fotografía original (figura 1) muestra al líder indígena nasa de la primera mitad del siglo xx, Manuel Quintín Lame Chantre, acompañado de algunos miembros de su banda. Fue tanta su fama y carisma, que incluso los policías que lo capturaron posaron junto a él mostrándose más como seguidores que como enemigos. Sin embargo, la imagen que Julio tomó como perfil para autopresentarse no correspondía con la original, pues esta última fue modificada de manera tal que Quintín Lame fue resaltado con colores respecto a sus acompañantes, quienes conforman un fondo difuminado. Su ruana parece prolongarse en la imagen de una montaña y un nevado. Al rastrear esta versión, supe que corresponde al afiche publicitario del documental titulado *Quintín Lame, raíz de pueblos*, dirigido por Pedro Pablo Tatay (figura 2). Dicha intertextualidad visual también evidencia una prolongación histórica y simbólica de este personaje, que también merece una metáfora auditiva: la voz del indio Lame resuena como un eco hoy y más cuando su carácter primordialmente oral es algo que caracteriza a la memoria indígena nasa.

Figura 1. Captura de Quintín Lame



Fuente: <http://palabrasalmargen.com/edicion-16/jose-gonzalo>

Figura 2. Imagen de película documental de Pedro Pablo Tatay



Fuente: Arévalo (s. f.).

Julio Pascué, “el incorregible nasa”, nos recogió a una colega y a mí en la mañana de un domingo de agosto. Llegó al único hotel de Caldon en una camioneta propiedad de su tío, quien es una figura política local muy reconocida. El plan inicial era acompañarlo a una reunión de pedagogías de los acuerdos de paz entre el Gobierno de Colombia y la guerrilla de las Farc-EP. Julio, como miembro de la Consejería de Pueblos Indígenas (Conpi) participante de los diálogos de La Habana, Cuba, debía cumplir su misión de apoyar el proceso de paz y que sus principios fueran comprendidos y aprehendidos por las comunidades indígenas del Cauca. Sin embargo, ese día se celebraban las fiestas de Jambaló, razón por la cual dicho encuentro fue cancelado. Mi colega y yo no tuvimos más remedio que unirnos a la pequeña comitiva que en aquella camioneta se dirigía al municipio de Silvia, hizo una parada para que comiéramos arepas con aguapanela, y seguir hasta Jambaló.

Antes de salir de Silvia, una pareja amiga de Julio nos regaló una botella de chirrinchi casero, bebida alcohólica destilada de panela similar al aguardiente. A medida que los pasajeros y el conductor de la camioneta compartíamos la bebida, Julio contaba anécdotas de su trasegar como militante del Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame (en adelante MSTNQL). Sus palabras alternaban narraciones amenas, discurso político, humor chabacano y hasta espiritualidad, pues

al abrir la botella regó un poco por su ventana (izquierda) y me indicó hacer lo mismo por la mía (derecha) para brindarle chirrinchi a “los ancestros”. En el camino, nos detuvimos unos minutos en el lugar conocido como El Peñón. Bajamos del vehículo y nos dirigimos hacia una piedra grande y plana que se destacaba en el paisaje. Supimos que en tal piedra Juan Tama De la Estrella, histórico cacique nasa del siglo XIX, y de acuerdo con la oralidad manifestada por Julio, “repartió los títulos de los cinco grandes resguardos del Cauca”: Jambaló, Vitoncó, Caldone, Quichaya y Pitayó. Precisamente, en Manuel Quintín Lame resonó la labor heroica de Juan Tama, de quien decía ser su ancestro. Las luchas de Quintín Lame, al igual que las de Tama, tuvieron como principio y eje central la recuperación de tierras. Hoy día, en quienes se hacen llamar sus nietos, resuena su imagen y labor.

La tesis central, y por ahora expresada de manera general algo imprecisa, es que al revisar las formas en que miembros actuales del MSTNQL narran la historia del movimiento y su vinculación, se pueden evidenciar ecos y resonancias de elementos que han sido interpretados como centrales por parte de la academia y los públicos políticos respecto al trasegar y la lucha de Quintín Lame. Particularmente, tales ecos y resonancias giran en torno a la interpretación histórica como comunidad de sufrimiento, la recuperación de tierras y la formación política.

En primer lugar, cuando revisamos las formas en que miembros del MSTNQL narran la historia de su vinculación al movimiento mientras interpretan históricamente la razón de sus causas y luchas, se puede notar que existen ecos y resonancias del pensamiento y accionar de Quintín Lame en dichas narrativizaciones. Tales ecos y resonancias corresponden a ideas, discursos, imágenes y concepciones generales que parecen explicar y caracterizar la movilidad social indígena en el Cauca y que se relacionan directamente con el trasegar de Quintín Lame como fundador del movimiento moderno indígena en Colombia. Pero aunque las relaciones podrían dar a entender que ciertas formas de proceder y de pensar son originarias y aportadas por este líder, la verdad es que podemos inferir que reflejan modos de pensar originarios y propios de las comunidades y acumulan aprendizajes centenarios que, seguramente, Quintín Lame potenció y encaminó para lograr un

modelo de ejercicio político indígena. Nuestro propósito es identificar cómo, en esos marcos de acción y de interpretación histórica, podemos caracterizar lo que significa una comunicación para la incidencia política desde el mismo contemporáneo que se mimetiza en el rol de líderes indígenas nasa en Caldon, que desde su militancia inciden en sus propuestas y tomas de decisiones como integrantes de cabildos indígenas y de las organizaciones indígenas oficiales como el Consejo Regional Indígena del Cauca (en adelante Cric).

Este propósito, que más bien corresponde a una propuesta muy preliminar, lo desarrollaremos bajo las siguientes apuestas y premisas. En primer lugar, elaboraremos una narrativa histórica del trasegar de Quintín Lame que busca no profundizar en su discurso, filosofía y/o ideología, pues ya existe un estado del arte extenso al respecto, sino identificar en dicha historia aquellas características de su accionar que puedan acumularse y organizarse a manera de capitales y *habitus* que permitan hablar de un campo de comunicación e incidencia política inspirado en las competencias comunicativas de Quintín Lame y propuesto por el movimiento indígena naciente en el Cauca y Tolima. En segundo lugar, buscamos comprender de qué manera podemos encontrar similitudes, diferencias y/o reinterpretaciones que dejen ver que existen continuidades entre el trasegar de Quintín Lame y quienes en la actualidad se definen como herederos de su pensamiento y legado.

De esta manera, el primer apartado de este capítulo nos permite proponer y elaborar una caracterización de lo que sería un campo de comunicación para la incidencia política desde una revisión teórica que atraviesa los estudios de comunicación política y la comunicación para el cambio social. El segundo apartado propone retomar algunos aspectos relevantes de la vida y trasegar de Quintín Lame, con el fin de identificar y definir los componentes de la comunicación política que puso en práctica y que de alguna manera hacen parte de su propuesta pedagógica-política-indígena. El tercer apartado desarrolla una narrativa a partir de fragmentos de las historias de vida de tres integrantes actuales del MSTNQL, con el fin de identificar la manera en que tales características resuenan en sus discursos y prácticas como militantes del mismo contemporáneo. Como conclusión, buscamos elaborar un modelo preliminar de comunicación para la incidencia

política desde la perspectiva indígena militante de nuestros colaboradores en Caldoño, Cauca.

Comunicación y política: hacia las ciudadanías emancipadas

Proponer un campo de análisis de comunicación para la incidencia política desde las prácticas comunicativas y organizativas que caracterizaron la lucha política de Quintín Lame implica tres pasos que desarrollaremos brevemente en este apartado. En primer lugar, comprender de qué manera el campo de la comunicación política ha venido transformándose para pasar de un modelo comunicativo instrumentalista a otro que dialoga con una perspectiva de la comunicación social en el marco de los movimientos sociales y, consecuentemente, de la comunicación para el cambio social. En segundo lugar, justificar por qué hablar de “campo” y destacar las principales ideas teóricas y conceptuales de Pierre Bourdieu, autor en el que nos basamos para ello. En tercer lugar, identificar desde el estado del arte sobre los estudios de la vida y obra de Quintín Lame aquellos principios que podríamos definir como directamente relacionados con esta apuesta epistemológica.

La publicación del icónico libro *Political Behaviour* (Eulau et al., 1956) a mediados del siglo xx significó para autores como Dan Nimmo y Keith Sanders (1981) el origen del campo de estudios de la comunicación política, la cual fue definida de manera general como un proceso “mediador” entre las instituciones gubernamentales y los públicos-electores. María José Canel (2006), en su estado del arte sobre la historia de este campo teórico, caracterizó su constitución durante la segunda mitad del siglo xx como una apuesta enmarcada en el modelo clásico lineal y funcionalista de la comunicación social. En ese orden de ideas, su dimensión comunicativa se relacionaba principalmente con el intercambio de mensajes y símbolos entre quienes participan en áreas políticas. Por otra parte, la dimensión política se evidenciaba en los efectos o las consecuencias, esperados o no, de los procesos de intercambio de información en los sistemas políticos.

La crítica de Canel a la tradición académica de la comunicación política se centra en que los autores fundadores suelen excluir a otros

actores que no necesariamente ostentan el poder político: oenegés, asociaciones profesionales, comunidades o simplemente ciudadanos. También, critica que limitan la comunicación a los mensajes planeados estratégicamente con efectos en el receptor, sin tener en cuenta que otros escenarios de diálogo, charlas informales sin mayores intenciones y hasta una carta sean parte de la comunicación política. Así mismo, afirma que la comunicación política debe ampliar sus mensajes e integrar aquellos no explícitos que hacen parte de los contextos culturales de las comunidades, así como ampliar su definición de esfera pública hacia aquellos actores no susceptibles de ser elegidos en cargos de poder (Canel, 2006, p. 22); por eso, se alinea con una definición en la que la comunicación dinamiza el sistema político mediante el intercambio de demandas y decisiones entre todos los miembros de una sociedad.

Adelantándonos un poco, consideramos que el espectro de escenarios comunicativos de la comunicación política debe ampliarse hasta cubrir incluso aquellos donde se transmite y se reproduce la cultura como matriz de lo político. De esa manera, el “espacio público” es aquello conformado por una amplia y compleja red de instituciones y procesos de comunicación, lo que a nosotros nos lleva a preguntarnos si acaso la comunicación política no habrá devenido comunicación para la inclusión en lo público o para el desarrollo y el cambio social. Responder esta inquietud implica revisar cuáles fueron los principales virajes del campo comunicativo en América Latina durante la segunda mitad del siglo xx.

En el marco de lo anterior, como reacción crítica al modelo desarrollista venido de los países del Norte y a una visión instrumentalista de la comunicación, desde América Latina, y a partir de los años sesenta, emergió uno de los paradigmas más recientes de la comunicación social, denominado “para el cambio social”. Este paradigma apuesta por procesos de diálogo y debate, basado en la tolerancia, el respeto, la equidad, la justicia social y la participación activa de los ciudadanos, quienes se “apropian” de la gestión y creación del proceso comunicacional que involucra la participación comunitaria (Gumucio, 2011). En suma, el viraje que hizo posible la emergencia de este campo de estudios se sustentó en dos transformaciones hechas tanto en lo político como en lo comunicativo. Según Rodolfo Gómez (2015), el paso de

las dictaduras a las democracias en lo primero estuvo correlacionado con el paso de los enfoques en procesos de emisión a los de recepción en lo segundo, con lo cual las “ciudadanías” tomaron el lugar central de la comunicación y la política. Estas transformaciones se materializaron a lo largo del último cuarto del siglo xx.

Con los gobiernos autoritarios del Cono Sur de América Latina, las políticas nacionales de comunicación (PNC) se convirtieron en el foco principal de la relación entre la comunicación y la política, y se caracterizaron por ser unas funciones limitadas y supeditadas al ámbito burocrático estatal. En esa medida, con la caída de las dictaduras y sus PNC, la palabra “democracia” fue incluida en el ámbito intelectual con aras de incidencia política. De la misma forma, los “receptores” tomaron un rol más activo en los procesos de comunicación. Como resultado, hubo un desplazamiento conceptual de la pregunta de investigación en comunicación política de los años setenta “[...] por las políticas públicas nacionales y estatales de comunicación de masas hacia otra por unas políticas culturales que debían desarrollarse en el seno de la sociedad civil” (Gómez, 2015, p. 47). Consecuentemente, la *participación* se convirtió en un concepto clave de la teoría comunicacional y de las apuestas por Estados verdaderamente democráticos. Para Fernández de Mantilla (1999), este viraje fue tan relevante que hoy día, casi que por antonomasia, un Estado se considera más o menos democrático de acuerdo con la mayor o menor posibilidad de contar con canales de participación popular.

La lectura que hacemos de esta tesis nos lleva a afirmar que la *participación popular* se puede volver *participación política* —o al menos incidir políticamente con mayor grado— en la medida en que la sociedad civil logre transformar las condiciones de acceso a aquello que considera como altamente valorado para garantizar su bienestar. Sin embargo, la autora nos invita a no olvidar que, en últimas, la repartición de valores siempre está atravesada por el poder y la autoridad. Así, define la “participación política” como:

[...] el conjunto de actividades, interacciones, comportamientos, acciones y actitudes que se dan al interior de una sociedad en forma individual o colectiva por parte de individuos, grupos, partidos

e instituciones, las cuales van dirigidas a explicar, demandar, influir o tomar parte en el proceso de decisiones políticas o [...] en el reparto autoritativo de valores. (Fernández de Mantilla, 1999)

A su vez, nos invita a tener en cuenta que la participación es un asunto “multidimensional” en la medida en que no solo incide en lo político, sino también en ámbitos sociales y económicos. Sin embargo, para los años noventa, el neoliberalismo y el neoconservadurismo primaron en los Gobiernos de América Latina y el “mercado” se fortaleció como la clave para que la economía reprogramara la política. De esta manera, las ciudadanías ya no solo se forjaban como actores de lo político, sino también como públicos y consumidores.

Como resultado, a la política y a la economía de mercados se les exhorta sincronizarse en sus ritmos y velocidades de avance, así como sintonizarse en su forma de aglomerar identidades ciudadanas en el marco de Estados neoliberales. Sin embargo, esto no se da del todo y se le suma, según autores como Jesús Martín Barbero y Omar Rincón, un entrelazamiento entre la política y las ciudadanías por medio de “anacronías” muy marcadas, pues lo que presenciamos hoy es el “surgingimiento de actores nuevos [...] [que] introducen en la política [...] demandas viejas y también muy novedosas, y todo eso abre brechas en la vieja rutina de la política” (2015, p. 21). En otras palabras, emergieron ciudadanías producidas por el Estado, otras por los mercados, otras fuera de ambos y, por supuesto, se transformaron y renovaron en sus cruces e intervalos. Por tanto, los cambios políticos y económicos de alcance nacional y global en América Latina durante los ochenta y los noventa les dieron cabida a diferentes actores sociales “que tenían muy claro que *a la palabra política había que añadirle la palabra cultura*”¹ (Villamayor, 2015, pp. 229-230).

Las *ciudadanías*, entonces, se convirtieron en el “nuevo modo de estar juntos”, lo cual rehace, recrea y reinventa los sentidos de lo político tanto en el plural de las acciones como en el sentido de la política. Esto obliga a repensar la relación entre la comunicación y la política:

1 El resaltado es nuestro.

Entonces la comunicación intermedia la política en un doble movimiento: pudre la política para poder volver a llenarla de sentido, del sentido que orienta la acción de los ciudadanos justo en la medida en que sacan a la luz las nuevas contradicciones de la política. La comunicación emerge de la acción ciudadana [...]. (Martín Barbero y Rincón, 2015, p. 22)

La comunicación política, por tanto, también se transforma, pues ya no se centra en los medios de información que informan y seducen a los militantes y electores, sino en los *procesos comunicativos* que sean capaces de potenciar el nuevo sentido que adquiere el estar-juntos de la gente del común (Martín Barbero y Rincón, 2015). Además, la comunicación política debe vincular de manera complementaria la información y la comunicación. Autores como Wolton (2010) consideran que la primera marcó el paradigma político y comunicativo del siglo XX al heredar de la modernidad públicos homogéneos, mientras que la segunda marcó el del siglo XX al plantear retos basados en las “relaciones”, alteridades y comprensiones; ambas deben colocarse como dimensiones complementarias y no opuestas, afirma, pues siempre han constituido la base de procesos de emancipación individual y colectiva. Desde el campo de las ciudadanías, la apuesta de un enfoque complementario es la de “apostar por compartir lo que se tiene en común, así como aprender a gestionar las diferencias que nos separan” (Wolton, 2010, p. 13).

Este enfoque académico y político, que compartimos en nuestro trabajo investigativo, parte de concebir a la ciudadanía como el eje central de las transformaciones sociales, y por eso, a partir de la tradición de estudios de los movimientos sociales y de estudiosos como Chantal Mouffe, el ciudadano es considerado “sujeto político” en la medida en que interacciona con una serie de relaciones fuertemente ancladas a sus lugares de acción, desarrollo y enunciación, y que en ese marco de relaciones aplica ciertos poderes simbólicos, culturales y económicos para aportar transformaciones a su comunidad y entornos que se acerquen más a su visión de futuro, a su utopía. De ahí que la ciudadanía se tome no como sujeto, sino como adjetivo, en cuanto “cualifica” (Rodríguez, 2011). Para nosotros, esta premisa teórica se

relaciona directamente con el *empoderamiento pacifista*, con lo cual una comunicación para el cambio social deviene en comunicación para la paz, apuesta central epistémica de esta investigación.

En el marco de la paz imperfecta, se propone la teoría del empoderamiento pacifista como un doble sentido: primero, la toma de conciencia de las capacidades que tiene cualquier ser humano y comunidad para transformar pacíficamente los conflictos; y segundo, que en todo espacio personal, público y político cualquiera se ocupa de la solución pacífica de los conflictos, de la satisfacción de necesidades y del desarrollo de capacidades (Muñoz y López, 2000; Comins, 2002; Muñoz, 2015). En este último punto, se apuesta por la formación de “subjetividades políticas para la paz”, definidas como procesos de formación de sujetos libres, autónomos y críticos que, mediante procesos de socialización política, logran transformar fenómenos sociales.

En dichos procesos se aplica, además de dimensiones afectivas, creativas y políticas, una dimensión comunicativa que se sustenta en dos puntos principalmente: una socialización política que se alcanza mediante el intercambio simbólico y actos comunicativos intersubjetivos integrales, y un lenguaje compartido como constructor de realidades y potenciador de mundos posibles y proyectos políticos colectivos (Loaiza de la Pava, 2016). De ahí que en las agendas contemporáneas de comunicación y pedagogías de paz se hace énfasis en la apuesta por procesos dialógicos y de relación social, lo que vincula el campo teórico de la comunicación para el desarrollo y el cambio social con la educomunicación popular, en un intento por lograr la formación de sujetos autónomos y libres (Ortiz y Perdomo, 2011).

La autonomía, principio fundamental de una ciudadanía emancipada, se exige no solo en la arena de la participación e incidencia política, sino también en las relaciones de poder que subyacen en las prácticas investigativas. En estas, “[...] se da cuenta no solo de una noción significativa elaborada por un grupo de expertos, se habla de perspectivas construidas por sujetos singulares y en la situación histórica cuyos narradores son sus protagonistas” (Villamayor, 2015, p. 217). De esta manera, los llamados grupos “emergentes” y “marginados” adquieren un lugar de enunciación en lo político y en las ciencias sociales: “Lo que se pretende es aprehender de qué está hecha la

conflictividad social y la producción colectiva de un conocimiento atravesado por luchas de transformación. Se trata de epistemologías que son al mismo tiempo aprendizaje político” (Villamayor, 2015, p. 218).

Por lo tanto, nos alineamos con una apuesta por una comunicación para el cambio social que devenga en comunicación para la incidencia política en la medida en que busque: a) historizar las experiencias, b) identificar los conceptos que surgen a partir de ellas, c) objetivar a los actores, sus procesos y a los mismos investigadores que hacen parte de tales experiencias, y d) elaborar tramas de la productividad emancipatoria (Villamayor, 2015). Eso precisamente pretendemos a continuación: identificar tramas narrativas a partir de ecos y resonancias de la historia lamista que se concretan a manera de formulaciones e ideas que permiten, por un lado, elaborar conexiones históricas entre la vida de Quintín Lame y la de militantes del movimiento contemporáneo que toma el nombre de sus nietos y, por otro, consolidar principios que definan una comunicación para la incidencia política desde sus discursos y prácticas que pueden leerse como emancipadoras.

Comunicación política desde el ideal lamista: bases para la conformación de un campo

Para afirmar que es posible definir una comunicación para la incidencia política desde una perspectiva indígena lamista, es necesario fundamentarla en cuanto *campo*. Para ello, nos alineamos con la teoría de la práctica social de Pierre Bourdieu y, en consecuencia, vemos los escenarios donde las ciudadanías (como las indígenas) buscan incidir políticamente como “espacios sociales de poderes simbólicos”. En un artículo icónico publicado a finales de los ochenta, titulado *Social Space and Symbolic Power*, Bourdieu (1989) resume su teoría y sus principales conceptos. Revisemos brevemente aquellos aspectos que conforman nuestro punto de partida para definir nuestro campo.

Los *campos* son conjuntos o redes de relaciones estructuradas en los que se evidencian distancias sociales entre los agentes que ocupan una posición dentro de estos. Tales distancias son marcadas de

acuerdo con la repartición desigual de capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos. Además de tener una posición en el campo, los agentes disponen de unos *habitus*, los cuales corresponden a esquemas de percepción, pensamiento y acción que son transmitidos a los agentes durante su trayectoria de vida y definen las reglas que gobiernan los campos. Los poderes simbólicos, entonces, se dan cuando los agentes entran en conflictos, alianzas, acuerdos y disputas entre ellos para lograr que sus esquemas sean los que definan las reglas del campo (Bourdieu, 1989).

Además de los anteriores conceptos y sus relaciones, Bourdieu (1989) propone una visión epistemológica y metodológica que se resume así: estudiar los poderes simbólicos implica aplicar dos visiones conjugadas; esto es, una estructuralista u objetivista, en la que se identifique cómo desde su desarrollo histórico un campo o espacio social se conformó con sus posiciones de poder, y otra constructivista o subjetivista, en la que se rastrean las agencias y transformaciones que van reestructurando el campo a medida que nuevos capitales se valoran y, en consecuencia, permiten que los agentes cambien su posición en el campo.

Acorde con lo anterior, las comunidades indígenas han ocupado históricamente una posición de dominados y subyugados. La toma de conciencia de tal posición ha sido el punto de partida de identidades comunitarias indígenas de todo el continente americano que devinieron identidades políticas. En el caso de las comunidades indígenas del Cauca basadas en el pensamiento lamista, que dieron origen con sus luchas al movimiento indígena moderno colombiano, podemos definir cuatro etapas de su trasegar hacia un estatus de validez política.

Históricamente, la figura de Lame surge en lo que se denominó “La Quintinada”, un periodo comprendido entre 1910 y 1921 en el que comenzaron los procesos de recuperación de tierras por parte de indígenas caucanos para hacerle frente al sistema colonialista y hacendatario de la región. Desde 1916, “[...] se comenzó a usar el apelativo de la ‘Quintinada’ por parte de las élites políticas y económicas regionales y nacionales para integrar discursivamente la tolerancia paternalista, la trivialización de la lucha indígena y la criminalización de la protesta” (Espinosa, 2009, p. 28). Se caracterizó, además, por ser una

etapa en la que Lame acudió a más vías de hecho y a estrategias de confrontación física directa para movilizar a sus seguidores en pro de la recuperación de territorios.

La segunda etapa corresponde al “lamismo”, periodo comprendido entre 1922 y 1967 en el que Lame lideró políticamente gran parte del movimiento indígena y que sus “herederos” asumieron como base histórica para continuar la lucha. Sin dejar de lado las recuperaciones de tierra y las confrontaciones, fue un tiempo en el que primó el uso de estrategias discursivas y jurídicas para consolidar un movimiento social y político indígena en el sur del país. La tercera etapa comienza con las herencias del pensamiento lamista, materializadas, luego de la muerte de Lame, en el surgimiento del Cric y del Consejo Regional Indígena del Tolima - Crit (década de los setenta), así como del Movimiento Armado Quintín Lame - MAQL (década de los ochenta). Se caracteriza por un desarrollo paralelo y luego secuencial de la lucha política (mediante la conformación de partidos) y la lucha armada (guerrillera).

Finalmente, la cuarta etapa la marca la consolidación del MSTNQL (primera década del siglo XXI) y muestra una secuencia de luchas basadas en la organización comunitaria, la confrontación interna del movimiento indígena y la revitalización histórica constante de los principios lamistas, con lo cual afirmamos los ecos y las resonancias de este líder en militantes contemporáneos. Para ello, pondremos en diálogo las experiencias de vida relatadas por actuales miembros del MSTNQL con las del propio Quintín Lame.

A continuación, presentaremos cómo Quintín Lame articuló estrategias comunicativas de pedagogía, convocatoria, organización, resistencia y luchas legales en pro de lograr una validez política de las causas indígenas. En otras palabras, identificar cuáles disposiciones (*habitus*) y capitales culturales y simbólicos lograron acumular la valoración necesaria para que los sujetos políticos indígenas lograran constituirse como interlocutores válidos ante el Estado para su inclusión como ciudadanos. Nuestro propósito no es elaborar en profundidad una nueva historia acerca de este líder y pensador indígena, pues ya existen varias producciones muy importantes al respecto. Lo que buscamos es elaborar una narrativa de la vida de Lame a partir de

fuentes secundarias², pero no tanto a partir de eventos coyunturales, sino de sus prácticas de formación, expresión, convocatoria, organización, movilización, pedagogía y dirigencia, que nos permitan consolidar una primera caracterización de la comunicación indígena para la incidencia política (CIIP) desde una visión lamista.

El primer componente que identificamos de una CIIP es una *estructura cognitiva natural*. Para quienes han analizado la obra intelectual de Lame, principalmente su icónico libro *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (Lame, 2004)³, la experiencia se obtiene en la vida y en cuanto proceso cognitivo hay un ahorro de mediaciones, es decir, de traducciones y transposiciones. En otras palabras, ocurre un entrelazamiento del cuerpo con el mundo, pues solo se necesita estar en pleno contacto con la naturaleza para adquirir el conocimiento universal. Bajo esta premisa, Lame afirmó una capacidad propia del nativo americano de poseer un conocimiento que está por encima del occidental y, en consecuencia, de legitimar y validar su lucha histórica, cultural y política.

Dicha validación tiene lugar sobre la base de que el indígena es un sujeto que, a diferencia del blanco, vive y comprende la *armonía* al entender cómo funciona el equilibrio del mundo. La “armonía”, como condición de la ley natural, corresponde a “[...] un orden primigenio que establece relaciones simétricas entre los seres [...] es una norma fija y constante impuesta por una voluntad superior por la cual los seres se organizan para un fin que hace que se fundan en la naturaleza del ser” (Romero, 2004, p. 124). Esta ley natural se proyecta y materializa

2 Acudir a fuentes secundarias tiene otra justificación. Al revisar el estado del arte sobre la difusión y los impactos de la obra intelectual de Quintín Lame en sus seguidores, hemos encontrado dos elementos correlacionados. En primer lugar, que han sido pocos los letrados indígenas que la han leído directamente, y en segundo lugar, que su difusión y reproducción se ha basado durante décadas en lecturas grupales y “versiones” de su historia de vida materializadas en formatos teatrales, gráficos y lo que Rappaport denomina “frases formulaicas” (2004).

3 El texto fue resultado de las transcripciones escritas que sobre sus dictados orales hicieron varios secretarios de Quintín Lame. Según Fernando Romero (2004), su escritura culminó en 1939 cuando cumplió 56 años de edad.

en la “costumbre”, particularmente en la de “estar” o poseer la tierra por parte del indígena (Romero, 2004, p. 125). Es decir que por “costumbre”, por transmisión generacional, el indígena accede a la “educación natural” como una “disposición para percibir el mundo, una intuición, un estado de conciencia o, incluso, el conocimiento de la correcta interpretación de los eventos” (Romero, 2004, p. 117). Esto le permite no solo acceder a los principios regidores de las relaciones entre los diferentes elementos del cosmos, sino además entender su historia en términos de las causas de los desequilibrios producidos en el espacio a lo largo del tiempo.

En otras palabras, la experiencia se obtiene en el contacto cuerpo-territorio (Naturaleza) y se transmite de boca a oído mediante la oralidad como campo principal de la transmisión de información y formación indígena. Seguramente bajo estos principios fue que durante varios talleres y conversaciones que tuvimos con miembros de la comunidad indígena nasa San Lorenzo de Caldon, comprendimos que cuando se les pregunta por sus procesos de formación política, es recurrente que se refieran a principios básicos de su cosmovisión. Según esta, son hijos del rayo; en la *tullpa* o fogata de tres piedras, que representa a la familia (padre, madre e hijo), comienza la educación natural-familiar mediante la transmisión de la memoria; el rombo representa el territorio y la espiral es lo que conecta y traza el caminar del indígena en su proceso de formación que atraviesa cada uno de los espacios y elementos que conforman la cosmología nasa. De ahí que la espiral, el rayo, el rombo y la tulpa sean imágenes que suelen proponer cuando se les invita a representar lo que para ellos significa la comunicación y la educación indígena.

Sin embargo, Lame construyó su idea de la educación natural fusionando la cosmovisión propia indígena con discursos occidentales. De ahí que haya logrado apelar estratégicamente a la ley natural o la ley del blanco para defender sus causas; que haya integrado la narrativa histórica a las circunstancias políticas de su época y que en su discurso haya mezclado estructuras discursivas mesiánicas, míticas propias de lo indígena, el catolicismo y hasta el pensamiento occidental basado en el derecho canónico y las ideas tomistas. Consecuentemente, el ideario lamista es, de cierta forma, una reelaboración de la mitología nasa que,

como lo afirmó Rappaport en su momento, se identifica como “interpretaciones indígenas de materiales históricos [...] eran elaboraciones y transformaciones de la verdad histórica [...] basadas en información escrita y en distintas experiencias” (2000, p. 23). El conocimiento es fruto de la experiencia directa y para Lame esta tiene dos fuentes: la propia vida personal y, por extensión, la Naturaleza en cuanto maestra y matriz principal donde se entrelazan los conocimientos primigenios del indio con aquello tomado de los modelos discursivos y cognitivos de Occidente. Al interpretar lo que se ha escrito sobre su vida y obra, se destaca que el conocimiento político y jurídico de Lame se forjó de esa manera “natural”.

Nació en 1883, en el sitio El Borbollón (Cauca), hacienda La Polindara, que en 1894 se anexó a la hacienda San Isidro (Espinosa, 2009). Cultivó la parcela de su padre, don Mariano Lame, en San Alfonso, municipio de Coconuco, Cauca (Castillo, 2004). En 1901, a los 18 años, se enroló en el Ejército y recibió del general Carlos Albán la enseñanza de la escritura y de la importancia del conocimiento de la historia y las leyes como fundamentos de la justicia (Fajardo, 1999; Espinosa, 2009).

En Lame resonaba haber crecido con un padre terrazguero. La terrajería configuró, hasta bien entrado el siglo xx, una de las formas de explotación más despiadada con base en la servidumbre y la obediencia de indios sin tierra hacia blancos hacendados. Prácticamente fue una expresión de la esclavitud y el dispositivo principal que en el Cauca permitió la denominada “proletarización” del indígena (Fajardo et al., 1999)⁴. Para 1900, el problema de la falta de tierras era muy significativo, sobre todo para los indígenas. Colombia tenía aproximadamente al 85 % de la población residiendo en la ruralidad y el 90 %

4 Hacia finales del siglo xvi, aparecen labriegos españoles pobres y libres en busca de tierras para trabajar. Se les denominaba “vecinos agregados” o “agregados de confesión y comunión”, pues no podían vivir en los pueblos de indios. Tomaban tierras de la Iglesia y de españoles ricos para pagar arriendo en especie o dinero, pero nunca se convertían en siervos de nadie. Cuando este tipo de españoles abandonaba su arriendo, este era tomado por indios sin tierra, quienes terminaban pagando con su trabajo y el de sus familias el derecho a vivir en las haciendas (Fajardo et al., 1999).

de esta no tenía tierra propia, sino que vivía como agregada, arrendataria, terrajera o como trashumante (Fajardo et al., 1999, p. 74). Con un antecedente enmarcado en la disolución de antiguos resguardos, el indígena se convirtió en campesino y su cultura comenzó a diluirse al no tener en el territorio y en comunidades autónomas la base de la vida y la memoria comunitaria.

Para Lame, dicha situación correspondía a una violación de la ley natural, pues cuando la relación indígena-territorio se rompe o afecta, ocurre una desarmonía en el plano natural y primigenio que se refleja y sustenta en la historia del despojo de tierras a las comunidades originarias de Colombia y América. Al tener en cuenta esta afirmación, podemos comprender por qué la motivación inicial y central de Quintín Lame fue la defensa territorial —la lucha por los resguardos indígenas— y la consolidación de un cuerpo común de valores que definiera una cultura indígena que parecía estarse diluyendo.

Para la antropóloga Mónica Espinosa, el “trasegar” de Quintín Lame configuró procesos de lucha indígena que consolidaron “comunidades de sentido”, pues durante el lamismo del siglo xx sujetos como arrendatarios, peones, terrajeros y concertados “[...] crearon un nuevo sentido de colectividad india, incorporando de manera variable símbolos, imágenes, narrativas y prácticas de la memoria cultural [...]” (2009, p. 22) de quienes hoy se denominan nasas, misak y pijaos. Según esta misma autora, los componentes de la identidad indígena forjada por Lame en cuanto “artefacto político” se caracterizaron por procesos simbólicos y políticos que tuvieron como objetivos: a) significar diferencias, b) recrear conocimientos, c) construir aspectos comunes a partir de la experiencia del indio, d) idealizar símbolos de resistencia, y e) generar formas de conciencia histórica y política vinculadas a prácticas de memoria cultural (Espinosa, 2009, pp. 76-77). Para lograr todo lo anterior, comprendemos que luego de haber sido consciente de sus capacidades cognitivas naturales, propuso, diseñó y consolidó espacios de comunicación para la formación política, lo cual aporta nuestro segundo elemento de una CIIP y a lo que denominamos *performatividad y dramatización social*.

Este segundo elemento se basa, por un lado, en la teoría de la *performance* y de los dramas sociales de Victor Turner; por otro lado, en

investigaciones y publicaciones anteriores en las que también nos enfocamos en estudiar comunidades de sentido que han sido caracterizadas como “problemáticas” o participantes activas en conflictos históricos (Gómez-Montañez et al., 2019). Nos hemos enmarcado en la apuesta epistemológica y política del “giro subjetivo” de Beatriz Sarlo, quien apunta a “esa primera persona que narra su vida (privada, pública, afectiva, política) para conservar el recuerdo o para reparar una identidad lastimada” (2006, p. 22), lo cual aplicamos en nuestro trabajo de campo por medio de entrevistas a profundidad.

Esto último es una tendencia que emergió después de los años sesenta cuando las etnografías alimentaron los estudios sociales al dirigirse a las estrategias de lo cotidiano “para buscar el rastro de aquello que se opone a la normalización y las subjetividades que se distinguen por la anomalía” (Sarlo, 2006, pp. 17-18). Por tanto, es normal encontrar que a medida que se elaboran las narrativas biográficas, se producen “negociaciones, transgresiones y variantes” (Sarlo, 2006, p. 18), por lo que los itinerarios marcan procesos y tránsitos llenos de conflictividad e incertidumbre. A aquellos procesos sociales no-armónicos que se dan en situaciones de conflictividad y transformación, Victor Turner los llamó “dramas sociales”.

Los dramas sociales o *performances* son categorías que Turner (1988a) definió inspirado en la estructura diacrónica y tripartita que Van Genep propuso para comprender un proceso ritual: separación del mundo profano, alejamiento de la vida secular-crisis y, finalmente, regreso de renovación a la vida cotidiana. Aunque el objetivo del ritual es que el sujeto que ha sufrido la crisis vital recupere su estado, este último no es el mismo inicial. Hay analogía, pero no copia. De igual forma, el drama social tiene cuatro fases: el *incumplimiento* de las normas sociales (ruptura de la vida cotidiana), la crisis, una acción *regresiva o de mediación* (uso de la maquinaria legal y normativa) y la reintegración o solución del disturbio social (Turner, 1988b). Sea en la dimensión macro o micro, la lucha de una comunidad o un movimiento indígena por convertirse en un actor político relevante es un drama social o *performance*. De ahí que también este elemento de la CIIP se inspire en los estudios decoloniales latinoamericanos.

En ese orden de ideas, se ha propuesto el término *wounded attachments* (ligaduras heridas) para referirse a la identidad indígena, asumida como un sentido de cohesión colectiva basado en las experiencias comunes de sufrimiento y de afinidad cultural. Para convertirse en un artefacto político, la identidad indígena asume como significativa a la “herida”. La “ligadura”, por otra parte, denota una relación política cuya dinámica se basa en el recuerdo de tal herida y en las respectivas e históricas demandas de reparación elaboradas por los pueblos indígenas históricamente oprimidos (Espinosa, 2009, p. 18). La herida, por tanto, es la expresión política de las identidades de los grupos marginados y excluidos de los procesos interlocutivos de construcción de la Nación.

Desde una perspectiva enmarcada en los estudios decoloniales y de la subalternidad, Mónica Espinosa (2009) afirma que cuando se vinculan las dinámicas coloniales y modernas liberales, la “herida” permite el desarrollo de subjetividades políticas indígenas. De esta manera, la “causa indígena” de Lame convocaba a sus seguidores mediante una experiencia común de opresión, relatada e incorporada (*embodied*) en prácticas, narrativas y memorias culturales. En particular, se basó en la lucha por los resguardos indígenas, que contradecían la visión decimonónica y a un Estado que consideraba a la propiedad individual como connatural de la ciudadanía. A su vez, en la época de Quintín Lame, “[...] la identidad indígena no era considerada como una expresión política en su propio derecho [...]”, por lo cual el lamismo fue considerado extensión del socialismo, del comunismo y hasta del liberalismo y del conservadurismo católico (Espinosa, 2009, p. 19). En suma, las luchas lamistas las podemos identificar como procesos múltiples de agenciamientos que buscaron transformar las valoraciones de las causas y expresiones indígenas para lograr la validez política.

En el marco de la “colonialidad del poder”, base de los ideales de lucha de los movimientos indígenas, los análisis nos exhortan a identificar cómo se objetivan los imaginarios culturales en aparatos disciplinarios e ideologías, en formas concretas de subjetividad, en modos de vida y en los *habitus* de los actores sociales, es decir, la dimensión

cultural de la modernidad (Espinosa, 2009, p. 83). La colonialidad⁵, entonces, más que un asunto de poderes políticos y económicos, tiene que ver con “[...] la relación entre los dispositivos de regulación que operan a nivel gubernamental (macropolítica, lo molar) —las llamadas herencias coloniales— y las tecnologías de resistencia y descolonización que operan en el nivel molecular (micropolítica, lo molecular)” (Espinosa, 2009, pp. 83-84). La idea de Espinosa que permite inferir una relación entre el ideal lamista y los principios de la comunicación política para el cambio social se infiere de su referencia a la militancia indígena propuesta por Lame para convertir al indio en sujeto político:

[...] el renacimiento del ‘indio’ se lograría mediante una acción militante destinada a contrarrestar la violencia, el desprecio y la humillación. Esta acción debía ser agenciada por el indígena mismo, en sus propios términos y a partir de una visión opuesta al discurso dominante que reducía al indio a ocupar una posición de inferioridad social y racial. (2009, p. 61)⁶

Una vez comprendemos qué significa el componente de la *permormatividad* y la *dramatización social* de la CIIP, podemos identificar otros

5 El campo desde el cual se pueden comprender las estructuras de opresión es el compuesto por la colonialidad en general. Espinosa (2009), para estudiar el “trasegar de Quintín Lame”, pone en diálogo a tres autores con sus categorías centrales. De Walter Mignolo (2001) toma el concepto de “diferencia colonial” para referirse a los criterios de diferenciación y dominación instaurados en el siglo XVI, que tuvieron como fundamentos ideológicos discursos de deshumanización y devaluación del Otro y que generaron dispositivos jerárquicos de poder con los que llevó a cabo la opresión cultural, la exclusión social y la explotación económica de los colonizados. De Aníbal Quijano (1999) toma el concepto de “colonialidad del poder” para referirse a la aplicación de lo anterior, pero a escala mundial, con la instauración de un sistema de centros y periferias acorde con la expansión capitalista europea. Por último, de Santiago Castro-Gómez (2005) se toma la relectura del “sistema mundo” propuesto por Wallerstein, el cual no solo aportó la mano de obra y las materias primas del capitalismo colonial, sino además los fundamentos epistemológicos, morales y culturales de la modernidad colonial.

6 Para principios del siglo XX, tal inferioridad se resaltaba mediante la continuidad republicana de las desigualdades coloniales materializadas en el lenguaje de la eugenesia, es decir, de la “limpieza de la raza”.

que se derivan de este. Cuando Lame comprendió sus capacidades relacionadas con su proceso cognitivo natural, implementó espacios de comunicación para formar políticamente a otros indígenas y consolidar unos sentidos de pertenencia y lucha comunes. Desde las teorías contemporáneas de paz, a ese proceso en el que un sujeto consciente promueve sus capacidades a nivel íntimo, colectivo y público se le denomina “empoderamiento pacifista” (Muñoz, 2015)⁷. Teniendo en cuenta que tal empoderamiento se da en medio de la conflictividad permanente, podemos afirmar que las luchas lamistas se enmarcan en la *paz imperfecta*, lo cual se evidencia desde La Quintinada.

La Quintinada, entre 1910⁸ y 1920, fue un periodo de luchas entre la élite blanca y los indígenas desposeídos por las tierras de resguardo. Según J. Rappaport, fue un movimiento multiétnico conformado por indígenas nasa, guambianos y coconucos de Tolima, Huila y Cauca, donde por primera vez “las comunidades estaban en situación de presentar sus demandas en el debate nacional, utilizando el propio lenguaje de la política colombiana” (2000, p. 139). Al revisar los principales acontecimientos que la caracterizaron, podemos identificar tres elementos claves que configuraron una CIIP desde los inicios de este movimiento liderado por Lame.

El primer elemento lo conforman los espacios iniciales de formación política, cuyo propósito central fue promover labores de *agitación y concientización* a indígenas que vivían sometidos al terraje en las haciendas caucanas. Tales espacios se consolidaron principalmente en el periodo comprendido entre 1914 y 1917, el cual es tomado como el de sus principales luchas. Esta época contó con formas de movilización

7 Aunque no podemos negar que las luchas lamistas también han involucrado durante décadas métodos de confrontación violenta, partimos del hecho de que la tendencia de Lame fue la de obtener resultados mediante el uso de los canales y dispositivos estatales y jurídicos, mostrando un respeto profundo por la ley. De ahí que interpretemos su legado hoy como un cuerpo de principios de resolución pacífica de conflictos.

8 En 1910 se produjo la toma de Belalcázar. Las tomas son caracterizadas por algunos autores como “multiculturales”, debido al apoyo de campesinos y negros, y se afirma que en el esplendor de este proceso Lame pronunció su famosa máxima: “morir por la defensa de la tierra” (Fajardo et al., 1999).

de base impulsadas por Lame llamadas “campañas educativas y organizativas” (Rappaport, 2004, p. 56), las cuales consistían en espacios de amplia conversación y deliberación (Fajardo et al., 1999). Acorde con lo expuesto líneas atrás, estas campañas estaban cargadas de mucha performatividad y teatralidad al inicio y terminaban como espacios de debate y toma de decisiones. A dichos espacios se les llamó “mingas adoctrinadoras” (Rappaport, 2000; Espinosa, 2009).

Darío Castrillón Arboleda publicó la primera biografía de Manuel Quintín Lame en 1973. A partir de allí podemos recrear algunos puntos característicos de sus “mingas adoctrinadoras”, las cuales parecieron extenderse en el año 1913: a) se realizaban en lugares previamente convenidos; b) comenzaban mediante el toque de chirimías, mientras sus participantes bebían chicha y musitaban sus problemas en los andenes de los ranchos; c) ocurría la entrada súbita de Lame, muy ceremoniosa con Pioquinta, su esposa, cargada de papeles y el Código Civil; d) entraban sus secretarios y Lame dejaba a algunos acompañantes como vigías para alertar la presencia de funcionarios del Gobierno; e) de manera ritual, Lame se encaramaba en una tarima, invitaba a cantar el himno nacional para que una vez motivara la euforia y la algarabía, interrumpirlo solicitando silencio con sus manos y negando su letra, pues comenzaba a argumentar que “era mentira”, “que la libertad no había llegado a los indios”; f) comenzaba a informar de las leyes que él estaba redactando en defensa de las tierras para ser llevadas a Bogotá, mientras pronunciaba diatribas al terraje, lo que provocaba respuestas eufóricas y uso de cohetones (Castrillón, 1973, citado en Espinosa, 2009, p. 104). Luego de estos discursos, “los reunidos comían y se daban a la redacción de memoriales” (Espinosa, 2009, p. 27). El nombre de “minga adoctrinadora” se refiere a reuniones políticas dirigidas a reflexionar sobre la costumbre andina de celebrar el trabajo comunal y colaborativo (Rappaport, 2004, p. 58).

No solo se reconoce la labor de Lame como de incansable conferencista. Otras de sus características, que a su vez configuran la CIIP, fueron la de contar con la capacidad logística de organizar *redes complejas de información para la organización* y la de generar *prácticas y espacios comunicativos de (inter)mediación*. Frente a lo primero, se sabe que Lame, de manera histriónica y con un dramatismo estratégico, apeló

a estructuras discursivas y a narrativas *mesiánicas* para considerarse a sí mismo cacique y redentor de los indios⁹, lo que implicó ordenar la consolidación de una red de comunicación para que siempre estuviera informado sobre las acciones implementadas por los cabildos; solicitó expresamente ser informado sobre las posibles “vacilaciones” de los capitanes indígenas. Frente a lo segundo, se contaba que solía entrar a los lugares convenidos para las mingas adoctrinadoras junto a su esposa Pioquinta cargada de papeles y memoriales (Fajardo et al., 1999).

Los *ejercicios de memoria para activar las heridas históricas* y actualizarlas en hechos del presente fue, tal vez, la principal acción comunicativa-política de Lame. La respuesta estatal a los memoriales de Lame fue acusarlo de “arrogarse la representación de la clase indígena” y despolitizar la protesta política popular. Por eso desde 1916 se comenzó a usar el apelativo de “La Quintinada”, lo que integró “la tolerancia paternalista, la trivialización de la lucha y la criminalización de la protesta” (Espinosa, 2009, p. 28). Pese a haber sufrido detenciones cortas desde 1915, el clímax de La Quintinada se dio en 1917 cuando Lame fue encarcelado y liberado hasta 1921. Esta captura fue la que produjo la fotografía más icónica y representativa que adoptaría el movimiento indígena de ahí en adelante y a la que nos referimos al comienzo de este capítulo.

Gran parte de su práctica política y comunicativa fue la redacción de peticiones al Gobierno en defensa de la Ley 89 de 1890¹⁰ y la modifi-

9 Hay paralelismo simbólico entre el movimiento de Lame y aquellos surgidos en el siglo XVIII en Cuzco con Túpac Amaru, en Potosí con Tomás Katari y en La Paz con Túpac Katari. La idea transversal era el restablecimiento de la autonomía territorial y política de los indígenas para derribar las relaciones de servidumbre instauradas por el poder imperial español. Al decir de Espinosa, “el paralelismo entre el macizo colombiano y los Andes centrales nos lleva a formas de utopías andinistas y mesianismos que formaron parte de los movimientos anticoloniales” (2009, p. 61).

10 Se emitió durante el gobierno reformista de la Regeneración, con el fin de incorporar gradualmente a los indígenas a la “civilización”. Se considera un oxímoron por dos razones que se contradicen: por un lado, amparaba un estado de excepcionalidad a los indígenas con respecto a las leyes regulares de la República; por otro lado, su objetivo era que en un periodo de cincuenta

cación de otras que promovían la liquidación y repartición de resguardos. Por otro lado, la prensa de la época continuaba despolitizando las acciones indígenas y llamaba a sus actores “masas dóciles e incomprensivas” (Espinosa, 2009, p. 123). Mónica Espinosa resalta ambos datos históricos, pues contrastan: mientras el editorialista procuró destacar el barbarismo indígena que los hacía incapaces de comprender el derecho y hacerse sujetos de su propio destino, las competencias legalistas de Lame hacían ver su conocimiento de los derechos ciudadanos y su respeto por el poder central del Estado colombiano. A nivel general, los estudiosos de la vida de Quintín Lame consideran que mientras La Quintinada se caracterizó principalmente por ser un periodo de agitación y luchas mediante vías de hecho como las protestas y tomas de tierras, lo que primó luego fue un conjunto de acciones que apelaron al conocimiento jurídico y estatal. Desde 1921, cuando Lame fue liberado, hasta su muerte en 1967, se dio el llamado “lamismo”.

En 1922 comenzaron las fundaciones de cabildos por parte de Lame en el sur del Tolima, lo cual se concretó en la lucha por la recuperación del Gran Resguardo de Ortega y Chaparral. Para eso, promovió procesos de recuperación de cédulas reales y títulos de propiedad de tierras, buscados en archivos regionales y locales, lo que de cierta manera configuró un campo de investigación y recuperación de la historia indígena en las comunidades mismas.

Se afirma que desde 1920 emergieron varios memorialistas en las comunidades indígenas del Cauca, Tolima y Huila, quienes con sus escritos dirigidos a altas esferas del Gobierno procuraron impedir el despojo de tierras y la recuperación de resguardos, todo amparado en la Ley 89 de 1890, con lo que mostraban un lenguaje acentuado de crítica de los funcionarios del Gobierno y su complicidad con los terratenientes. Todo esto indica que la CIIP se alimenta de prácticas retóricas que demuestran grandes capacidades argumentativas escritas y de manejo

años los indígenas fueran asimilados en condiciones de docilidad y para controlar la tierra y la fuerza de trabajo en las haciendas. Su estado transitorio se volvió permanente y la ley se convirtió en una herramienta jurídica fundamental para la defensa de los territorios indígenas por parte de sus comunidades (Espinosa, 2009, p. 8).

de leyes por parte de los indígenas, lo cual muestra que la comunicación es tanto un campo expresivo como un puente que permite el juego intertextual que vincula los modos occidentales de expresión con la conciencia histórica arraigada en el indígena. También, se consolidaron las famosas “doctrinas y disciplinas”, seguidas por un círculo pequeño de manera rigurosa (Espinosa, 2009, p. 147). Precisamente, la consolidación de la llamada “doctrina y disciplina” es lo que caracterizará a una CIIP desde el pensamiento de Lame en esta etapa, en la cual la *performatividad* y los demás elementos identificados para una CIIP cobraron madurez:

Si La Quintinada marcó el surgimiento de una política india de liberación y una militancia fundamentada en la defensa del territorio y la autonomía, durante el lamismo este ideario se transformó en un proyecto cultural y ético basado en una memoria moral y una conciencia histórica de resistencia centrada en la recuperación de cabildos y resguardos y la curación social de los pijaos. (Espinosa, 2009, p. 147)

Las acciones de convocatoria, adoctrinamiento, organización y toma de decisiones contemplaban recorridos por caseríos y veredas, formación de cabildos, fundación de escuelas, organización de mingas, convocatorias a fiestas culturales y la reinención de tradiciones (Espinosa, 2009, p. 148). Estos elementos tendrán resonancia en las acciones de quienes hoy se consideran sus nietos, como lo abordaremos en otro apartado. Por ahora, consideramos que la caracterización de la CIIP que hemos propuesto requiere la revisión en profundidad de dos factores: a) lo que en la visión de la formación política lamista se denomina la *doctrina y disciplina*, y b) los aspectos que de manera crítica se han identificado como los baches que han obstaculizado las acciones políticas del lamismo y su legado.

El concepto de “civilización montés”, que resume su lucha y legado, fue aportado por el mismo Lame para oponerse a la civilización occidental y fue una figura de lenguaje mediante la cual sustentó su modelo de pedagogía autodidacta y su modelo de pensamiento. Por medio de la apropiación simbólica del imaginario de la civilización, Lame constituyó una herramienta “de autolegitimación de un conocimiento

y pedagogías propios [...] y marcó las rutas colectivas de la militancia indígena” (Espinosa, 2009, p. 70). En el marco de nuestra caracterización de la CIIP, listamos lo que autores como Espinosa (2009) han identificado como habilidades de Lame, que nosotros preferimos denominar *competencias para la comunicación política*: a) era un letrado autodidacta; b) manejaba un conocimiento empírico de leyes e historia colombiana; c) al mostrar un modesto manejo del castellano, contó con el apoyo de secretarios para el “conocimiento civil”; d) coordinó puestas en escena orales de leyes como medio de reflexión histórica y lucha por derechos indígenas; e) aplicó una práctica de la tradición nasa que consistió en el uso de documentos jurídicos archivados desde la época del cacique Juan Tama de la Estrella, a fin de compilar un cuerpo de evidencias para emprender luchas jurídicas en favor de la recuperación de los resguardos indígenas.

Además de lo anterior, la escritura de Lame era un ejercicio de reflexiones orales registradas por escrito por sus secretarios. De hecho, el más famoso libro de su doctrina, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*, fue dictado a Florentino Moreno y terminado el 29 de octubre de 1939 (Castillo, 2004)¹¹. Se considera un tratado de enseñanza sobre gobierno y oralidad desde “una voz y un lugar propios” (Espinosa, 2009: 51). Esta producción contribuyó a la generación de una pedagogía y movilización incesante a partir de la “formación de una conciencia histórica en torno al valor moral del recuerdo y la educación como aspectos integrales de la reivindicación política y cultural de lo indígena” (Espinosa, 2009, p. 30). Al principio se tituló *En defensa de mi raza* y fue considerado como una “herramienta indispensable para la educación política de las comunidades indígenas” (Rappaport, 2004, pp. 54-55).

El argumento sistemático de sus memoriales de agravios enmarcaba a la injusticia en un problema que combinaba la usurpación territorial, la explotación laboral y la opresión política y moral (Espinosa, 2009,

11 Su producción intelectual principal la conforman tres libros: *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (1939); *La bola que rodó en el desierto* (1969); y *El derecho de la mujer indígena en Colombia* (1973).

p. 113). Por ello, aplica una estructura narrativa y argumentativa en la que la historia se dividía entre el antes y el después de la Conquista europea, lo cual se va a repetir sistemáticamente en sus discursos y en los de sus sucesores. La obra de Lame contiene 109 enunciados sobre la educación indígena y tres tipos de materiales: la reflexión religiosa o “disciplina”; los recuerdos de sus experiencias espirituales y jurídicas; y las denuncias por crímenes específicos hacia los indígenas por parte de representantes de la sociedad nacional.

Como se puede inferir del comienzo de nuestra caracterización de la CIIP, el “acto educativo” se da mediante la contemplación y la experiencia, esta última como recurso cognitivo enfatizado por campesinos, indígenas y pedagogos de inicios del siglo xx, incluso por la pedagogía pragmática de John Dewey. La *doctrina* se basa en una alta valoración de la vida en comunidad, de las fuerzas y relaciones de y con la naturaleza; en una interpretación histórica de una experiencia acumulada de resistencia y lucha indígena y, consecuentemente, en la generación de una memoria colectiva como eje de un común denominador ideológico (Castillo, 2004).

Para Lame, la política era una fuente de discordia y mantenía al indígena en estado de engaño y confusión. De ahí que su agenda política se centrara en combatir la manipulación de los partidos políticos, para lo cual fundamentó su idea de “saber” como algo que se logra del todo por medio de la Naturaleza como maestra (Espinosa, 2009, p. 151).

Según uno de sus sobrinos, Lame “daba conferencias a favor de los indios” y “nos enseñaba cómo manejarnos” (Castillo, 2004, pp. 20-21). Esta es una pista clave del rol de la oralidad como base de la retórica y una comunicación dirigida a la formación y a la motivación política, modelo que se repetirá sistemáticamente a lo largo de la historia de su trasegar y su legado hasta hoy. Pese a las acciones de hecho con tono belicoso que caracterizaron a La Quintinada y parte del lamismo, “su campaña era, fundamentalmente, educativa y de organización” (Castillo, 2004, p. 24). Lo que resultaba más admirable de Lame, según sus estudiosos, era su “evidente capacidad para motivar y dinamizar a las comunidades indígenas” (Castillo, 2004, p. 32).

Combinando la oratoria mesiánica y redentora, Lame nutrió su modelo de formación política con misticismo. Por esa razón, priman

las metaforizaciones entre sus discípulos, como Abel Dique, secretario de Lame por treinta años, cuando se les pregunta por la razón que llevó a un sector social y cultural tan oprimido a levantarse y defender sus derechos: “Antes de llegar el General estábamos en la *oscuridad*. Pero él nos trajo la *doctrina* y nos dio la *disciplina* para defendernos”¹² (Castillo, 2004, p. 33). Esta figura del paso de la oscuridad a la luz es un tropo que nos da pistas sobre la relevancia del rol educativo y formador en el discurso y la práctica comunicativa que podríamos caracterizar a partir del actuar de Quintín Lame. Demuestra que se presenta como caudillo y líder carismático, aunque promueve la autonomía y la autogestión para que las comunidades indígenas continúen su lucha. Para Castillo, tal doctrina no debe entenderse solo como un compendio de “ideas hábilmente formuladas”, sino también como una formulación que pese a tener un mensaje a veces imperfecto, incompleto e incomprensible, su autenticidad “lleva el poder de despertar la conciencia de todos los que participan de una historia común” (2004, p. 34). Seguramente, la consolidación de una comunidad de sentido a partir de una conciencia histórica del daño y la herida es, quizás, el logro más eficaz de la práctica comunicativa de Quintín Lame.

A partir de nuestra lectura de Gonzalo Castillo (2004), podemos comprender que no solo la capacidad oratoria de Lame fue un factor de éxito, sino además el hecho de contar con una base preexistente de una comunidad de sentido en torno a la memoria histórica. Para vincular ambos factores, Lame propuso una “metodología de la dinamización”, basada en cuatro puntos centrales de interpretación histórica con la que construyó la representación del indígena como “superior en inteligencia al blanco”: a) el apogeo cultural antes de 1492; b) la pujanza india pese a las condiciones de sometimiento colonial; c) la humildad-paz-tranquilidad como características de cualquier hogar indígena, pese a su pobreza; y d) la tenencia indígena de una memoria prodigiosa y capacidad de inspiración (Castillo, 2004, pp. 40-41).

Tal inspiración se refleja de manera muy evidente en los discursos de varios de sus herederos. Si la *doctrina* la conformó su cuerpo

12 El resaltado es nuestro.

de ideas y su modelo pedagógico político, la *disciplina* es la puesta en práctica de dicho ideario por parte de los seguidores que se identifican con el lamismo. Aplicar las ideas de Lame es recordarlo como un “mayor”, como un ancestro cuya obra obliga su continuidad, lo cual se relaciona con lo que Rappaport denomina “memoria moral” (2000). Dicha memoria se ha venido materializando en lo que la misma autora define como “versionar”, es decir, en la producción de versiones en diferentes formatos (en particular teatrales, pictóricos, novelísticos gráficos y líricos) de su vida y obra escrita (Rappaport, 2005). De hecho, pese a que fue terminada de dictar-escribir en 1939, su obra se publicó solo hasta 1971 y solo un grupo muy reducido de intelectuales y dirigentes indígenas la vino a leer durante los ochenta. Aunque la fundación del Cric recogió parte del espíritu lamista, como lo veremos más adelante, lo cierto es que muchos de sus dirigentes no conocían la obra de Lame en profundidad ni habían analizado sus implicaciones pedagógicas (Romero, 2004). Por esa razón, las versiones de su obra permitieron la difusión de “frases formulaicas”, es decir, expresiones generales y reiterativas que oralizaron sus escritos para que resonaran en las comunidades indígenas contemporáneas (Rappaport, 2000 y 2005).

Mediante su recordación, Lame fue interpretado como un cacique del estilo de los del siglo XIX, en cuanto “intermediario” antes que líder autónomo. También como quien logró fundamentar su movimiento en las raíces coloniales, gracias a la habilidad que obtuvo para leer y hacer “investigación documental” (Rappaport, 2005, p. 62). Esto contribuyó, entre otras cosas, a mantener esa hibridación de horizontes históricos, lo cual se considera muy típico de los indígenas andinos (Rappaport, 2005, p. 63). El logro, se afirma, es que tales procesos correspondieron a “metodologías de apropiación” (que además incluyeron la integración de modelos filosóficos y cristianos) que hoy se llamarían “interculturalidad”, es decir, la interpretación y conjugación de ideas externas con el fin de construir una “propuesta política”.

Lame es pensado también como un “intelectual orgánico” en el sentido gramsciano, pues surgió de una capa social emergente y canalizó sus capacidades intelectuales en pro de la organización interna del grupo social al que perteneció (Rappaport, 2004, pp. 69-70). Castillo (2004) considera la “conciencia crítica” como una meta educativa de

la metodología lamista. También significó una condición fundamental que, junto con el fortalecimiento de la identidad indígena, se convirtió en factor de una lucha política eficaz para las comunidades indígenas. Esta capacidad “crítica” se expresa de dos formas: como una capacidad de discernir las limitaciones de la propia tradición sociocultural indígena (conciencia histórica) y como la comprensión y el uso estratégicos de los elementos de la sociedad dominante que contribuyan con su lucha (Castillo, 2004, p. 42). De tal manera, Lame representa un intelectual indígena que de manera creativa logró configurar un discurso cuya estructura argumentativa y conceptual combinó ideas y modelos de pensamiento del mundo blanco e indígena, con el fin de conseguir que las luchas de las comunidades fueran interpretadas como válidas y con profundas bases políticas. En otras palabras, para que el indígena (¿indio?) se convirtiera en un interlocutor válido en los espacios de construcción de la nación colombiana.

El lamismo, periodo que ya hemos identificado con las luchas de Lame en el sur del Tolima, ha inspirado a algunos investigadores a tratar de comprender en profundidad su potencial como espacio de lo político. Para ello, una pregunta emerge de manera natural: ¿de qué manera un movimiento social indígena puede o no trascender hasta convertirse en movimiento político? Responderla implica entender la relación entre lo social y lo político en el marco de este tipo de procesos colectivos. En cuanto movimiento social, el lamismo en el Tolima permite comprender formas de organización no institucionales que responden a cuestiones sociales y políticas de los sujetos. Arias y Duque (2018), de manera muy reciente, son quienes han aportado el estudio más actualizado sobre el lamismo. Revisar algunas de sus tesis nos permite seguir encontrando los componentes comunicativos del movimiento social indígena.

En primera medida, una CIIP desde el lamismo comprende la capacidad de líderes y productores de base de *generar mensajes que logren transmitirse y reproducirse en un rango de acción amplio que supere a sus públicos iniciales*. Pese a la fragilidad de los movimientos sociales de resistencia, es innegable afirmar que lo único sólido en los casos exitosos es la vigencia del mensaje que permanece latente en la conciencia colectiva para potencializar la acción y seguir gestándose

(Arias y Duque, 2018, p. 41). En segunda medida, y derivado de lo anterior, las dinámicas de producción, circulación y recepción de estos mensajes traen como resultado la conformación de lo que nosotros proponemos como *comunidades de sentido*. De ahí que una de las condiciones de existencia de estos movimientos sea el “sentimiento de solidaridad” entre los participantes para trascender su radio de acción hacia otras esferas, a fin de interactuar con otros interlocutores y que su mensaje llegue a ser considerado de “alta relevancia histórica” (Arias y Duque, 2018, p. 46). La idea es que la gente encuentre en ellos la posibilidad de identificarse con un proyecto de acción de carácter estructural y vigente (Arias y Duque, 2018, p. 47). Para nosotros, esto es clave pues permitiría comprender cómo la discursividad recurrente del movimiento lamista de hoy se nutre de una genealogía y unos enunciados que han logrado mantener estables los propósitos de lucha, a pesar de los cambios ocurridos en la historia social y política de los territorios donde esta permanece.

Para nosotros, este movimiento también puede caracterizarse desde la comunicación para el cambio social, pues según Arias y Duque (2018), procuró que las distintas problemáticas de las comunidades indígenas se tornaran generadoras no solo de “significado”, sino también de “sentido”; es decir, vehicular las inconformidades y crear soluciones. En el marco de un movimiento de resistencia, como ha sido definido el lamista, la legitimidad de su lucha se ha sustentado por medio de otro componente fundamental de la CIIP: el *saber histórico-político*. Esta forma de saber es una práctica discursiva transversal que permite:

[...] construir en múltiples formas la lucha por la identidad diferente y la autonomía territorial; la interpretación político-jurídica de las leyes; la constitución de un sujeto activo en la participación comunitaria; la posibilidad de disentir frente al reconocimiento de leyes injustas que se funden en un proyecto dominador ancestral. (Arias y Duque, 2018, p. 80)

Quintín Lame produjo un régimen epistemológico mediante el cual se generó un discurso político indígena legal, legítimo, organizado, sistematizado que trasciende lo local para tener alcances regionales y nacionales. Desde Touraine, las tensiones entre las expresiones de la base

y los proyectos políticos de los dirigentes hacen que estos movimientos deban entenderse desde cambios y conflictividades constantes. Más adelante abordaremos las diferencias internas de las organizaciones, pero ahora destacamos, como es de esperarse, que la primera conflictividad de las bases de un movimiento de este tipo se produzca con las estructuras estatales. En el seno de estas luchas, emerge un *sujeto político*, pues un movimiento social de resistencia se justifica por la búsqueda consciente de orientar sus objetivos hacia la transformación sociopolítica de sus realidades a partir de formas de organización y de acción variables (Arias y Duque, 2018, p. 31). Es una “acción colectiva contenciosa”, ya que es producida por personas que normalmente no tienen acceso regular a las instituciones y cuyas reivindicaciones y modos de acción se leen como amenazantes para sectores dominantes.

En una investigación anterior, propusimos caracterizar la etnicidad como un campo de permanente conflictividad política, que se integra por cinco elementos: a) un tejido denso de redes y asociaciones de diferentes tipos de agentes; b) un proceso permanente de formación y fragmentación de grupos que muestra amplia heterogeneidad en sus motivos vinculantes; c) entidades e identidades abiertas y en constante transformación de acuerdo con situaciones y circunstancias particulares; d) identidades étnicas resultantes de procesos tanto esencialistas como estratégicos e instrumentales; y e) conflictos intergrupales e intragrupal que marcan constantes diferencias entre el sí mismo y las alteridades (Gómez-Montañez et al., 2019, p. 30). De ahí que entendamos que el lamismo es una muestra representativa de un movimiento en el marco de lo *etnopolítico*, es decir, de campos conformados por agentes étnicos que agencian sus capitales para ocupar una posición relevante a fin de que sus esquemas de pensamiento, percepción y acción sean los que los regulen. Podemos inferir que las luchas etnopolíticas se dan también entre las bases mismas de los movimientos.

Las diferencias que dieron origen a los conflictos intragrupal del movimiento lamista tuvieron origen en las distancias ideológicas y políticas de Quintín Lame con compañeros de lucha como Gonzalo Sánchez y Eutiquio Timoté. En particular, pese a consolidar una imagen de indio rebelde, Lame siempre fue identificado por su origen político conservador y su catolicismo, aspectos que le han significado varias

críticas a su liderazgo. Las divisiones políticas se manifestaron entre la militancia de base que se dio durante los periodos finales del lamismo (1931-1939 y 1940-1967), cuando unos entendieron la finalidad de la acción política desde el indianismo y otros desde el comunismo anticlerical. Para Espinosa (2009), es fundamental entonces comprender la “civilización montés”, es decir, el modelo lamista de organización indígena, no solo desde su oposición a la civilización occidental, sino también desde las tensiones y los conflictos que existían en el interior de las comunidades por cadenas de transmisión de autoridad, prácticas de negociación entre líderes con el Estado colombiano y formas de militancia de izquierda moderna.

El periodo de 1945 a 1953 fue crítico para el lamismo, debido a la presión violenta de terratenientes y autoridades contra los indígenas militantes, o lo que ellos llaman “la guerra”. Para Castillo, la debilidad del movimiento radicaba en el hecho de que la lucha “no estuvo acompañada de una organización eficaz” y, por tanto, careció de unidad (2004, p. 31). Para la segunda mitad de la década de los cincuenta, la lucha de Lame se basaba en procesos puramente legales y muchos de sus seguidores se apartaron por considerar que su lucha basada en la Ley 89 de 1890 no daba ningún resultado (Castillo, 2004, p. 32). En el estado del arte que hemos venido revisando hasta ahora, se suele hacer un salto temporal de este periodo de crisis a la década de los setenta, en la que los indígenas avanzaron significativamente en la recuperación de tierras y en lograr la autonomía de sus organizaciones, lo cual generó de nuevo una reacción violenta de los terratenientes. La continuidad de este conflicto histórico y estructural contribuyó a la permanencia, sin embargo, de una comunidad de sentido que se mostró paradójica y a veces contradictoria frente al legado de Quintín Lame, pues aunque se considera que las ideas lamistas conforman la base ideológica del movimiento indígena colombiano nacido en el suroccidente del país, la verdad es que su *corpus* de enseñanzas e ideas tuvo varios obstáculos para ser apropiado entre las generaciones posteriores al lamismo.

Los lamistas han compartido durante décadas un mismo “cuerpo de conocimientos”, esto es, “la doctrina y disciplina” (Rappaport, 2004; Castillo, 2004). Estos fueron consignados en su famosa obra escrita, la cual es considerada como un tratado “didáctico” y “sumamente

espiritual” (Rappaport, 2004, p. 52). De tal manera, el lamismo se constituyó como una filosofía política centrada en la memoria moral, la militancia étnica y la voluntad de curación social y permanencia cultural (Espinosa, 2009, p. 152). La idea de la civilización montés se volvió parte de los relatos biográficos de su vida y de su rebelión que circulaban de boca en boca entre los lamistas (Espinosa, 2009, p. 196), pese a que, como mostramos antes, su obra escrita fue poco leída y consultada.

Para Rappaport, el tratado de Lame no se ha difundido en mayor medida entre las audiencias indígenas. Su lectura no ha sido un ejercicio de aprendizaje individual, sino materializada en diferentes “versiones” e interpretaciones textuales, en escuchas de lecturas en voz alta o en discursos que recrean algunas ideas centrales. Es a lo que Rappaport denomina “lectura oralizada”, lo cual se da en medio de asambleas políticas, talleres educativos, pequeños círculos de lectura, escuelas guerrilleras, es decir, en las “vivencias del movimiento indígena” (Rappaport, 2004, p. 71). Por supuesto, para nosotros esta *textualidad oral-escrita* hace parte de la CIIP. La lectura de su obra es “icónica”, es decir, no explora detalles, sino que se basa en la “[...] insistencia de ciertos temas recurrentes: reivindicaciones del movimiento lamista, momentos críticos de su vida, la relación entre indígenas y naturaleza, la importancia de las leyes y la simbología indígena [...] cortas referencias plasmadas en imágenes verbales o visuales que reproducen tropos persistentes” (Rappaport, 2004, p. 72). En suma, los lamistas en su mayoría se apropian del legado de Lame no a partir de su lectura profunda, sino en imágenes de la oralidad. Seguramente, eso explique por qué la icónica fotografía de su arresto haya sido modificada, reelaborada y apropiada como bandera, perfil de WhatsApp o hasta un mural artístico que reposa en la sede del cabildo indígena nasa San Lorenzo de Caldonó.

La herencia lamista se consolidó en los setenta con la emergencia de las primeras organizaciones indígenas que lograron validez ante la sociedad colombiana y, posteriormente, frente al Estado. Es curioso que dos hechos históricos importantes se dieran al tiempo en 1971: la publicación de la obra y la fundación del Cric. De los procesos lamistas, se afirma, emergió la consigna de las organizaciones indígenas de hoy: “Unidad, Tierra, Autonomía y Cultura” (Fajardo et al., 1999).

Paralelo a la formación del Cric, las vejaciones por parte de terratenientes y autoridades estatales en el Cauca y Tolima generaron la necesidad de que los indígenas conformaran una estructura militar para su autodefensa. La instrucción militar comenzó en 1974 con apoyo del Partido Comunista-Marxista Leninista (PC-ML) (Fajardo et al., 1999, p. 111). En 1977 y 1978, se configuraron otros núcleos de autodefensa con el apoyo del Movimiento 19 de Abril (M-19), lo que generó una fuerte represión y clandestinización del movimiento indígena y del Cric (Espinosa, 2009). Para 1975, las comunidades que se organizaron bajo el “espíritu de La Quintinada” fundaron el Crit. A principios de los ochenta, los consejos regionales fundaron la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic).

Mientras el movimiento indígena continuaba su lucha en el marco de las organizaciones que buscaban consolidarse como garantes de la autonomía de las comunidades y como interlocutoras ante el Estado, en 1984 ocurrió el asesinato del sacerdote y líder indígena Álvaro Ulcué. Por esta razón, los grupos de autodefensa se reemplazaron por un grupo armado móvil de carácter permanente que se denominó Movimiento Armando Quintín Lame (MAQL). Ese mismo año, el MAQL divulgó su primera comunicación pública expresando su inspiración en las ideas de Quintín Lame. La labor educativa y comunicativa consistió en “su propia interpretación del tratado” y su conversión en agenda (Espinosa, 2009, p. 196). En enero de 1985, el MAQL realizó la toma de Santander de Quilichao, donde hizo público su manifiesto, del cual destacamos los siguientes puntos: a) legitima su lucha como manifestación contemporánea de una resistencia que los indígenas han vivido por siglos y en la que considera que las estructuras de poder han reprimido sus intentos de organización; b) resalta como el principal derecho de las comunidades el de su autonomía, lo cual implica que el movimiento indígena no debe subordinarse a ninguna organización ajena; y c) elaboran una narrativa en la que las acciones armadas de Quintín Lame eran una continuación de las de otras figuras heroicas como Juan Tama y la cacica Gaitana (Fajardo et al., 1999, pp. 113-114). La experiencia del MAQL suele ser resaltada por su carácter netamente étnico, lo que reitera la diferencia de ideales de esta organización indígena con las guerrillas marxistas, cuya lucha era particularmente económica.

El reclutamiento y los procesos de formación política del MAQL tuvieron su base en los cabildos, cuestión que nos recordará más adelante uno de nuestros interlocutores, quien afirma que la lucha era tanto política-legal como armada. En la formación de este movimiento armado, a manera de resonancia, su denominación también resultó accidentada frente a la recordación de la figura de Lame. Gildardo, el último comandante del MAQL, narró a Myriam Espinosa (1996, citada en Rappaport, 2004, p. 175) que a la hora de nombrar el movimiento tuvieron que contarles a las comunidades quién era Quintín Lame, pues su nombre resultaba ampliamente desconocido. Figuras como la cacica Gaitana y Juan Tama tenían mayor representatividad y recordación entre los indígenas. Entonces, como parte de la posterior estrategia comunicativa y de formación, el MAQL difundió ampliamente su biografía y usó sus tratados como herramientas educativas políticas, con el fin de consolidarlo como ícono de la resistencia indígena armada mediante la difusión de su biografía y el uso de sus tratados como herramientas educativas. De hecho, Gildardo recuerda que en las escuelas políticas la historia de Lame se enseñaba mediante tropos recurrentes ya analizados: el terraje, su formación, la vida rural, la participación en la guerra de los Mil Días, el aprendizaje de las leyes naturales y del hombre blanco y la organización en contra de los terratenientes (Rappaport, 2004, pp. 77-78). Esta estrategia tuvo como difusores a “educadores militantes”, identificados como indígenas urbanos, con estudios de secundaria y/o universidad, con sofisticación discursiva, y a profesores con amplia experiencia de lucha (Rappaport, 2004, p. 80).

El 31 de mayo de 1991, el MAQL dejó las armas y Alfonso Peña Chepe, su representante, se posesionó ante la Asamblea Nacional Constituyente, que iba a redactar la nueva Constitución Política de Colombia, caracterizada entre otras cosas por reconocer por primera vez la multiculturalidad y pluriétnicidad del país, un logro que también suele ser resaltado para la lucha del movimiento indígena colombiano. Esta organización, ya política, se propuso fortalecer la organización indígena a escala regional y para ello su nombre cambió a Movimiento Indígena Quintín Lame (MIQL), que junto al Cric, el Crit y otras organizaciones constituyó la Alianza Social Indígena (ASI). A partir de ahí, el estado del arte rastrea una larga cadena de formación de alianzas y

divisiones que al final constituyeron la participación política y electoral de los indígenas, en lo cual no vamos a detenernos, pero sí a resaltar que permitieron otras rutas para afirmarse como “ciudadanos en pleno derecho” (Laurent, 2005, p. 32).

Este análisis culminará mediante un salto en el tiempo, hasta el nacimiento del Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame, y revisaremos de qué manera los componentes de la CIIP desde el mismo que hemos identificado y definido resuenan y se reproducen en las prácticas y los discursos de sus militantes hoy. Antes, proponemos a modo de sumario el siguiente listado de características de una CIIP en la que se reflejan los *habitus* (esquemas de pensamiento, percepción y acción transmitidos y estructurados a lo largo de la vida social) que de manera representativa tuvo Quintín Lame como sujeto político indígena.

1. Una *estructura cognitiva natural*, es decir, una disposición a comprender el mundo desde la experiencia vivida, en la cual se aplican los modelos culturales y cognitivos propios del mundo indígena que han sido adquiridos por los sujetos en su proceso natural de socialización y aprendizaje comunitario.
2. La capacidad de generar *performatividad y dramatización social*, es decir, emplear los recursos y métodos disponibles para aprovechar los momentos de crisis y lograr transformaciones estructurales que permitan y garanticen condiciones de cambio en la posición ocupada en el campo social y político. Para ello, hay que saber “hacerse ver, sentir y oír”.
3. Directamente relacionado con lo anterior, la CIIP genera espacios y prácticas que promueven la *agitación y la concienciación* de sus públicos directos (las comunidades indígenas) para garantizar un clima permanente de vigilancia, control y visión crítica de las estructuras de poder que históricamente han sustentado su dominación y subordinación.
4. Formación y administración de *redes complejas de información para la organización*, a fin de que las comunidades indígenas

se conviertan en comunidades políticas y equipos tácticos con capacidad de reacción y lucha en la que se presenten ante sus adversarios como un colectivo resultado de lazos fuertes de conexión.

5. Generación de liderazgos que hagan posibles *prácticas y espacios comunicativos de (inter)mediación*. La idea no es motivar movilizaciones y luchas de neta oposición agresiva, sino saber actuar como mediadores ante los poderes dominantes, incluso apelando a sus estructuras y métodos para integrar como interlocutores y debatientes a las comunidades y organizaciones indígenas.
6. El fomento de *ejercicios de memoria para activar las heridas históricas*, lo cual permite fortalecer el sentido en cuanto *comunidades de sentido* que comparten un dolor histórico pese a la diversidad y variedad cultural que muestren en su estado actual. Para ello, se requiere la capacidad de generar narrativas que resalten su rol de subordinados y dominados con capacidades de resistencia y transformación. Por lo general, estos ejercicios y prácticas, al mezclar estratégicamente modelos indígenas y occidentales, suelen configurarse mediante *textualidad* oral-escrita.
7. *Doctrinas*, en cuanto a disposiciones a sistematizar y archivar contenidos y mensajes de manera que se conviertan en cuerpos de saber histórico-político acumulado y oficial; y disciplinas, en cuanto a capacidades de autorregulación individual y colectiva que garanticen una base formada con visión crítica y siempre lista a defender los intereses colectivos de las comunidades indígenas.
8. *Generación de mensajes que logren transmitirse y reproducirse en un rango de acción amplio que supere a sus públicos iniciales*, con el fin de obtener visibilidad y apoyo de otros sectores sociales, algo que ya es propio de los movimientos sociales que deseen incidir en la transformación de lo público.

Ecós y resonancias del pensamiento lamista en sus nietos (herederos)

Un aspecto recurrente que se encuentra en las historias de vida de líderes indígenas herederos de las luchas lamistas es que a la hora de contar lo que saben de Quintín Lame, suelen tocar tangencialmente su historia y traspasar algunos de sus contenidos a sus propios objetivos particulares. No hay que leer tal acción como un error de lectura o de interpretación, sino como la fluidez que se da en el marco de la oralidad para que el pasado se adapte a las situaciones actuales. Nosotros lo relacionamos con lo que J. Rappaport (2000) denomina “memoria moral”, es decir, un conjunto de interpretaciones del pasado en el que se parte de las acciones de los ancestros para que sean continuadas por sus herederos en el presente y hacia el futuro, en cuanto compromiso moral. De ahí que más que contar lo que sucedió, narren “lo que debió haber sucedido” (Rappaport, 2000) o *lo que sucede y debe suceder*.

Estos principios de la memoria moral se materializan en las narraciones de tres colaboradores: Olmes, Harold y Julio, actuales militantes del MSTNQL. A medida que reconstruyamos la historia de este movimiento, en sus historias de vida identificaremos la manera en que los componentes de la CIIP hacen eco y resuenan para vincularse moralmente con el “abuelo” o “mayor” que inspiró su denominación como colectividad que busca incidir políticamente. Registrar esta trama de acontecimientos e interpretaciones críticas desde sus testimonios se convierte en un abordaje epistemológico acorde con el que ya presentamos sobre la comunicación política desde un abordaje de la comunicación para el cambio social. Se da en la medida en que partimos del “[...] universo vocabulario de los grupos sociales más castigados por la dependencia y la hegemonía capitalista, para promover su capacidad de escribir el mundo desde su perspectiva” (Villamayor, 2015, p. 230). Por lo tanto, promover esta escritura y lectura significa, como ejercicio académico, una “experiencia político-cultural transformadora en tanto [sic] las personas se empoderan desde sus identidades y sus culturas para definir el mundo en el que quieren vivir” (Villamayor, 2015, p. 230).

Los componentes de la CIIP irán emergiendo y entretejiéndose a manera de un diálogo que esperamos que se presente armónico. Las categorías emergentes de análisis que nos permitirán ordenar esta narrativa corresponden a espacios y prácticas definidas por las tres voces. En tales, convergen los *habitus* del campo que hemos procurado configurar hasta el momento.

Un mes antes de nuestro primer trabajo de campo en Caldono en 2018, Julio Pascué, “el incorregible nasa”, llegó a nuestra universidad en Bogotá junto con el entonces gobernador del cabildo indígena nasa San Lorenzo de Caldono. Olmes Wilson Valencia Pilcué se mostró como un hombre serio, de pocas palabras, aunque ese aspecto de hombre rudo contrastaba con su forma de hablar “de tú” y una sonrisa que levemente se dibujaba en su rostro. Si hubo un aspecto que más logró sacar su amabilidad y generar más empatía con nosotros como interlocutores, fue poder resaltar orgullosamente que hizo parte del MAQL desde los años ochenta. Cuando tuvimos la oportunidad de charlar en profundidad con él en una casa que vigila un lote del cabildo en Caldono, sus primeras frases reflejaron la memoria moral y la trasposición de horizontes temporales que presentamos líneas atrás:

Bueno, yo parto de mi padre, que fue uno de los líderes, que fue muy reconocido y que también hizo parte del Consejo Regional Indígena del Cauca, Cric. Entonces creo que ellos impulsaron varias, uno de los cabildos, que hacían parte del aquí, o sea que hacía parte del artículo colonial aquí y que fue dado por nuestro mayor Juan Tama y en la década de los cuarenta, de los cincuenta creo que fue, en estas tierras, llegaron los, cómo se llama, los blancos llegaron y constituyeron este pueblito. La historia lo dice que también lo cuenta existían unas casitas de paja y entre esos llegó la gente blanca y ya, ya posicionaron y creo que también hubo un engaño de la parte del liberalismo, del conservatismo de la misma religión, no. Porque aquí la historia lo dice, los curas tuvieron tierra. Y a los indígenas netamente los tenían como terrajeros ya, siendo indígenas en eso creo que se recupera el cabildo, en la década de los sesenta, setenta, como recuperando nuevamente el resguardo como tal. Entonces mi padre hace parte de, de ese

proceso. Ya posteriormente creo que también hacen unas de las recuperaciones de tierras que son varias, todo eso creo que de allí parte y él estuvo usando eso y era, llegó a ser concejal municipal también, y estuvo en el cabildo también y creo que también estuvo encarcelado por tierras.

Entonces creo que eso es lo que, varias veces, creo que fueron ataques a la casa, entran a la medianoche a matarlo y tumban la puerta y todo eso, se entran a matarlo, pero el hombre se escapa, huye, no sé. Creo que parte de allí, entonces creo que de allí no más que todo creo que es un resentimiento ahí que lo que le genera. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Lo primero que destacamos es que Olmes elabora una conexión de horizontes temporales distantes, pues conecta las luchas de Juan Tama con las de su padre y para eso vincula acontecimientos de la época colonial y republicana, cuando la política y la religión configuraron estructuras de poder que procuraron someter a las comunidades indígenas. Lo segundo es que el hilo conductor de tan compleja historia es la lucha por la recuperación de tierras que, como ya vimos, fue el *leitmotiv* de las historias lamistas en el Cauca, el Huila y el sur del Tolima. En este caso, el saber adquirido por su padre en diferentes instancias como el concejo municipal y el cabildo indígena constituye una muestra de la posibilidad de un conocimiento indígena que se da por neta experiencia. Lo tercero es que los motivos que inspiraron las acciones de su padre se conectan fuertemente con el “resentimiento” que produjo en Olmes su persecución permanente y su captura, aspecto que hace eco de las “heridas” y los “dolores” históricos propios de estas comunidades de sentido. Solo tenía 6 años cuando esto sucedió. Como el hijo tercero de nueve en total, Olmes fue “el consentido” de su padre, quien lo llevaba a todas partes, incluyendo reuniones y asambleas. El “dolor” y el “resentimiento” son sentimientos que se activan cuando van acompañados de un aprendizaje político por *mímesis* o imitación, elemento que se repite sistemáticamente en las diferentes historias de vida. Olmes relata que fue tanta su sed de venganza que quiso vincularse a la guerrilla del M-19, que llegó a Caldon hacia los años ochenta

(como él mismo refiere de manera genérica sin especificar el momento). No fue reclutado por ser menor de edad todavía.

Las problemáticas estructurales de sus comunidades y territorios se articulan en la cotidianidad de la familia como primer espacio mimético de formación política. Este aspecto, de inicio muy obvio y evidente, merece revisarse para interpretar datos que se tornan muy interesantes. Sin duda, cuando tomamos como referencia las acciones de movilización y protesta indígena que se reflejan en las mingas o tomas de la carretera Panamericana —que hacen tan famosos a los indígenas nasa en las noticias—, un *habitus* de la incidencia política corresponde a la disposición de generar tácticas de incursión y escape territorial. Esto se relaciona con un capital simbólico altamente valorado en este campo de prácticas: contar con personalidades rebeldes y conocimientos de acciones evasivas. Julio Pascué desde muy pequeño mostró tales esquemas y capitales que lo hacen merecedor del apelativo “incorregible”.

Cuenta que en 1977, a la edad de 4 años, se fue con su familia al Putumayo. Un día se metió al río sin quitarse la ropa, motivo por el que su madre lo quiso castigar. Un golpe correctivo de ella no significó nada en comparación con su intención de hacerle poner prendas de su hermana. Por esa razón, Julio corrió por el monte para esconderse. Pero más allá de disfrutar esta anécdota, el relato revela un dato clave que se vincula sistemáticamente con lo que pretendemos analizar. Fijémonos en los acontecimientos que Julio relaciona en una frase, haciendo también un salto temporal largo:

Imagínese un pelao de 5 años, me fui, me le volé, me atravesé como una hora de montaña en el Putumayo y llegue detrás de mis papás, yo creo que esa es la primera travesura que yo he hecho en mi vida en concreto, luego en el 89 empieza el proceso de electrificación de mi vereda. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldono, junio de 2018)

De una travesura de la niñez, Julio pasa a la electrificación de su vereda en Caldono, tras regresar con su familia del Putumayo. Seguramente, el escaparse de sus padres y la llegada de la energía eléctrica no parecen relacionarse más que por ser ambas acciones que ocurren en un

territorio. Conocer la montaña para evitar ser encontrado parece corresponder a una capacidad de *apropiarse del territorio* para vivirlo y defenderlo. Lo afirmamos porque cuando Julio conecta ambos contenidos, continúa relatando que nueve años después de su vivencia en Putumayo comenzó a acompañar a su padre a las reuniones de la Junta de Acción Comunal, de la que fue presidente. A manera de un rito iniciático, cuenta que su padre y la “*cúpula*” lo pusieron a “*repartir boletas*” por toda la vereda, es decir, a llevarles las citaciones y las convocatorias a los comuneros. Como resultado, cuenta, desde 1989 se conoce “*de pe a pa*” su vereda.

Al momento de conversar con nosotros, mientras en Julio resuena el liderazgo comunal de su padre, en Olmes hace eco el resentimiento por su persecución. En los dos hubo un aprendizaje mimético e iniciático, en el que la familia fue el espacio inicial de CIIP y el territorio fue su razón de ser. Ambos se articulan en los espacios de participación política como las asambleas de las juntas y los cabildos rurales y comunitarios.

La formación política se consolida mediante la influencia de los espacios discursivos y de agitación protagonizados por partidos políticos y organizaciones guerrilleras de izquierda. El relato de Olmes recuerda los encuentros de las organizaciones indígenas con el marxismo-leninismo y el surgimiento de la autodefensa indígena que emergió previo al nacimiento oficial del MAQL. Tal como aprendimos de la vida de Quintín Lame, la lucha armada estuvo siempre acompañada por espacios de conversación y trabajo comunitario donde se brindaba una formación política a partir de la revisión crítica de la historia y la situación indígena en el marco de la nación:

Lo que yo pude entender es que llegaban las orientaciones, llegaba la charla política, la política del Gobierno nacional, lo que era perjudicial, todo eso. Yo poco entendía, pero por lo menos estábamos allí. [Eran] talleres y eran de noche, eran en la casa de tal vecino, vamos y a las siete de la noche con guardias y todo hasta las doce de la noche. Charlas, contaban el avance, el crecimiento de masas, toda esa vaina pues entonces yo creo que eso fue lo que me gustó en esa partecita.

En ese tiempo de que por aquí estuvo el partido comunista, creo que por aquí estuvo la Unión Patriótica, en su momento que era la Juco [Juventud Comunista Colombiana], y creo que era muy fuerte cuando llegaron. Yo creo que era el común, ya que casi la mayor parte de la población indígena hizo parte de ella y creo que también existía en su momento, en su momento se hablaba de una autodefensa, hicimos parte de ella de toda la familia y donde uno vaya, uno hacía parte de ella, mi papá me dijo. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Como lo anunciamos, no es nuestro interés reconstruir una historia exacta del movimiento, sino comprender por qué se elabora selectivamente con fines morales. De ahí que en medio de imprecisiones de fechas entendamos, a través de Olmes, que siempre hubo una relación conflictiva entre lo que él denomina “la línea indigenista” y “el comunismo”. En su versión, aunque el Cric surge compartiendo algunas bases ideológicas del marxismo, se separa del comunismo o “*hace racho aparte*”, como él mismo afirma. Consecuentemente, según Olmes, el movimiento indígena comenzó a ser tildado por los comunistas de “*arrodillado*” ante el Estado. Sin embargo, continúa interpretando, por parte de “*la derecha*” y el gobierno oficialista, los indígenas siguieron siendo vistos como “*ladrones*”, “*roba tierras*” y “*salvajes*”. Como resultado, los indígenas se convirtieron en blanco militar de unos y otros:

La matanza vino por parte de las Farc y vino por parte del Estado colombiano. Entonces en su momento el movimiento indígena, la historia lo dice, ya el noviecito indígena no se ve parado, entonces busca una forma como defenderse, ahí es donde se crea la auto-defensa indígena. La autodefensa indígena nace directamente de aquí del municipio de Caldon, posteriormente llevado a Toribío, entonces ya por allá en un congreso el mismo Cric dice “ahí no hay nada más que hacer y toca crear la propia defensa, hay que fortalecerla”, entonces ya eso hay unos indígenas armados, aparecemos ya por todos los lados con escopetas. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

En los años ochenta, el Cauca fue un territorio donde convergieron las luchas de varias guerrillas y grupos armados que configuraron redes de alianzas y conflictos permanentes. Según la narrativa de Olmes, en el territorio de Caldono apareció Ricardo Franco, considerado uno de los primeros paramilitares. El MAQL hizo en su momento una alianza con su comando y con el M-19. La persecución de las Farc a Ricardo Franco y un conflicto interno que llevó al comandante Javier Delgado a masacrar a su misma tropa fueron dos hechos que, según Olmes, hicieron que ese grupo armado se desintegrara. Además, con la desmovilización posterior del M-19, “*el Quintín quedó solo en el Cauca*”:

Ya posteriormente, ya entra el Sexto Frente [de las Farc] a reforzar a los Quintines, bueno, ya como quedamos solos, ya la coordinadora guerrillera se desbarató, se deshizo, entonces ya quedamos nosotros, queda las Farc, el Sexto Frente a cargo del subcomandante Lumbago, ya queda el Quintín armado políticamente y militarmente. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldono, junio de 2018)

Desde 1982 las comunidades indígenas del Cauca activaron las recuperaciones de tierra, cuestión que agravó sus conflictos con terratenientes y autoridades estatales del Cauca y del país. El 10 de noviembre de 1984, se produjo una coyuntura fundamental en la historia del movimiento indígena, pues luego de la toma de la hacienda López Adentro en Santander de Quilichao y su retoma por parte del Ejército, que incluyó la quema de centenares de viviendas y la destrucción con maquinaria de varias hectáreas de cultivos indígenas, dos sicarios asesinaron al líder nasa, el padre Álvaro Ulcué Chocué. Este suceso dio origen al MAQL, pues los grupos de autodefensa se reemplazaron por un grupo armado móvil de carácter permanente (Fajardo et al., 1999).

A los diecinueve días del fatídico suceso, el 29 de noviembre de 1984, el MAQL llevó a cabo su primera acción: el asalto al ingenio Castilla. El 4 de enero de 1985, se tomó a Santander de Quilichao e hizo público su manifiesto, del cual ya destacamos los principales puntos. Precisamente, la discursividad del manifiesto se replica en la narrativa de Olmes, quien explica el porqué de tomar el nombre “Quintín Lame” para el movimiento armado:

Manuel Quintín Lame creo que ya estaba en historias, si miramos la historia de la cacica Gaitana, la de Juan Tama, lo de Manuel Quintín Lame, antes de Juan Tama creo que hablan de geociclos, son otras generaciones más antiguas, que esas ya no viven, no, sino que ya por la lucha que han librado entonces cogen el nombre. Por ejemplo, en el caso de Manuel Quintín Lame se recuperaron los resguardos, o en la historia dice el hombre fue uno de los militares que prestó servicio militar en Panamá y entonces aprendió por allá y vino a defender su propia cultura que era aplastada por las leyes colombianas, entonces se hizo en defensa del territorio. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Nuevamente, debemos resaltar datos claves de la narrativa de Olmes, pues además de reafirmar la continuidad histórica entre la cacica Gaitana, Juan Tama de la Estrella y Quintín Lame, el aspecto de la historia personal que resalta de este último es el capital social y político que ganó mediante su experiencia militar. De ahí que el mismo Olmes, leyéndose a sí mismo como “lamista”, se identifique como “combatiente” cuya causa es la defensa territorial. Tal como se desarrolla en otro capítulo de esta compilación, aportado por Patricia Bustamente, el territorio es la base de la identidad y la memoria indígena nasa. Por esa misma razón, el MAQL agregó el negro a los colores tradicionales de la bandera del movimiento indígena (verde y rojo), como símbolo, según Olmes, de la defensa de los territorios.

De las alianzas y divisiones políticas al Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame

El MAQL procuró replicar y respetar la estructura de gobierno indígena. De ahí que sus bases fueron los propios cabildos indígenas, figuras heredadas de la Colonia, donde cada comunidad en su resguardo nombra a su gobernador y a sus autoridades, quienes deben ejercer el poder mediante decisiones colectivas tomadas en asambleas. De esta manera, el movimiento obtuvo legitimidad:

Las bases o las masas reales eran los cabildos, eran netamente, eso en la historia nadie lo puede tapar. Esa era una orientación que había desde el movimiento indígena, entonces el Quintín donde llegaba ya había unos cabildos, entonces los cabildos ya los seguían y alguna información o movimiento de alguna fuerza oficial ya sabían dónde estaban, cómo estaban ya, y los cabildos estaban enviando para hacer curso militar [...] entrenamiento de tres meses y eso, charlas políticas, la existencia del movimiento indígena que está a nivel nacional. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Sin embargo, es importante recordar algo: en la actualidad Olmes señala una división dentro del movimiento indígena entre los que denomina “indigenistas” y aquellos que considera que tienen mayor apertura hacia otros sectores sociales de lucha. Lo resaltamos, pues esta división tiene su origen histórico en la última década del siglo XX. El MAQL dejó las armas el 31 de mayo de 1991, momento en el que oficialmente cambiaron la lucha armada por la lucha política cuando su representante, Alfonso Peña, se posesionó ante la Asamblea Nacional Constituyente¹³. De acuerdo con estudiosos de la historia reciente del movimiento indígena colombiano, este hecho hizo que el movimiento armado se propusiera fortalecer todo el movimiento indígena a nivel nacional, por lo cual cambió su nombre a Movimiento Indígena Quintín Lame y comenzó a hacer parte de la ASI, junto con otras organizaciones como el Cric, el Crit, la Asociación OREWA y la Organización Indígena de Antioquia (OIA) entre otras. El cambio de estrategia hacia lo político incluyó la creación de la Fundación Sol Tierra para gestionar proyectos educativos y productivos en el Cauca. Este cambio de estrategias

13 Como resultado, se promulgó la nueva Constitución Política de Colombia, la primera del continente que, cumpliendo lo firmado por el Gobierno colombiano en la Convención 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT), declaró a la nación como multicultural y pluriétnica, cuestión que forjó las bases políticas y jurídicas para el respeto y la promoción de los derechos de los pueblos indígenas, en particular su reconocimiento como actores políticos fundamentados en comunidades autónomas.

de lucha acrecentó su poder e hizo que organizaciones fuertes como el Cric perdieran o compartieran su poder de interlocución con el Estado colombiano (Fajardo et al., 1999, p. 116).

A pesar de lo anterior, según Arias y Duque (2018), hubo varios factores que dificultaron la consolidación del movimiento social indígena como un movimiento político unificado. En primer lugar, la transformación inicial que sucede en los planos de los procesos sociopolíticos se caracteriza por la búsqueda de una mediación entre la “sociedad y la política institucional” (Arias y Duque, 2018). La participación en la Constituyente de 1991 cristalizó dicho propósito. Pero en esa transformación se dejaron ver las tensiones entre la institucionalidad y el movimiento social. En segundo lugar, y como consecuencia, el movimiento indígena transitó de una estrategia defensiva a una ofensiva para quedar políticamente orientado y que actuara no solo dentro de la sociedad civil, sino también desde esta hacia la esfera política para potencializar su capacidad de desafiar el orden establecido (Arias y Duque, 2018). Sin embargo, el choque con organizaciones de tipo institucional se basa en la diferencia de agendas de acción. En caso de que la institución coopte al movimiento, pueden producirse fraccionamientos y el surgimiento de facciones (Arias y Duque, 2018, p. 54).

El Cric, principal representante de las comunidades indígenas del Cauca, con el tiempo se convirtió, según nuestro interlocutor, en un representante “muy blando”. En otras palabras, se dejó cooptar por las políticas de Estado, dejando de lado necesidades que persistieron en las comunidades indígenas. La narrativa que sustenta el surgimiento del MSTNQL se constituye a partir de una interlocución del Cric ante el Estado colombiano calificada como carente de fuerza e ineficiente. Así como el origen del movimiento armado estuvo marcado por un asesinato, el del MSTNQL ocurrió por una masacre.

En el corregimiento de El Palo, municipio de Caloto, norte del Cauca, indígenas nasa del resguardo de Huellas asistieron a una reunión convocada por el nuevo dueño de la hacienda El Nilo. El objetivo era discutir la presencia de la comunidad indígena en dicho predio y los arreglos que habían hecho desde hacía cuatro años en el marco de su recuperación. A las 9:00 p.m. aproximadamente, hombres fuertemente armados y portando uniformes de las fuerzas públicas ingresaron

al predio, reunieron a la comunidad, fusilaron a sus líderes y dispararon indiscriminadamente a los asistentes. Como resultado, veinte indígenas perdieron la vida. La comunidad organizada, con el apoyo del Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo, presentó un año después una petición ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) para denunciar al Estado colombiano de ser perpetrador de ejecuciones extrajudiciales, con la cual trascurrieron siete años de intento de una solución amistosa entre las partes.

En ese marco, según Olmes, la dejación de armas por parte del MAQL siguió adelante y se reafirmó cuando el Estado promulgó la Ley 60 de 1993, que entre otras declaró a los resguardos indígenas como entidades territoriales de orden especial con derecho a recibir transferencias para garantizar la autonomía de las comunidades indígenas. En la narrativa de Olmes, tal promesa generó dos respuestas de la línea “oficialista” del movimiento indígena. En primer lugar, la falta de presión de las organizaciones ante el incumplimiento de los giros de recursos económicos a las comunidades. En segundo lugar, el juicio de valor negativo que tuvieron ante líderes y grupos que optaron por continuar con las recuperaciones de tierra como acciones de hecho que habían caracterizado las luchas indígenas desde los tiempos de Quintín Lame:

Los recursos hasta el sol de hoy no llegan, no sé qué son los recursos de transferencia del cabildo y la Ley 60 que posteriormente lo modificaron, hicieron eso y así entonces es una ganancia que fue la desmovilización del Quintín. [...] pero lamentablemente una dirigencia muy irresponsable, no supo orientar, no supo guiar, solamente se centraron en cómo gastarse los recursos o cómo lucrarse de ella, mal uso, eso está cuestionado [...] Eso fue el descontento que tuvimos en el Cauca [...] mandamos varios mensajes y no nos tuvieron en cuenta y todo lo que nosotros mirábamos de acá entonces era mal visto, era orientado por los comunistas, y de allí eso no era. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldoño, junio de 2018)

El calificativo de “comunistas” era reforzado por la insistencia en continuar las recuperaciones de tierras. Mientras tanto, para octubre de

1998 los participantes de la petición ante la CIDH por la masacre de El Nilo decidieron dar por terminado el proceso de solución amistosa y continuar con el proceso judicial. El 13 de abril de 2000, la CIDH publicó su informe 36 con el cual declaró la responsabilidad del Estado por la masacre perpetrada y revisó las medidas de reparación a la comunidad (CIDH, 2000). En consecuencia, el Gobierno presidido por Andrés Pastrana Arango se comprometió a entregar 15 000 hectáreas a los indígenas. Sin embargo, de acuerdo con el Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo (2016), solo el 40 % de las tierras entregadas son aptas para labores pecuarias, cuestión que además de perjudicar la sostenibilidad de la comunidad a reparar, desenmascara el incumplimiento del Estado colombiano. Por esa razón, Olmes afirmó tajante: “Creo que en eso en el recorrido donde uno va la pobreza es igual, entonces eso dio origen para nuevamente retomar la recuperación de tierras”.

Al finalizar el siglo XX y comenzar el siglo XXI, jóvenes como Julio Pascué seguían los pasos de sus padres y guías del movimiento indígena consolidado entre los años setenta y ochenta. Sin embargo, la juventud parece agotarse no solo con el tiempo, también con el peso de muchas cargas. Harold Bianba Cayapu, de 42 años, parece mucho más viejo. La diabetes lo mantiene extremadamente delgado y en silla de ruedas. Cada rato debe ser trasladado a Popayán, pues requiere diálisis. Acomodado en su silla, observa al grupo de comuneros que conforma una minga con el propósito de arreglar su chagra y algunas pequeñas construcciones en su finca, ubicada en el resguardo San Lorenzo de Caldon. Julio me lo presentó como otro líder del MSTNQL. Cuando comenzó a narrar su historia de vida, se repiten varios aspectos que ya hemos mencionado como parte de la trayectoria de los indígenas militantes.

En los noventa, cuando era un estudiante bachiller, asistía a las reuniones del cabildo y comenzaba a formarse en asuntos de reconocimiento y defensa territorial. A partir de esa experiencia, su toma de conciencia se enfocó en temas recurrentes y en matemáticas básicas que sustentaban los objetivos de la lucha indígena en el Cauca:

Ya en el 2000 venían varios análisis en la cual, pues se hacían reflexiones, algunos dirigentes del Cric que venían daban talleres y

dejaban preguntas, inquietudes, pero el caso particular de nosotros como integrantes del resguardo de Caldono nos hacíamos la pregunta: ¿cuántos habitantes somos? Y en esos momentos éramos más de diez mil habitantes, y también nos preguntábamos cuántas hectáreas de tierras hay y había 8020 hectáreas. Entonces, en ese sentido veíamos pues que la población estaba creciendo y después de eso los mayores, los exgobernadores médicos tradicionales nos decían que teníamos que mirar todas las posibilidades de tener más tierra, porque al paso al que vamos va reduciendo, la población está creciendo y nos van a llegar situaciones muy críticas. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldono, junio de 2018)

Los recursos de transferencias no eran suficientes para que los cabildos compraran más tierra. A su vez, el Gobierno colombiano venía incumpliendo sistemáticamente los procesos de entrega de territorios como parte de las reparaciones y negociaciones varias entabladas con el Cric como órgano oficial de interlocución y representación indígena. De ahí que varios indígenas comenzaran a ser sensibles ante procesos de recuperaciones de tierra que estaban siendo liderados por otros sectores como los campesinos en el Cauca:

Entonces deberíamos actuar como se hizo en épocas anteriores, en las décadas anteriores, por vías de hecho, actuar y por vías de hecho esperar a que todos, todas las personas del resguardo tengan la misma concepción [...] tenemos que iniciar unas nuevas familias y a partir de allí es que se logran lo que nosotros queremos. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldono, junio de 2018)

La decisión de actuar por vías de hecho no fue acogida en principio por el Cric, que se encontraba renegociando con el Gobierno la entrega de otras 2500 hectáreas. Esto acrecentó las tensiones internas en el movimiento indígena y produjo que surgiera una facción militante contraria a este órgano regional. La primera razón la da Olmes, enfocada en el asunto de la *representatividad*. Para el Cric, según él, las vías de hecho propuestas no representaban a los indígenas en sí, sino a otros sectores sociales, con lo que el movimiento podía perder legitimidad:

El movimiento indígena en su momento no nos apoyó, al contrario, se nos vinieron encima. Porque decían que la lucha era ilegítima, no era legítima, porque decían que los indígenas que muy poquitos, y que no era orientado del Consejo Regional Indígena del Cauca, eso fue en su momento los cargos que tenían en su momento, entonces creo que eso nos originó la división interna. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

La otra razón la expone Julio, para quien acatar las órdenes del Cric significaba renunciar al derecho legítimo a la *movilización social indígena*. En las imprecisiones de datos y en la poca fluencia oral que ocurrió al momento de dar su explicación, Julio testimonia y afirma la división entre el Cric y quienes apoyaban la recuperación de tierras:

Entonces la consejería del Cric que está en cabeza del señor, ahorita me acuerdo el nombre, negoció que mientras el movimiento indígena, mientras el Gobierno no cumpliera lo pactado que era la entrega de 2500 hectáreas, 2000 o 3500 hectáreas no se volvía a movilizar, o sea se pueden pasar mil años en que las 2000 o 3500 hectáreas se entregan [...] el movimiento dijo “no, cómo así, cómo así que ustedes negociaron que mientras el Gobierno no cumpliera, no entregara las 2500 hectáreas de tierra no se volvían a movilizar, [...] esa es una negociación muy mal hecha”, dijo “no”. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Convencidos de que el movimiento necesitaba actuar de manera diferente, varias familias sobrevivientes de la masacre de El Nilo en Caloto se organizaron para retomar las recuperaciones de haciendas y comenzaron con la hacienda Emperatriz en ese mismo municipio. En particular, nuestros interlocutores participaron en la recuperación de la hacienda El Japio. Julio, junto con su mentor Olmes, realizó las labores de inteligencia para tal propósito. Harold también participó en la toma de la hacienda y lo cuenta:

Allá estuvimos casi cuatro meses y bueno, la dirigencia del Cric conoció y dijo que no nos apoyaba eso, porque si actuamos allí entonces eso les causaba era problemas con los acuerdos que ya

tenían, era romper los acuerdos con el Gobierno que se tenía. Pero nosotros decimos “pero si no nos han cumplido”, llevaban muchos años, como el caso de la quema de la masacre del Nilo, esos tiempos más de veinte años y sin cumplimiento a cabalidad. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Lo más relevante de las tomas de decisiones que vinieron a partir de esta situación fue que la organización social de otra facción del movimiento tuvo como base no a los órganos de gobierno indígena —cabildos—, sino a las familias. Harold lo cuenta:

Entonces, ¿por qué no nos organizamos nosotros no más entre familias? Porque ya no podemos hacer una acción en nombre del cabildo porque no tenemos el apoyo del Cric tampoco y de la asociación de amigos tampoco. Entonces dijeron que por qué no conformamos un movimiento si vamos a luchar por tierras, decidamos conformar un movimiento. Entonces, y así fue dando y se conformó, como no podíamos hacer acciones en nombre del cabildo ni del resguardo, pues entonces decidimos el Movimiento Sin Tierra, vamos a luchar por las tierras ya sea para Caldon, para Caloto, para Santander, otros municipios, otros resguardos que estén en esas iniciativas. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Fue así como tales familias, sobrevivientes de la masacre de El Nilo, retomaron el nombre de Manuel Quintín Lame y decidieron darle un sentido a su lucha con el tinte de las hazañas de este indio sin tierra. De esa manera, y de acuerdo con lo que argumentamos líneas atrás, jóvenes como Julio y Harold solo tuvieron necesidad de rescatar la información más básica acerca de Quintín Lame, acorde con las imágenes y los discursos genéricos y reiterativos de las versiones que sobre su vida alguna vez escucharon. Tanto en los testimonios de Harold como de Julio, el centro es la lucha por la tierra como base de la identidad indígena:

Entonces fue así y en varias reuniones y en varias reflexiones se dijo que no. Recordamos a Manuel Quintín Lame, porque llevamos de

alguna manera el nombre de él por todas las luchas que él hizo, alcanzó a hacer por la tierra, entonces, esos fueron claros. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Uno se diferencia en la práctica, o sea no es la cuestión de quien escriba mejor ni de lectura más grande, es la cuestión de la práctica, y yo creo que lo fundamental en lo cual nosotros nos hemos inspirado, el Movimiento de los Sin Tierra Nietos de Manuel Quintín Lame surge a partir de mirar cómo nosotros logramos reivindicación, la recuperación de la tierra, la filosofía de Quintín Lame es no al terraje, si la tierra es de nosotros, no debemos pagar terraje, y la idea es empezar a recuperar todo lo que hemos perdido, principio fundamental. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Del último fragmento, tomado de Julio Pacué, vale la pena rescatar otro aspecto suficientemente argumentado sobre la CIIP: *el aprendizaje pragmático y natural*. De ahí que la memoria moral consista en “hacer” y “continuar” los actos de los ancestros y no tanto en convertirse en un letrado sobre sus ideas. Bajo este convencimiento, llevar a cabo vías de hecho como las tomas de haciendas fue un aprendizaje doloroso, según lo recuerda Olmes, quien además se destaca en nuestro grupo de interlocutores por ser el de un perfil más revolucionario y combativo:

Eso fue una aventura, a nosotros nadie nos orientó. Ni sabíamos, no estábamos preparados, nos fuimos al terreno y nos golpearon demasiado, demasiadas heridas, por la inexperiencia. Creo que en su momento nosotros salimos con cuarenta heridos y uno muerto y llevamos tres meses en resistencia. Primero hicimos una charla por vereda, no sé por qué era el resguardo aquí de San Lorenzo, después ahí sí las planadas, no era fácil, porque yo recuerdo aquí que con la Policía no había nada que salir, nada, los carros estaban aquí, de aquí salimos a pie con la ley del lomo, las ollas, desde aquí, entonces los carros salientes más adelantado abajo. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

De acuerdo con la narrativa que hemos venido consolidando a partir de Olmes, Julio y Harold, lo primero que los integrantes del MSTNQL aplicaron de las enseñanzas del recordado líder fue la disposición a generar redes de organización e información entre veredas y resguardos para congregar a las familias y realizar las recuperaciones. La tierra, en cuanto elemento fundamental de la identidad y la lucha, hacía emanar un conocimiento empírico, pragmático y natural propio del indígena, de acuerdo con la doctrina de Quintín Lame. Pero recordemos que el mismo Lame impulsó ideas en relación con la formación política y el uso de los instrumentos legítimos del Estado, las leyes y la educación para fundamentar la lucha del movimiento indígena. En esta parte final del capítulo, entonces, vale la pena analizar las reflexiones que elaboran nuestros interlocutores en torno a la formación política indígena, con el fin de concluir de qué manera los principios que hemos identificado de una CIIP desde el pensamiento de Lame se materializan hoy en militantes del MSTNQL.

Comunicación indígena para la incidencia política desde los nietos de Quintín Lame

Olmes, Julio y Harold conforman en nuestra metodología una pequeñísima comunidad de conocimiento. Muchos aspectos para analizar no se tocarán en este texto, pues conforman el material de producciones textuales posteriores. Por ahora, y de acuerdo con el propósito planteado al inicio del capítulo, resaltaremos algunas características que describen y definen la CIIP de los militantes del MSTNQL, basándonos principalmente en lo que consideran los fundamentos de su formación política. Invitamos al lector activo a relacionar los aspectos señalados en los apartados anteriores sobre las luchas lamistas con las actualizaciones que se pueden vislumbrar en los testimonios de los tres líderes actuales.

En primer lugar, la incidencia política se hace evidente mediante la experiencia y el pragmatismo. Se rescata el aprendizaje natural propuesto por Quintín Lame y la disposición a ser autodidacta.

Olmes en particular es muy crítico con aquellos líderes que, según él, replican frases de textos sin tener la experiencia de vida que los sustente. Refiriéndose a algunos integrantes de los cabildos y del Cric, afirma:

Ahí hay dirigencia de cuatro paredes, hay una dirigencia que los forma, en cuatro paredes, coloca un tablero y te echan la historia, te dicen hasta con pelitos y señales, te van diciendo matemáticamente, son las personas que han sido formadas de esa forma que nunca han vivido como muchos los han vivido, entonces esa dirigencia es la que no han vivido, respetable pero desconoce la realidad. Muchos líderes, por ejemplo, dicen ‘yo soy líder, la agricultura se trabaja de esta forma’, pero haciendo teoría, porque tú vas a la casa y no tienen ni una mata de cebolla. Entonces hay dirigencias las que nos han jodido a nosotros, a los naturales, no sé, yo me identifico un líder natural, yo me formé a mi forma, a mí nadie me enseñó, lo aprendí en el camino. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Sin embargo, hay un poco de contradicción en las afirmaciones de Olmes. Él sí fue formado mediante el ejemplo de su padre, como lo contó líneas atrás. Con seguridad, quiso resaltar el hecho de que el aprendizaje político no debe basarse única y exclusivamente en procesos de educación formal. Lo que podemos concluir, como segundo aspecto, es que la formación política se realiza con muchos componentes *miméticos*. Eso lo demuestra el siguiente comentario de Harold:

En los nasa por lo menos verán a los niños en diferentes espacios como son, son la manera de tocarlos, no obligados, porque hay una ley, nosotros digamos participamos, caminamos, actuamos a la medida que podíamos, por lo menos a unos y otros nos llevan a trabajar lo que podíamos y si alcanzamos, pues nos sentamos o nos vamos para la casa o si era a cosechar, también, pero no era todo el día ni nos decían “ustedes tienen que trabajar todo el día, este tamaño o cosechar toda esta cantidad”. Esa manera de educarnos, ya cuando teníamos las condiciones pero ya mayores de edad, entonces es eso para que la nueva generación lleve esas iniciativas

o se prepare, es involucrarlas de niños. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldono, junio de 2018)

Mediante el aprendizaje por participación y ejemplo, comienza el proceso de formación en todo sentido. Para los indígenas nasa, la formación política se relaciona directamente con la educación y la crianza en valores comunitarios; no es en principio un campo de formación aparte. El primer espacio tanto de formación como de incidencia es la familia. El tercer aspecto, entonces, es que la incidencia se define como un proceso de *socialización política* que comienza en el rol del niño o la niña y se propaga hacia espacios domésticos, colectivos, comunitarios y públicos, tal como es la naturaleza de los procesos de *empoderamiento*. Así lo explica Olmes, quien en el momento de nuestra charla era el gobernador del cabildo:

Todo en nuestra organización es la orientación que hemos dado, debe partir desde la casa; si usted no parte de la casa, no hay nada. Hay varios pasos en la formación política, primero deben pasar por la misma vereda de ellos, donde sea, o sea ser comunitario, o hacer trabajos comunitarios, estar junto a la comunidad, colaborar la comunidad, y si el hombre sabe leer más, como ayudar a los mismos de allí, posteriormente llegar a una Junta de Acción Comunal, puede ser de la directiva o un presidente de la Acción comunal, participar en todos los eventos, desde ahí partiría. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldono, junio de 2018)

El cuarto aspecto consiste en que la CIIP es, inicial y principalmente, un ejercicio de *comunicación oral*. Esta oralidad implica dos elementos: primero, que cualquier espacio de conversación, por más lúdico e informal que parezca, puede ser un escenario de enseñanza-aprendizaje; segundo, que las principales competencias que buscan formarse y fortalecerse son aquellas implicadas en las capacidades argumentativas y la disposición al diálogo como medio de solución de conflictos. De ahí que Julio involucre en un mismo bloque testimonial los espacios de beber licor y aquellos donde se gestionan oficialmente los debates comunitarios e interpersonales:

Entonces, lo hemos venido haciendo a partir de la práctica, una constante, la práctica. Podemos ser los borrachos, podemos ser lo que sea, pero es la cuestión de seguir enseñando, hombre, “no te dejes meter los dedos a la boca”, e inclusive el espacio de tomar cerveza pa’ nosotros ha servido, es el espacio de nosotros donde nosotros discutimos todo ese tipo de problemática. En esencia es la cuestión del diálogo, es la cuestión de la oralidad, de sentarnos, inclusive nosotros nos gastamos el tiempo, gastamos el tiempo hablando con cada uno, en el cabildo han habido contradictores fuertes y nosotros nos sentamos con cada uno de ellos, venga señor, venga hablemos, sentémonos, ponga sus ideas yo pongo las mías y en ese debate, en ese ir y venir de ideas, empezamos nosotros a ir entendiéndonos. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

La oralidad caracteriza a la comunicación indígena; sin embargo, al estar obligadas a convertirse en interlocutores preparados ante otros sectores e instituciones estatales, las comunidades y organizaciones indígenas están obligadas a complementar el habla, la escucha y la disposición al diálogo con otros formatos que motiven la incorporación de datos relevantes y motiven el debate. Ya habíamos argumentado que incluso han sido pocos los lectores de las obras de Quintín Lame dentro de las comunidades y del movimiento indígena. De manera coherente, Harold señala el punto débil de la primacía de la oralidad en la formación política y los ejercicios de archivación de las organizaciones: “Son buenos los documentos, pero la gente, la gente de acá casi no lee, ahorita en este momento no más, entonces se basó fue en eso, charlas con videos y con esos materiales”. Julio complementa la idea resaltando la necesidad de encontrar didácticas que permitan dinamizar grupos grandes de trabajo:

Entonces, todo ha sido a partir del diálogo, la mejor metodología que nosotros hacemos es la cuestión del diálogo y en cierta medida cuando son grupos grandes es la cuestión de traer talleristas, de nosotros mismos meternos allí y empezar a utilizar la cuestión de lo audiovisual, de los videos, es empezar a reflexionar “mire lo

que pasa”, “mire que está pasando esto”, entonces es la cuestión de los medios también, utilizar los videos, de utilizar audios, de traer personas de diferentes tendencias. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Como quinto aspecto, la CIIP implica la integración de múltiples formatos no solo por llenar vacíos de la oralidad, sino también porque permite que los grupos de formación puedan integrarse con docentes, militantes, talleristas y formadores de otros sectores sociales y políticos, cuestión que siempre fue difundida y resaltada por el mismo Quintín Lame. Como resultado, en el trabajo de campo fuimos testigos de cómo una asamblea, un taller en la emisora comunitaria, una charla alrededor del compartir alimentos y hasta recorridos por el municipio y sus veredas se convierten en espacios de debate crítico. Así lo concluye Julio:

Cada quien empieza a dirigir, a discernir, inclusive hasta disentir... entonces para mí eso es, para nosotros, formación política, darle elementos para que la sociedad, el cabildo de 12 000 habitantes empiece a avanzar y empiece a mirar, a ser veedores y empiezan a participar en los espacios, porque es que si uno no tiene elementos, sencillamente no hay nada ahí. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Cuando la antropóloga Mónica Espinosa vivió una experiencia en la que un militante lamista de los setenta ponía en práctica rituales medicinales en relación con la naturaleza en 2001, comprendió que el lamismo hoy es más una “ética de vida y una intención de curación social cuyo contenido político aún está por comprenderse mejor” (2009, p. 116). Nosotros estamos de acuerdo. El lamismo del MSTNQL se diluye y toma forma constantemente. Se diluye en aspectos que parecen configurar de manera genérica la identidad cultural indígena que puede devenir en forma de lucha política.

El aprendizaje natural y autodidacta, la formación inicial del infante mediante mimesis, la incidencia política que comienza en la casa para ser replicada en la vereda y en la comunidad, la oralidad como manifestación y canal de comunicación de la memoria colectiva, su

complemento mediante otras textualidades que dinamicen los procesos didácticos, y la disposición permanente al diálogo y la revisión crítica de las estructuras de poder y de la historia, conforman los *habitus* del campo de la CIIP. En esos cinco aspectos, creemos que se replican aquellos que hemos definido a partir de la historia de vida de Manuel Quintín Lame.

Aunque el histórico líder indígena es sin duda un referente fundamental del movimiento, materializado en murales, pancartas, banderas y otros formatos textuales, la verdad es que en la actualidad su referencia es más compleja de lo que parece. Tal como ocurrió durante su vida y trasegar, Lame genera tanto ideales de cohesión como fragmentaciones y divisiones en las comunidades nasa del Cauca. Así por lo menos lo concluye Julio Pascué:

En la cuestión pedagógica poco se maneja de Quintín Lame porque a ratos Quintín Lame toca cayos. Hablando de Quintín Lame nosotros necesitamos que, en nuestro gobierno, necesitamos poner legisladores para que les sirvan a los indígenas y resulta que hay legisladores que en ese momento nos joden, entonces hay legisladores que andan ahí, van aprobando la reforma tributaria del año pasado. Entonces, si ustedes hablan de Quintín Lame, Quintín Lame toca cayos y eso es lo que muchos de los líderes tratan de obviar y es lo que nosotros tratamos de hacer, es no tergiversar la historia, es no tergiversarla, hay que contarla tal cual, entonces en ese sentido hemos venido profundizando, hay que hablar de Quintín Lame, hay que hablar de los Lame, hay que hablar de ser autodidacta que fue lo que hizo Quintín Lame, sí. (Gómez-Montañez, conversación personal, Caldon, junio de 2018)

Hoy, mientras terminamos de escribir estas líneas, Julio Pascué, el *in-correctible nasa*, el que alguna vez usó como avatar la imagen del indio Quintín Lame desafiándonos con su tabaco, continúa su trasegar. Después de haber sido parte de la Consejería Nacional de Pueblos Indígenas (Conpi), que participó en el diseño de los puntos con enfoque diferencial étnico de los acuerdos de paz entre el Gobierno colombiano y la entonces guerrilla de las Farc-EP, Julio es candidato al Concejo de Caldon. Durante la administración del cabildo indígena pasado, fue

administrador; en la actual, funge como comisario. Para él, la incidencia política también consiste en que quienes hacen parte del MSTNQL logren ocupar lugares en los espacios oficiales del ejercicio político. Olmes, su mentor y amigo, quien fue gobernador, hoy es vicegobernador. Su línea política es muy diferente a la del gobernador actual, a quien define como “indigenista y oficialista”, es decir, “por Cric”. Es candidato también al Concejo por un partido diferente al de Julio.

En la contienda política, parece que el legado de Lame se diluye con la división entre sus nietos. Seguramente, cuando desde sus diferentes espacios de poder ambos logren aplicar su aprendizaje acumulado, el lamismo tomará forma y la doctrina y disciplina del indio sin tierra se reactivarán y su legado se materializará como un logro colectivo. No olvidemos que el mismo Lame tuvo diferencias con Sánchez y Timoqué, con quienes al tiempo logró consolidar el movimiento indígena en el Cauca y el sur del Tolima. Y sin embargo, cuando los indígenas del Cauca optaron por cometer su última vía de hecho, la gran minga para bloquear la Panamericana en marzo de 2019, marcharon ambos y acudieron a la lucha por la defensa territorial y para resaltar nuevamente los sistemáticos incumplimientos del Gobierno. Al fin y al cabo, ambos son incorregibles.

Referencias

- Arias Murillo, F. y Duque Rodríguez, D. (2018). *Colonialismo, resistencia, liberación y emancipación. Experiencia lamista en el sur del Tolima*. Universidad del Tolima.
- Bourdieu, P. (1989). Social space and symbolic power. *Sociological Theory*, 7(1), 14-25. <https://doi.org/10.2307/202060>
- Canel, M. J. (2006). *Comunicación política: una guía para su estudio y práctica*. Tecnos.
- Castillo, G. (2004). Manuel Quintín Lame: luchador e intelectual indígena del siglo xx. En M. Q. Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (pp. 13-49). Unicauca; Univalle.
- Comins Mingol, I. (2002). Reseña de “La paz imperfecta” de Francisco A. Muñoz (ed.). *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 9(29), 321-336. <https://cutt.ly/imzHYd1>

- Castro-Gómez, S. (2005). *La poscolonialidad explicada a los niños*. Universidad del Cauca; Instituto Pensar-PUJ.
- Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH). (2000, 13 de abril). Informe N° 36/00, *Caso 11.101, Masacre “Caloto” Colombia*. <https://cutt.ly/3mzGM0N>
- Colectivo de Abogados José Alvear Restrepo. (2006). *Hay que poner fin a 25 años de impunidad en el caso masacre de Caloto*. <https://cutt.ly/emzG3Lc>
- Espinosa Arango, M. L. (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Quintín Lame en Colombia*. Ediciones Uniandes-Ceso.
- Eulau, H., Eldersveld, S. y Janovit, M. (1956). *Political behavior: A reader in theory and research*. The Free Press.
- Fajardo Sánchez, L. A., Gamboa Martínez, J. C. y Villanueva Martínez, O. (1999). *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama (multiculturalismo, magia y resistencia)*. Jara Editores.
- Fernández de Mantilla, L. (1999). Algunas aproximaciones a la participación política. *Reflexión Política*, 1(1). <https://cutt.ly/xmzG64T>
- Gómez, R. (2015). Políticas públicas de comunicación de masas, ciudadanía y conflicto social en las sociedades capitalistas latinoamericanas. Un análisis del estado de la cuestión. *Voces abiertas de América Latina. Comunicación, política y ciudadanía* (F. Saintout y A. Varela, dirs.; D. Bruzzone, coord.; pp. 43-77). Ediciones EPC; Clacso.
- Gómez Montañez, P. F., Meza Maya, C. V. y Reyes Albarracín, F. (2019). Incertidumbre y liminalidad: la Fuerza Alternativa Revolucionaria del Común (Farc) como sujeto en tránsito. *Revista de Estudios Colombianos*, (53), 44-55. <https://doi.org/10.53556/rec.v53i0.49>
- González Castro, C. (2014). *Metáforas de un conflicto. El discurso étnico chileno-mapuche de la modernidad*. Alquimia Ediciones.
- Gumucio, A. (2011). Comunicación para el cambio social: clave del desarrollo participativo. *Comunicación, desarrollo y cambio social. Interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios* (J. M. Pereira y A. Cadavid, eds.; pp. 19-36). Editorial Universidad Javeriana.
- Lame, M. Q. (2004). *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas*. Unicauca; Univalle.
- Laurent, V. (2005). *Comunidades indígenas, espacios políticos y movilización electoral en Colombia, 1990-1998*. ICANH; IFEA.

- Loaiza de la Pava, J. (2016). Niños, niñas y jóvenes constructores/as de paz: una experiencia de socialización y subjetividades políticas para la paz. *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad. Versión XXII de la Cátedra Democracia y Ciudadanía* (M. Hernández, comp.; pp. 25-45). Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Martín Barbero, J. y Rincón, O. (2015). Prólogo: Entrevista a Jesús Martín Barbero. *Voces abiertas de América Latina. Comunicación, política y ciudadanía* (F. Saintout y A. Varela, dirs.; D. Bruzzone, coord.; pp. 21-32). Ediciones EPC; Clacso.
- Mignolo, W. (2001). Coloniality of power and subalternity. *The Latin American subaltern studies reader* (I. Rodríguez, ed.; pp. 424-444). Duke University Press.
- Muñoz, F. A. (2015). Paz imperfecta y empoderamiento pacifista. *Diversas miradas, un mismo sentir: comunicación, ciudadanía y paz como retos del siglo XXI* (P. A. Cabello Tijerina y J. Moreno Aragón, coords.; pp. 49-65). Plaza y Valdés.
- Muñoz, F. A. y López Martínez, M. (2000). Historia de la paz. *Tiempos, espacios y actores*. Universidad de Granada.
- Nimmo D. y Sanders, K. (Eds.). (1981). *Handbook of political communication*. Sage Publications.
- Ortiz, A. y Perdomo, E. (2011). La posibilidad de sorprendernos nos implica que estamos aprendiendo... Educomunicación popular: de las definiciones a las prácticas de las memorias. *Diálogo académico. Campos y estudio y acción de la comunicación* (Y. R. Espinel, comp.; pp. 93-136). Inpahu.
- Arévalo, L. (s. f.). Colombia: Quintín Lame, símbolo de una lucha indígena que permanece viva. *Prensa Indígena*. <https://cutt.ly/rmo47Cl>
- Quijano, A. (1999). Colonialidad del poder, cultura y conocimiento en América Latina. *Pensar (en) los intersticios* (S. Castro-Gómez, O. Guardiola y C. Millán de Benavies, eds.; pp. 99-109). Instituto Pensar-PUJ.
- Rappaport, J. (2000). *La política de la memoria: interpretación indígena de la historia en los Andes colombianos*. Universidad del Cauca.
- Rappaport, J. (2017). Manuel Quintín Lame hoy. En M. Q. Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (pp. 51-93). Unicauca; Univalle.
- Rodríguez, C. (2011). Trayectoria de un recorrido: comunicación y cambio social en América Latina. *Comunicación, desarrollo y cambio social*.

- Interrelaciones entre comunicación, movimientos ciudadanos y medios* (J. M. Pereira y A. Cadavid, eds.; pp. 37-56). Editorial Universidad Javeriana.
- Romero, F. (2004). Aspectos pedagógicos y filosóficos. En M. Q. Lame, *Los pensamientos del indio que se educó dentro de las selvas colombianas* (pp. 111-138). Unicauca; Univalle.
- Sarlo, B. (2006). *Tiempo pasado. Cultura de la memoria y giro subjetivo. Una discusión*. Siglo Veintiuno Editores.
- Turner, V. (1988a). *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Taurus.
- Turner, V. (1988b). *The anthropology of performance*. PAJ Publications.
- Villamayor, C. (2015). Estudios de la comunicación popular. Teorizar es intervenir. *Voces abiertas de América Latina. Comunicación, política y ciudadanía* (F. Saintout y A. Varela, dirs.; D. Bruzzone, coord.; pp. 215-241). Ediciones EPC; Clacso.
- Wolton, D. (2010). *Informar no es comunicar. Contra la ideología tecnológica*. Gedisa.

Construcción del indígena nasa: saberes y representaciones del pasado y del presente para la incidencia política en Caldono, Cauca

JUAN PABLO LATORRE
JULIANA QUEVEDO

Introducción: resistencia indígena en el Cauca

Colombia hace 526 años solo era habitada por una abundante diversidad de pueblos indígenas, los cuales cohabitaron con la naturaleza y poblaron, en su mayoría, los territorios que hoy conocemos como el altiplano cundiboyacense, la Amazonia, La Guajira y el Cauca. Estos territorios fueron sometidos a una acelerada y holocáustica colonización que transformó las estructuras económicas y sociales de estos pueblos, que por medio de guerras, engaños y esclavitud perdieron sus tierras frente a los españoles.

Los indígenas pasaron de propietarios a terrajeros, tenían que pagar tributo para poder trabajar sus propias tierras y fueron utilizados como fuerza de trabajo del español que afirmaba ser dueño de estas; mientras otros fueron desplazados a las periferias del país, a territorios áridos y hostiles, en condiciones extremas como páramos, desiertos

y selvas. Esto brindó a los colonos la posibilidad de imponer nuevas estructuras económicas y sociales, lo cual generó en la comunidad indígena una creciente necesidad de incidencia política.

Tal transformación afectó directamente la forma como la tierra y el territorio eran percibidos, dado que la tierra y los recursos que eran poseídos y utilizados por los indígenas como una forma de pervivencia comunitaria se veían ahora desde una perspectiva de uso y explotación de los recursos naturales. Todo esto trajo como consecuencia una disminución considerable del número de personas que hacían parte de estas comunidades y resultó en la extinción de algunos pueblos indígenas en diferentes zonas del país. Es el caso de la cultura de San Agustín, los chibchas, los quimbayas, los zenúes, la cultura Nariño y la cultura Tumaco.

Actualmente, la población indígena en el territorio nacional se ha constituido por diversos grupos ubicados en zonas específicas del país. Entre ellos se destacan: sikuani, curripacos, tukano y ticuna en el Amazonas; kogi de la Sierra Nevada de Santa Marta; wayuu en La Guajira; arhuaco en el Cesar; embera en Chocó; guambianos y muiscas en Cundinamarca; huitoto en Caquetá; nukak maku en Guaviare; kamsá en Putumayo y nasa en el Cauca y Pasto. Todos estos representan el 2 % de los colombianos (Galeano, 2006, p. 15).

Los pueblos indígenas se han enfrentado a volátiles y arduas condiciones sociales y económicas, que afectan directamente su pervivencia y la posibilidad de ejercer su derecho a la libertad y al autogobierno, ya que debido a “su ubicación, calidad de vida, posibilidades de producción y comercialización no son favorables ni suficientes para obtener los recursos necesarios que les permitan una subsistencia digna y acorde con sus características propias y que les posibilite una sustentabilidad” (Unicef, 2003, p. 25).

Estas condiciones son resultado de problemáticas que tienen arraigo en la época de la Colonia y causaron que los indígenas fueran víctimas de nuevas violencias, por ejemplo, la confrontación armada por el control político del territorio, su ubicación en zonas de producción de cultivos ilícitos y sufrir la mayor cantidad de desplazamientos y asesinatos de individuos y comunidades en Latinoamérica.

Esta situación, que tenía lugar a escala nacional, llevó a los pueblos indígenas a implementar procesos de recuperación y consolidación de su identidad por medio de la movilización y la incidencia política, que resalta principalmente temas relacionados con la tierra y el territorio como base de su cultura y elemento fundamental para su supervivencia.

El departamento que más se ha destacado por estas acciones de movilización e incidencia política es el Cauca, donde actualmente coexisten varios pueblos indígenas incluyendo a los nasa, los misak, los coconucos, los yanacona y los embera katio, que constituyen el 20 % de los habitantes de la región.

La situación de los indígenas en el departamento del Cauca no era distinta a la del resto del país. Las comunidades que habitan estos territorios eran obligadas a pagar tributo por trabajar las tierras y para mantenerse en ellas; los grandes hacendados no los consideraban ciudadanos por no saber leer ni escribir, lo cual impedía su participación política y atropellaba los derechos territoriales y culturales indígenas.

Las comunidades indígenas se resistieron a estas acciones y afirmaban que “no existía contradicción entre ser ciudadanos y continuar viviendo de acuerdo con sus costumbres y tierras comunales y rechazaban la idea racista de supuesta incompatibilidad entre el indio y la ciudadanía republicana” (Castillo, 2007). Por ello, decidieron organizarse de manera política por primera vez en el Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) en 1971, un proyecto que buscaba la libertad e igualdad entre pueblos, el reconocimiento de la autoridad territorial y cultural del indígena, y la defensa de la tierra bajo la concepción de trabajo comunitario.

Este movimiento fue muy exitoso en cuanto a incidencia y reconocimiento nacional, pues se convirtió en modelo para organizar otros nueve consejos regionales, los cuales se integrarían en la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic), fundada en 1983, la cual promovió la lucha y resistencia indígena partiendo de cuatro principios fundamentales: unidad, tierra, autonomía y cultura. Los principios que se promovieron en estas luchas buscaban transformar las relaciones de poder y fueron el ejemplo de solidaridad y apoyo que las comunidades

indígenas necesitaban en otras zonas del país como estrategia para solucionar sus problemas.

Las actuales organizaciones indígenas del Cauca son herencia de estas y muchas otras luchas por la reivindicación de la identidad indígena. Entre ellas se encuentra la resistencia que emprendió el líder indígena Manuel Quintín Lame —nacido en una vereda cercana a Popayán, terrajero de una de las haciendas caucanas y uno de los principales representantes de las luchas indígenas en la década de 1910— al promover actos de levantamientos por la reivindicación de la tierra como parte de la identidad, la historia y la cultura indígena.

Lame aprendió de manera autodidacta a leer en las selvas del territorio colombiano y a entender las condiciones económicas, sociales y culturales que vivían los indígenas: “[...] atacó directamente las leyes de división de resguardo y defendió las parcialidades indígenas, proponía además la recuperación de tierras que poseían los terratenientes” (Fajardo et al., 1999, p. 83), esto a modo de estrategia para brindar a los indígenas la autonomía socioeconómica que tenían antes de la colonización y que necesitaban como cultura para su pervivencia.

Tales acciones se llevaron a cabo incluso con armas; los indígenas iniciaron la lucha por los resguardos que existían y comenzaron a buscar mecanismos de preservación de la identidad indígena que tomaron fuerza particularmente en 1915, con lo que se conoce hoy en día como “quintinadas” o campañas por la recuperación de la tierra lideradas por Quintín Lame, lo que causó, entre otras cosas, que fuera encarcelado más de cien veces (Vargas, 2016, p. 5).

Esta labor se desarrolló fuertemente en el Cauca y en el Tolima, sobre todo en Tierradentro: “[...] el levantamiento indígena de Tierradentro liderado por Manuel Quintín Lame demostró la capacidad combativa del pueblo indígena. Reafirmó que aunque con poca educación política, podían hacer tambalear a la oligarquía terrateniente” (Fajardo et al., 1999, p. 93). Un ejemplo para las luchas que se establecerían posteriormente, ya que estas acciones culminaron con la creación del resguardo de Ortega y Chaparral, un sueño cumplido de Lame.

El conocimiento, la narración y la difusión de estas raíces históricas y la lucha por la reivindicación cultural de los indígenas del Cauca

son una realidad que continúa y “recrea lo tradicional en circunstancias cambiantes, al incorporar los principios políticos para reivindicar la tierra y la cultura” (Galeano, 2006, p. 46). Es decir, recupera las enseñanzas y experiencias de las luchas del pasado para crear estrategias de incidencia política que respondan a las dinámicas y a las necesidades de las comunidades.

El objetivo de este capítulo es revisar las *representaciones* que la comunidad indígena de Caldon (Cauca) le otorga a Quintín Lame, los escenarios en los cuales se resignifica y su relación con la *incidencia política*, el *territorio* y las *prácticas culturales* del indígena nasa del siglo XXI.

Para responder a este objetivo, el análisis se direcciona por medio de categorías de investigación teóricas que se abordarán conforme se desarrolle el capítulo. Entre tales categorías encontramos las representaciones según autores como Stuart Hall y Roger Chartier, lo cual se complementa con la categoría emergente de *materialidad encontrada*, abordada desde Almudena Hernando y Alfredo González Ruibal. También, se analiza la incidencia política a partir de los autores Juan Carlos Acero y Hernán Collado; y finalmente, se revisan las prácticas culturales desde Michel De Certeau.

Estas categorías se relacionan y convergen en el trabajo etnográfico llevado a cabo en el municipio de Caldon, ubicado en el nororiente del departamento del Cauca, con un área de 373,98 km². Caldon está conformado por 86 veredas, cuatro corregimientos y seis resguardos indígenas, entre ellos el resguardo de San Lorenzo de Caldon, un territorio habitado en su mayoría por la etnia nasa (Plan de Desarrollo 2012-2015).

Este trabajo etnográfico realizado por medio de talleres, caminatas, cartografías, actividades, inmersión y entrevistas fue desarrollado en diferentes lugares estratégicos e importantes en Caldon, como la emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo, el cabildo y sus veredas. Para entender las dinámicas que existen en la comunidad indígena nasa del resguardo de San Lorenzo de Caldon, se ha evidenciado que estos lugares poseen un sentido de comunidad y ayuda mutua que actualmente lucha por sobrevivir mediante la exigencia del cumplimiento de los derechos que les han sido arrebatados.

La comunidad indígena nasa conserva su lengua y otros elementos representativos de su cultura como la ruana, la mochila, la tulpa, el chumbe (que utilizan las mujeres para cargar a los niños en su espalda) y el tabaco. Además del respeto por su historia, plasmada en muchas de las casas que hacen parte de la cabecera municipal y que recogen la memoria de un pueblo que ha vivido actos de injusticia y violencia, pero ahora se reconstruye en medio de procesos de paz y posconflicto.

Las representaciones y prácticas culturales en la incidencia política de los nasa

El municipio de Caldone, Cauca, pueblo mayormente indígena, se ha caracterizado por su fuerte trasegar político y su constante lucha pacifista exaltada en medio de sesenta años de una guerra que se situó en su territorio debido al olvido del Estado. Esto implica que la mayoría de los habitantes manifieste un fuerte arraigo frente a sus maneras de ser y hacer, sus productos autóctonos, su cultura indígena y su lengua propia: *nasa yuwe*.

Por medio de esta identidad se gestan procesos de resistencia y lucha, los cuales son la base de todas las transformaciones que se llevan a cabo en el municipio. Dichas transformaciones se ven apoyadas o encaminadas desde elementos representativos en los diferentes ámbitos que integran a un nasa del siglo XXI; en la economía, la sociedad, la cultura y la política, siendo símbolo, motivo y objetivo de la resistencia indígena.

Caldono, la cara del pueblo nasa

En Caldone, la cultura y la memoria van de la mano. Las formas de ser y hacer de sus habitantes están permeadas por fuertes representaciones que encuentran su arraigo en diferentes elementos que no solo existen en un plano tangible, como la naturaleza, el tabaco, la minga, la asamblea o el café, sino que también se hallan en planos espirituales y tradicionales, como los mayores, los fenómenos naturales y la espiral sagrada que hacen parte de su cosmovisión.

Entonces, es menester entender desde dónde y cómo se generan las representaciones que la comunidad nasa posee, ya que de ellas se desprende su cultura, su tradición y su incidencia política, siendo la identidad y el territorio su principal insumo y motivo de lucha y resistencia. Por tanto, se deben estudiar las representaciones más significativas en la cultura e identidad de los nasa, cuáles muestran su arraigo en las luchas indígenas y cómo direccionan las diferentes estrategias de incidencia política del resguardo de San Lorenzo.

Para Stuart Hall, las representaciones se construyen a partir de dos sistemas. El primero es la construcción del mundo mediante un sistema de conceptos o mapas conceptuales; mientras que el segundo es un conjunto de correspondencias entre el sistema de conceptos y un conjunto específico de signos organizados en un lenguaje, los cuales representan esos conceptos:

La relación entre las ‘cosas’, conceptos y signos está en el corazón de la producción de sentido dentro de un lenguaje. [...] El proceso que vincula estos tres elementos y los convierte en un conjunto es lo que denominamos ‘representaciones’. [La lengua es un sistema de signos y] usamos signos organizados en lenguajes de diferentes clases, a fin de comunicarnos significativamente con los otros. Los lenguajes pueden usar signos para simbolizar o referenciar objetos, personas y eventos en el llamado mundo ‘real’. Pero pueden también referenciar cosas imaginarias. (Hall, 1997, pp. 5-11)

El trabajo de la representación, al ser un proceso o el fin de un proceso, es el que define de qué manera vemos, sentimos, pensamos e interactuamos con la realidad discursiva, teórica y material que se nos presenta por medio de circuitos culturales. La representación implica la convergencia de la creación y/o la difusión de sentido mediante el uso del “lenguaje” en un determinado espacio cultural (Hall, 1997). La producción de sentidos, entonces, es origen y fin de las representaciones, dado que:

El sentido es producido dentro del lenguaje, en y a través de varios sistemas representacionales que, por conveniencia, llamamos

‘lenguajes’. Por la práctica, por el ‘trabajo’, de la representación. Es construido mediante la significación, es decir, por las prácticas que producen sentido. (Hall, 1997, p. 12)

En este aspecto, es necesario aclarar que el sentido es asignado por cada una de las personas y se expresa a partir de un sistema conformado por los conceptos (marcos conceptuales) y el lenguaje; entonces: “Los conceptos que se forman en la mente funcionan como un sistema de representación mental que clasifica y organiza el mundo en categorías con sentido” (Hall, 1997, p. 12).

Sin embargo, para que el sentido se convierta en parte de la cultura es necesario mantener un sistema de signos organizados que permita traducir los conceptos, como el lenguaje:

Estos códigos son cruciales para el sentido y la representación, ellos no existen en la naturaleza, sino que son el resultado de convenciones sociales. Constituyen una parte crucial de nuestra cultura —nuestros compartidos ‘mapas de sentido’— que aprendemos e internalizamos inconscientemente a medida que nos convertimos en miembros de nuestra cultura. (Hall, 1997, p. 12)

Un claro ejemplo es el respeto y la obediencia hacia los mayores, valores interiorizados en la cultura nasa. Ven a sus antepasados o congéneres ancianos como fuente de sabiduría y guía, y a veces sin tener la plena conciencia de que sus luchas tienen un arraigo en ciertos personajes históricos. Sus imágenes y elementos representan claramente figuras que en el pasado abrieron un camino que ellos recorren hasta hoy.

Así mismo, la figura de Manuel Quintín Lame está ampliamente representada en la cultura nasa; su relevancia no solo radica en sus logros reales y materiales, como el resguardo de Ortega y Chaparral, sino también en la importancia identitaria que en él recae al representar de manera empoderada al indígena. La figura que él proyecta lleva consigo muchos elementos que generan apropiaciones frente a la cultura indígena y resaltan virtudes y aspectos que la sociedad colombiana en general no ve en ellos; la valentía, la fuerza, el equilibrio con la naturaleza, la resistencia, el valor, la pervivencia, la inteligencia

y la sabiduría son algunas de las virtudes que los nasa ven reflejadas en Quintín Lame.

En suma, el uso frecuente del tabaco en escenarios públicos o momentos importantes, las repetidas ocasiones en que fue encarcelado, los múltiples castigos que sufrió y su muerte natural a una edad anciana envuelven a Quintín Lame en una aura mística, como si de un ser diferente se tratara, pero que a la vez encarna a todos los nasa. Es un símbolo materializado de la resistencia indígena que ha calado en la narrativa de su pueblo, ya que “en el funcionamiento del lenguaje la significación se construye y la realidad es producida” (Chartier, 1992).

De allí se desprenden, como último elemento, las “cosas” u objetos que se definirán a partir de la materialidad, que van más allá de la construcción discursiva o un hecho de lenguaje: “[...] es el resultado de la interacción entre lo material y lo inmaterial, siendo lo primero tan determinante en la transformación de lo segundo y viceversa” (Hernando y González, 2011, p. 12).

Por lo tanto, se trata de una interdependencia entre los objetos materiales y las ideas y los discursos que se construyen a su alrededor. Los discursos hacen parte de la comprensión de las representaciones y del sentido que una comunidad en particular les da a sus prácticas y creencias, que comprende correctamente la cultura material por medio de la investigación de la identidad de los grupos que fabrican y utilizan (Hernando y González, 2011, pp. 12-13). Es decir, esta materialidad construye la realidad de los grupos y de la cultura en la que se encuentran inmersos, y al mismo tiempo es evidencia de los cambios que se dan con el paso del tiempo, de la evolución de la cultura y de la transformación de las representaciones.

Es así como en Caldono encontramos las representaciones materializadas en diferentes objetos y espacios, como lo pueden ser los muchos murales que están por todo el pueblo y que representan sus ideas sobre la naturaleza, la humanidad, la economía, la mujer o el arte. También sus casas de fique, sus parcelas de cultivo o sus espacios comunales evidencian que muchas de las prácticas de los nasa generan un sentido arraigado a su cultura y a su contexto, hecho que exaltan de manera empoderada cuando utilizan su cultura y su propia lengua

como elementos de resistencia y autonomía; les sirve de consenso y disenso para interactuar con las demás comunidades y generar estructuras que de verdad organicen y faciliten la incidencia política para mejorar sus condiciones de vida y desarrollo.

La transformación/recuperación del territorio por medio de la acción indígena

Las luchas que emprendieron los indígenas nasa del Cauca son ejemplo para otras comunidades indígenas del país, debido a que crearon estrategias para defender las instituciones indígenas; es el caso del resguardo de San Lorenzo de Caldon y el cabildo como entidad de autogobierno de la comunidad. Esto con el objetivo de garantizar la libre expresión de las prácticas comunitarias y el espíritu colectivo, siendo estas características de la vida social de sus miembros (Vargas, 2016, p. 4).

A fin de analizar los actos y las representaciones colectivas que tuvo Manuel Quintín Lame para transformar o generar impacto en la comunidad indígena, se utiliza la categoría de *investigación de la incidencia política* que “engloba cualquier acción destinada a influir en actuaciones, comportamientos, posiciones y decisiones públicas, privadas y particulares con el objetivo de conseguir una transformación social” (Collado, 2015, p. 5). En la comunidad de Caldon, se puede identificar a partir de las estrategias que se emprenden con la posibilidad de mejorar la situación general de la comunidad.

En primer lugar, cabe resaltar que la *incidencia política* es una estrategia de transformación social que se da en un “sector organizado para generar un cambio social en beneficio de la colectividad y, por tanto, todas las actividades de las entidades del sector están directa o indirectamente vinculadas a la incidencia política” (Collado, 2015, p. 7). Es decir, se organiza en función de las necesidades de cambio de un momento o una situación de la colectividad para mejorar su calidad de vida.

Esta estrategia se implementa en las comunidades buscando que se empoderen y apropien de los procesos, las problemáticas y las realidades que viven, con el objetivo de transformar su futuro; “su existencia se justifica concretamente en la necesidad de conseguir un cambio social

que beneficia a toda la ciudadanía” (Corporación de Investigación y Acción Social Económica, 2015, p. 5). Para ello, deben implementar herramientas como la participación ciudadana.

Se entiende la incidencia política a modo de estrategia de participación ciudadana que implica habilidades como apropiación de actuaciones, comportamientos, posiciones, procedimientos y mecanismos que constituyen acciones políticas de movilización y presión social. Según la Corporación de Investigación y Acción Social Económica, se entiende como “una herramienta importante para el fortalecimiento de las organizaciones sociales que se proponen interpelar y exigir responsabilidades a quienes toman las decisiones” (2007, p. 2), a partir de la posición que las comunidades adoptan con respecto a una situación específica, ya que la incidencia política consiste en proponer cambios en normas, políticas y presupuestos.

En vista de lo anterior, se desarrolló una estrategia de formación de líderes que fortalezcan las formas de organización social para la toma de decisiones que afectan a la comunidad, y que “consiste en la formación de los [líderes] para convertirlos en multiplicadores/ formadores, que a su vez serán los encargados de comunicar, convocar y organizar [a] la comunidad” (Acero y Sánchez, 2008). Esta estrategia buscará que los líderes se tomen la vocería para generar redes de apoyo, con el fin de que la comunidad tenga conocimiento de las situaciones actuales y de las formas de gestión e impacto político que culminen en una intervención comunitaria.

Finalmente, este proceso mediante el cual la sociedad organiza estrategias para intervenir o mediar en las decisiones de interés es lo que se conoce como “un plan sistemático y organizado para influir en el cambio o transformación de políticas públicas, programas, comportamientos y prácticas que afectan a un grupo social” (Corporación de Investigación y Acción Social Económica, 2007, p. 9). Estas prácticas intervienen directamente en la generación de alianzas por medio de organizaciones sociales y en la creación de planes para transformar las relaciones de poder, lo cual les permite a las comunidades intervenir en la toma de decisiones y acciones públicas.

El fortalecimiento de las organizaciones sociales colectivas por medio de las estrategias de incidencia política puede llegar a generar

un cambio sociopolítico o incluso la introducción de cambios en normativas y políticas en su favor (Collado, 2015, p. 7). Su éxito radica en la consecución de dichos cambios y en que estos sean realmente la expresión del conjunto de la ciudadanía. Por lo tanto, esta participación implica la posibilidad de transformar la situación de las comunidades por medio de una vocería para la exigencia de derechos, proponer cambios y resolver los problemas que afectan a las comunidades.

La incidencia política se destaca en la presente investigación por la forma como el líder indígena Manuel Quintín Lame, con su movimiento de resistencia y protección de los resguardos indígenas, generó estrategias de incidencia política que se reflejaron en la creación del resguardo de Chaparral y Ortega, además de dar inicio a otros movimientos sociales que permitieron que los indígenas se vieran más representados en la Constitución de 1991 y en los proyectos sociales, económicos y culturales que se han desarrollado en el país.

Estas estrategias, implementadas por Quintín Lame y otros líderes indígenas como Juan Tama y la cacica Gaitana, son representación hoy en día de la comunidad indígena nasa de Caldon, ya que implican el reconocimiento de herramientas de incidencia política que se dieron en el pasado para mantenerlas en la memoria colectiva. Al mismo tiempo, “genera niveles de reconocimiento mayores que proporcionan una óptima vigilancia y control de las intervenciones realizadas que proporciona un nivel de empoderamiento y poder en el colectivo” (Acero y Sánchez, 2008).

En la comunidad indígena de Caldon, la incidencia política se centra en el fortalecimiento de entidades gubernamentales como el cabildo, que se propone, por medio de políticas de movilización, presión social y generación de proyectos y corporaciones, interpelar y exigir responsabilidades sociales a quienes toman las decisiones que pueden transformar la situación social, política, económica y cultural de la comunidad.

De esta manera, se puede afirmar que las estrategias de incidencia política que líderes indígenas generaron en el pasado trascienden hoy en día como una herramienta de lucha para defender las instituciones y la libre expresión de las prácticas y el espíritu colectivo nasa. Por ello, en la comunidad se busca el empoderamiento de sus prácticas

culturales para fortalecer la noción de incidencia política y poder colectivo. Este aspecto lo analizaremos más adelante a partir del trabajo etnográfico realizado con la comunidad.

El quehacer cotidiano en Caldoño, prácticas culturales del territorio

Para responder al objetivo planteado en esta investigación, también se analizan las prácticas culturales que existen en la comunidad indígena de San Lorenzo de Caldoño. Esta categoría es explicada desde Certeau et al. como “el conjunto más o menos coherente, más o menos fluido, de elementos cotidianos concretos, ideológicos, a la vez dados por una tradición y puestos al día mediante comportamientos que se traducen en una visibilidad social” (1994, pp. 7-8). Las prácticas culturales, entonces, se conforman a partir de los elementos ideológicos e identitarios de los individuos y las comunidades, teniendo en cuenta sus tradiciones, el comportamiento y la vida social, es decir, su relación con el entorno.

En la comunidad de San Lorenzo, estas prácticas son parte de la construcción de la comunidad indígena, cuyos miembros construyen su identidad individual y grupal, lo cual les permite ejercer un determinado rol en su comunidad, desde lo político como gobernador, alguacil, capitán, entre otros cargos, o desde la cosmovisión cultural, como los mayores, los tewala y las mujeres, que tienen una particular representación en las imágenes y la tradición de la comunidad.

Esta identidad constituye “los procesos de reconocimiento, de identificación que ocupan su sitio gracias a la proximidad, a la coexistencia concreta sobre un mismo territorio” (Certeau et al., 1994, p. 8). Estas formas de identificación de los miembros de la comunidad construyen los comportamientos mismos del resguardo, ya que gracias a ellos se genera reconocimiento de la comunidad y su labor en el territorio. El reconocimiento que brinda esta identidad en la comunidad se da a partir de las prácticas cotidianas de sus miembros, que para ellos pueden ser conscientes o inconscientes, pues son tradiciones que están arraigadas en su cultura.

Las prácticas tradicionales se establecen también como el sistema de valores y comportamientos que se hallan en la comunidad desde épocas y generaciones pasadas y que se vuelven casi imperceptibles para los individuos, ya que “aparecen de manera parcial, fragmentada, a través de su camino o más generalmente según el modo bajo el cual consume el espacio” (Certeau et al., 1994, p. 14). Estas prácticas se reflejan a través de un sistema común aceptado por la comunidad, que se construye a través de las acciones que realizan los individuos en cada paso.

Cada una de estas prácticas se consolida a su vez con un discurso que les da sentido: “[...] el usuario consigue siempre crearse lugares de repliegue, itinerarios para su uso o placer que son las marcas que ha sabido, por sí mismo, imponer al espacio” (Certeau et al., 1994, p. 10). Esta es una forma de apropiación con el espacio, que genera el reconocimiento de la comunidad indígena y además construye unas determinadas formas de organización que les permite mantener sus tradiciones culturales, las cuales evolucionan con las necesidades de su entorno.

A partir de lo anterior, es importante reconocer que las prácticas culturales que se dan en la comunidad construyen también una relación con el entorno: “[...] esta apropiación implica acciones que recomponen el espacio propuesto por el entorno, en la medida que se lo atribuyen a los sujetos, y que son las piezas maestras de una práctica cultural espontánea” (Certeau et al., 1994, p. 10). Dicha relación se construye no solo desde el aspecto físico, sino también desde el ámbito espiritual, que implica una dominación con el espacio.

Todas estas características, que conforman las prácticas culturales, son el resultado de las acciones que se han dado en la comunidad indígena que reside en el municipio de Caldon. Ellos a lo largo del tiempo han ejercido una relación con el espacio, como el uso de marcas, la organización y estructura que se consolidó desde tiempos antiguos, el comportamiento, la economía, la política y las estrategias de recuperación de territorios.

El municipio de Caldon hoy en día se encuentra en un periodo de transformación en el marco del posconflicto y las nuevas formas de organización territorial, sin dejar de lado su fuerte y marcado arraigo al pasado y a su cultura, que les ha permitido la construcción

de representaciones que los identifica como pueblo indígena y como pueblo nasa. Estas representaciones trascienden desde lo material hacia lo espiritual y lo conceptual; su cosmovisión integra elementos del pasado y los proyecta hacia el futuro en el entendido de que los elementos y las tradiciones de sus antepasados, aunque se modifiquen, se mantienen de una manera colectiva e individual.

Por lo tanto, es necesario tener en cuenta las acciones de incidencia política, que junto a las representaciones les permiten reconocerse de manera individual y colectiva, ya que las acciones realizadas en la comunidad de San Lorenzo, como las de otros grupos poblacionales, son el resultado de las convenciones que ellos han interiorizado a través de diferentes prácticas culturales que les otorgan sentido a sus acciones e imprimen identidad a sus luchas y resistencias.

Adicionalmente, estas representaciones constituyen la forma en que la comunidad vive el presente y se proyecta hacia el futuro, puesto que sus acciones buscan influir en las decisiones nacionales y/o regionales que les competen, teniendo en cuenta sus necesidades particulares, sus prácticas cotidianas individuales y comunitarias. De allí se generan alternativas de autogobierno y propiedad comunitaria, siendo estas estructuras organizativas las bases de la resistencia para la defensa de su identidad y territorio.

Las categorías de *representación, incidencia política y prácticas culturales* son ejes transversales y son la base fundamental para esclarecer cómo la imagen de Quintín Lame ha adquirido importancia e influencia en las representaciones indígenas de la comunidad de Caldonó en la actualidad, que es la esencia del objetivo que se responde en este capítulo.

Etnografía, historia del libro y sociología de las prácticas en Caldonó

La presente investigación se desarrolló principalmente con los miembros de la emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo, emisora oficial del resguardo San Lorenzo de Caldonó, con la colaboración de Julio Pascué, administrador del cabildo, y Alfredo Cayapu, coordinador suplente de la emisora.

La emisora es un espacio creado por los miembros de la comunidad nasa “para el fortalecimiento de nuestros valores culturales y el derecho de la comunicación y la libre expresión, con objetivo de visibilizar, educar, fortalecer y defender nuestro territorio, los derechos y la naturaleza para la pervivencia de los pueblos indígenas” (Uswal Nasa Yuwe Stereo, 2014).

En esta emisora, participan diversos miembros de la comunidad: jóvenes mayores de 16 años, adultos con experiencia en la emisora, adultos mayores que se acercan a conocer o algunas mujeres jóvenes que asisten esporádicamente debido a su falta de tiempo. Los miembros de este equipo, en su mayoría, se desplazan desde diferentes veredas del municipio.

El desarrollo de la metodología en este escenario de comunicación responde al objetivo de la investigación, de manera que permite analizar cómo la emisora ha sido un espacio para promover y acuñar las representaciones de la comunidad indígena tanto en el espacio privado, como en el espacio colectivo, al ser transmitido a toda la comunidad.

A fin de dar respuesta al objetivo de esta investigación, se utilizaron dos métodos de análisis y uno de recolección de datos. Para abordar el primero, se utilizó la “historia del libro; un estudio de los objetos impresos, de su distribución y de sus formas” (Chartier, 1992). Este método se desarrolló a partir de talleres cuyo objetivo era identificar qué conocen los miembros de la emisora acerca de la vida de Quintín Lame, su forma de representarlo y lo que ha significado en la historia del movimiento indígena

Los talleres se realizaron como una primera prueba diagnóstica que nos permitió acercarnos a la comunidad desde una necesidad que ellos mismos nos manifestaron: la creación y difusión de noticias que pudieran ser producidas en la emisora. En el primer taller, se inició con la explicación de la comunicación y la información en la actualidad, relacionando las características del mundo radial desde lo escrito, lo sonoro y lo digital. Además, se hicieron ejercicios de respiración, vocalización y modulación.

El segundo taller se realizó con el objetivo de identificar las representaciones del pasado que la comunidad indígena tiene de la imagen de Manuel Quintín Lame. Se mostraron dos fotografías de este

personaje. En la primera, se ve como un hombre joven, resistente, que está siendo arrestado, pero que mantiene la cara en alto; además, se aprecian varios de los elementos representativos de la comunidad indígena, como el tabaco, la mochila y la ruana. En la segunda imagen, se veía a un hombre de edad, de perfil, que demuestra sabiduría y ha trascendido la etapa de lucha para volverse ejemplo de conocimiento.

A partir de estos talleres, se desarrolló el segundo método de esta investigación, conocido como “sociología de las prácticas: la historia de las prácticas, que al tomar contacto con lo escrito, le conceden un significado particular a los textos y a las imágenes que ellos llevan” (Chartier, 1992). Este método dio paso al análisis y a la explicación de los aspectos socioculturales de la comunidad de Caldoño, a partir de las representaciones del pasado, para generar estrategias de incidencia política a través de sus prácticas culturales. Para ello, se utilizaron técnicas como la etnografía y la cartografía social para conducir al objetivo propuesto en esta investigación.

Por otro lado, el método etnográfico se entiende como un conjunto de técnicas para recolectar, analizar y presentar datos por medio de herramientas como la observación participante, la descripción narrativa y actividades de análisis (Rueda et al., 1997, p. 73). Mediante la observación del espacio, de las acciones y de las tradiciones que se llevan a cabo en la comunidad cotidianamente, fue posible identificar las prácticas culturales que permiten conocer los conceptos que los indígenas han construido tradicionalmente acerca de esta categoría de forma individual y colectiva.

Se hicieron entrevistas a Julio Pascué, administrador del cabildo; a José Ernesto Bototo Bombo, coordinador de la emisora; a Alfredo Cayapu Aranda, coordinador suplente; a José Casso, líder del movimiento artístico y cultural Tullpa; al gobernador del cabildo, Olmes Wilson Valencia Pilcué; y a Rubiel Liz, miembro activo de la comunidad. Ellos permitieron un acercamiento, por medio del diálogo, para la reflexión y el análisis a profundidad de conceptos, representaciones y prácticas de la comunidad.

La información recolectada durante la etnografía se complementó con el uso de la cartografía social, que “se entiende como una metodología participativa y colaborativa de investigación que invita a

la reflexión, organización y acción alrededor de un espacio físico y social específico” (Vélez et al., 2012, p. 62). Por ello, también se desarrollaron talleres de representación del indígena del siglo XXI. Los miembros de la emisora plasmaron, dibujando y pintando, los elementos que los identifican individualmente, y describieron cada una de estas representaciones resaltando su importancia en la comunidad. Además, se permitió la abstracción de elementos comunes y complementarios para conformar un ícono que los represente de forma colectiva, lo cual se consolidó en el diseño grupal del logo de la emisora.

Entre las diferentes dinámicas se hizo un recorrido a los varios murales de Caldoño, a fin de analizar las coyunturas que ha sufrido la comunidad del municipio y sus representaciones frente a sus elementos tradicionales: personas, animales y aspectos naturales que los identifican, por medio de los cuales se transforma la representación que se tiene de ellos como uno de los municipios más violentos de Colombia. También, se realizó el taller de incidencia política con el objetivo de identificar competencias de formación política y comunicación.

Como método de recolección de la información obtenida durante la realización de estos talleres, se utilizaron herramientas periodísticas como la noticia, la entrevista al consejo de redacción y la radio-novela; estas herramientas permiten el fortalecimiento de la emisora, trascendiendo los espacios musicales a dar información con contenido relevante para la comunidad. La creación de un consejo de redacción que generara esta información con contenido permitió identificar las representaciones de Manuel Quintín Lame, las prácticas culturales en el territorio y la forma como estas acciones forjan incidencia política en Caldoño.

Otro aspecto fundamental para responder a las preguntas planteadas en términos metodológicos fue un análisis que involucra la historia de los libros y la sociología de las prácticas, que son complementarias para entender, más allá de lo que se ha escrito, cómo las prácticas cotidianas de la comunidad indígena nasa les permite crear y mantener sus representaciones, su cultura e incidencia política, puesto que es la herramienta fundamental para su pervivencia en el territorio colombiano.

Inmersión en el pueblo nasa

Al ser la etnografía la metodología insignia de esta investigación, procuramos realizar todas las actividades en la cabecera municipal de Caldono, principalmente en el cabildo, la emisora y las calles, espacios donde tienen lugar las manifestaciones artísticas y culturales del pueblo nasa. Sin embargo, al ser Caldono un municipio rural, con una marcada tradición indígena y campesina, fue necesario el desplazamiento a veredas, fincas y caseríos cercanos; nos desplazamos hasta la vereda del gobernador del cabildo, la casa del tewala y la finca El Barrial. Así mismo, para dar respuesta al objetivo planteado en esta investigación, se desarrollaron los talleres que se describen a continuación.

Reconocimiento, memoria y lucha. Quintín Lame, ícono de resistencia

Con la emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo se realizó el primer taller el 9 de junio, con el fin de identificar qué conocen los miembros de la emisora acerca de la historia de Quintín Lame, su forma de representarlo y lo que ha significado en la historia del movimiento indígena. En los talleres, se identificó la figura de Manuel Quintín Lame como uno de los principales representantes de la comunidad indígena nasa tras el análisis de las imágenes descritas.

Así mismo, se evidenció una falta de conocimiento entre los jóvenes acerca de la vida de personajes importantes en la historia de lucha del movimiento indígena. Los miembros de la emisora, que reconocen a este personaje de los archivos, manifestaron que la primera de las fotos expuestas al grupo, en la que se aprecia a un Quintín Lame joven, tiene un reconocimiento ambiguo: para algunos jóvenes esta foto representa a este personaje como un vándalo, criminal o subversivo; mientras que para los indígenas con más experiencia se representa como un líder firme en su voluntad de lucha, que buscaba fortalecer el trabajo organizativo de las comunidades del Cauca, Tolima y Huila por medio del empoderamiento de la identidad indígena, la cual expresaba con el uso de elementos como el tabaco y la ruana. Para los mayores, Quintín Lame fue un líder que abrió camino a la lucha por

las tierras que han sido arrebatadas por las organizaciones gubernamentales y los terratenientes, hecho que obligó a los indígenas a salir de ellas o a trabajar para poder vivir en ellas.

En la segunda foto, los miembros de la emisora transformaron su representación de Quintín Lame, ya que ellos ven en esta imagen la representación de un hombre sabio, que continúa utilizando los elementos característicos de la comunidad como la ruana, pero con un sentido más moralista; entienden que en esta imagen el personaje se ve a sí mismo, lo que ha hecho y el legado que deja a la comunidad indígena en la defensa de los derechos indígenas y de la tierra, lo que además demuestra la importancia de la educación para la transformación de la realidad de las comunidades.

Dado el respeto tan interiorizado que esta comunidad tiene hacia los mayores, para los participantes es evidente que Manuel Quintín Lame es una de las autoridades espirituales que más emana admiración en la comunidad, pues representa a un mayor dotado de sabiduría. Así mismo, hace parte de las raíces de la historia del movimiento indígena al ser ejemplo de un personaje que resistió al sistema opresor por medio de leyes y proclamas que se han mantenido hasta hoy, en el reglamento indígena.

Quintín Lame y Álvaro Ulcué trascienden a la radionovela: representación y medios de incidencia

Por medio de herramientas periodísticas como la radionovela, el domingo 29 de julio de 2018 se desarrolló una actividad con la que se buscó recrear una escena de la vida de personajes representativos para la comunidad indígena nasa. En el primer taller, se llevó a cabo un ejercicio de práctica de cómo se narra una radionovela utilizando un diálogo que estructuró Alfredo Aranda Cayapu, en el que cuenta la vida del padre Álvaro Ulcué Chocué. Esta narración fue caracterizada por los miembros de la emisora, quienes debían representar la vida de Álvaro Ulcué, actuar en la escena y hacer los sonidos característicos del ambiente.

Este ejercicio abrió las puertas para que los miembros de la emisora conocieran más en detalle de qué se trata el género de la radionovela

y cómo este puede ser una alternativa para dar a conocer la vida de Álvaro Ulcué y otros personajes importantes para la comunidad indígena, de forma dinámica y en la que fuera primordial la participación comunitaria. Para aumentar la confianza de los miembros de la emisora en este género periodístico, se les pidió que narraran una historia de suspenso, para lo cual crearon narrador, personajes y efectos de sonido que la hicieran más realista.

En una segunda sesión de este taller, posterior al ejercicio de las radionovelas, los jóvenes en conjunto caracterizaron una parte de la vida de Quintín Lame, en la cual se tuvo en cuenta a las personas que siempre acompañaron a este líder en su lucha, como lo fue su secretario Manuel Tránsito Sánchez y su cónyuge Polindara.

Para este ejercicio, ellos preguntaron a los líderes acerca de la vida de Quintín Lame. Alfredo Cayapu, coordinador de la emisora, comentó que este líder aprendió a leer en las montañas y que dedicó su vida a proteger a las comunidades indígenas; hablaba de la identidad y de la tierra, y por medio del aprendizaje autodidacta en las montañas luchaba por los derechos de los indígenas para que fueran liberados del terraje; a pesar de las veces que fue arrestado, siguió luchando para que a la comunidad se les reivindicaran sus derechos (Testimonio. Taller de representaciones. Alfredo Cayapu, 09/06/2018).

Este ejercicio permitió a los miembros de la emisora recrear una escena en la que Quintín Lame llega a una minga en una de las veredas del municipio de Caldonó a hablar acerca de las tierras y de los derechos indígenas. Para ellos, fue evidente la necesidad de conocer las leyes y los derechos de la comunidad para continuar y fortalecer la lucha y resistencia indígena.

La iconicidad del pueblo nasa, representaciones de la labor comunitaria y la identidad

Adicional a estos talleres de identificación de las representaciones del pasado indígena nasa, se desarrollaron actividades para identificar cómo se representan ellos como indígenas del siglo XXI y cómo estas representaciones se relacionan con el pasado de la comunidad. El objetivo de este taller, realizado el domingo 28 de julio de 2018, fue

reconocer cómo se identificaban los participantes como seres individuales y como miembros de un colectivo, y cómo se identificaban y relacionaban con su territorio.

La actividad se dividió en cinco partes. En la primera parte, a cada participante se le hizo entrega de cartón paja, colores y marcadores para que hiciera un dibujo en forma de espiral; en el centro debía poner el elemento más importante que lo representara como persona, en su cultura y en su territorio. Alrededor de este elemento se ponían otros símbolos, palabras o frases cortas que complementaran este elemento, identificando lugares importantes de los espacios en los que se encontraban.

En un segundo momento, en parejas, los participantes dialogaron acerca de lo que habían plasmado en el cartón paja. Cada individuo debía explicarle el dibujo a su compañero. En el tercer momento cada participante expuso lo que dibujó su compañero, debía construir una historia y una identidad a partir del territorio y de lo plasmado en el cartón.

En la cuarta parte, todos los participantes del taller ubicaron los dibujos en el suelo en forma de espiral sagrada, entrelazaron las historias y crearon una congruencia entre todos, sin que este objetivo hubiese sido explicado antes del ejercicio, lo cual permitió identificar elementos comunes representativos o complementarios y un sentimiento de comunidad.

Durante el desarrollo del ejercicio, identificamos que existen elementos comunes de representación que se pueden enmarcar dentro de los conceptos de territorio, naturaleza, medio ambiente, cultura, espiritualidad, familia, autoridades, rol de la mujer, comunicación y radio.

De tal manera, con los elementos representados por los miembros de la comunidad se creó un nuevo logo para la emisora teniendo en cuenta las representaciones de la comunidad y los valores de la emisora. Los temas se unificaron al momento de desarrollar el logo, y los participantes manifestaron la necesidad de que se representara a la comunidad desde el territorio, los derechos, la unidad y el perdón para lograr darle un significado a la labor comunitaria de la emisora y dotar de identidad sus productos y sus luchas.

Para la creación del logo de la emisora, se resaltó la importancia de escuchar y conocer los principios y las leyes indígenas, a fin de generar una armonía y un equilibrio social que es la base fundamental para que el territorio se mantenga y lo cuiden como comunidad, como colectivo y como individuos. Además, este territorio representa los derechos, la unidad y el perdón que, por medio de la autoridad, logran darle un significado a la labor comunitaria, siendo esta la principal razón de la emisora.

Dada esta importancia tan acentuada del territorio, se resaltaron los colores verdes y azul en el diseño del logo, ya que simbolizan la naturaleza y el agua, respectivamente. La iconicidad del logo se dio abstrayendo las imágenes comunes e importantes que se dibujaron en los cartones y que representan un hito en su cultura, como la tulpa, el rayo, los bastones de mando, la espiral sagrada y los colores del Cric.

Además, se estableció que el nombre de la emisora recoge no solo el presente del pueblo indígena de Caldon, sino también sus orígenes y sus raíces. En la palabra *Uswal*, muestran su arraigo por la tierra, ya que significa “chachafruto”, una de las plantas más importantes que se han dado en el territorio mucho antes de la existencia del pueblo y que ancla sus raíces culturales e históricas a la tierra y a la naturaleza.

Tejido de incidencia política

Con el objetivo de identificar cómo conciben los miembros de la emisora la incidencia política en su comunidad, se llevó a cabo un taller en el que los participantes definieron palabras y acciones características del pueblo nasa y de la emisora con una lana verde, mientras construyeron un tejido que los unía entre ellos.

En este taller, se identificó que el tejido (elaborado principalmente por las mujeres) es una forma de unir a la comunidad y que la incidencia política es al mismo tiempo el resultado de esta unión que busca transformar, compartir e influir en todos los miembros de la comunidad para que se sumen a la resistencia indígena. Los participantes, durante este taller, identificaron la incidencia con palabras como

“igualdad”, “influencia”, “transformación”, “compartir”, “conectados” y “unidos”. Rubiel Liz resaltó:

Cuando estamos hablando de tejido, siempre se habla en las emisoras comunitarias y más las emisoras indígenas, pues están en un tejido, un tejido de comunicación alternativo, frente a los medios de comunicación formales. Entonces, siempre está como en ese paralelo de un tejido de comunicación, que puede verse desde ese medio de comunicación comunitario. (Testimonio. Taller de incidencia política. Rubiel Liz. 10/06/2018)

Esta intervención permitió a los miembros de la emisora identificar la incidencia política como una responsabilidad importante para quienes se decidan a formar parte de su realidad, dado que exige compromiso en la formación intelectual para influir en las decisiones políticas, económicas y de educación que den respuesta a las necesidades de la comunidad.

El desarrollo de este taller identificó a la emisora como un instrumento que permite transformar a la comunidad, pues facilita la transmisión de información y de prácticas culturales de la comunidad con el objetivo de dar voz a quienes han sido ignorados. A raíz de esto, los miembros de la emisora dieron a este espacio la misión de luchar por un nuevo camino para la cultura nasa, porque su incidencia puede ser esencial para la reivindicación de sus derechos y de su cultura.

Reconocimiento de espacios importantes de la comunidad nasa

Para entender las dinámicas culturales y sociales que se desarrollan en el municipio de Caldono, fue necesario el desplazamiento a tres lugares importantes del cabildo de San Lorenzo: la casa del tewala, la vereda donde vive el gobernador y la finca El Barrial. Estos tres lugares sirvieron para ubicarnos espacialmente en la gobernanza, la cultura y la economía del resguardo, al ser estos tres puntos fundamentales para la incidencia política a través de la representación de Manuel Quintín Lame.

La finca El Barrial, dotada de un gran cultivo de caña, significa la proclama de Quintín Lame hecha realidad: la tierra es del indígena y es el que debe trabajarla en comunidad y para la comunidad. Esta finca se encuentra a quince minutos en carro de la cabecera municipal de Caldon, y hace parte del cabildo de San Lorenzo; allí pudimos evidenciar de qué manera los indígenas nasa trabajan su tierra y administran sus cultivos para la pervivencia de su pueblo.

A la casa del tewala nos dirigimos en busca de una armonización, la cual demostró cómo la comunidad indígena integra sus prácticas culturales ancestrales con las nuevas prácticas de su comunidad y las traídas o impuestas desde afuera, como es la religión católica.

Sin embargo, nuestra unidad de análisis nos invita a enfocarnos más en cómo estas prácticas resignifican las representaciones de Manuel Quintín Lame y la articulan con las prácticas culturales actuales. Aunque no se hizo alusión directamente a la figura de Quintín Lame, el tewala demostró un respeto interiorizado a los mayores, diciendo frases como: “Yo no soy nadie, sin ustedes mis mayores, yo solo, no soy nadie, soy lo que ustedes quieren que haga y sea” (Testimonio. Visita al tewala. 10/06/2018). Esto nos sirvió para entender que los personajes importantes en la historia de los nasa pasan a un plano espiritual en el cual van guiando sus pasos y manteniendo vivas sus luchas.

En la vereda en donde vive el gobernador, se pudo identificar que su casa era el centro, dotada de grandes entradas y un espacio para recibir a la gente, ya que está ubicada contra la montaña. La vereda consta de pocas casas de fique y brea, con una cancha de fútbol y un camino que sale a la carretera principal, la vía Caldon-Sicilia.

Dada la importancia de reconocer las demostraciones y expresiones culturales de la comunidad nasa por medio del arte, se organizó un recorrido con uno de los líderes jóvenes de la comunidad, José Casso, líder del movimiento artístico Tullpa encargado de presentar los proyectos institucionales del cabildo a la Alcaldía y a las demás dependencias del Estado.

El recorrido inició en el cabildo, con una breve introducción de los orígenes del movimiento y cómo esta propuesta pretendía narrar la cultura nasa. El mural ubicado en la entrada del pueblo de Caldon, en la vía Siberia-Caldon, buscó representar de manera significativa a

la comunidad indígena de Caldono, los campesinos y la gente mestiza que habita en el territorio, y fue pintado a partir de las propuestas que surgieron de la comunidad.

En estos murales se pudo reconocer la importancia de algunos elementos representativos de la comunidad, como el conflicto armado, la música, la tulpa, el chumbe y las riquezas naturales del territorio. En su mayoría, los murales resaltan el rol de la mujer, como las mayores, especialmente las abuelas.

Este recorrido fue una fuente importante de información para la investigación, debido a que permitió el reconocimiento de muchas de las prácticas culturales que han sido parte de la comunidad indígena de Caldono, ya que resaltan tradiciones y elementos representativos, y son parte de la memoria del pueblo nasa.

Así mismo, las representaciones artísticas que se evidenciaron en el municipio de Caldono demuestran la importancia del pasado indígena, pues estas imágenes representan la memoria del pueblo, cómo se narran a sí mismos y las formas como quieren ser reconocidos.

Entre estas ilustraciones se encontraron murales de Manuel Quintín Lame, ubicados en el patio y en el salón principal del cabildo; estos murales se realizaron en memoria de los sesenta años de la muerte de este personaje, quien es reconocido no solo por su lucha por la tierra, sino también porque resistió la colonización y luchó por un territorio autónomo para las comunidades indígenas, como lo es hoy el resguardo de Ortega y Chaparral. El resultado de estas luchas hace que Quintín Lame sea reconocido como un ejemplo de incidencia política en la comunidad, que influye en el pasado y el presente del movimiento indígena.

La conmemoración al pasado indígena en figuras como la de Quintín Lame también se evidenció en habitantes como Julio Pascué, quien portaba una camiseta con la imagen de Quintín Lame. Pascué considera que este líder fue parte de las raíces del movimiento indígena, a quien se rinde especial homenaje al tomar un cargo de autoridad para que sea él quien guíe, por medio del conocimiento, el mejor camino a seguir para gobernar en función de los intereses y beneficios de toda la comunidad indígena.

Adicional a dichos espacios, en el desarrollo de esta investigación se tuvo la posibilidad de encontrar otros escenarios, como la plaza de mercado, un lugar que funciona los sábados, donde los indígenas y campesinos del municipio arman sus propios puestos de venta de productos.

Este día de mercado es el de mayor movimiento en el pueblo, ya que vienen personas de las veredas del municipio, de la cabecera municipal y de otros pueblos cercanos a vender y comprar productos de toda clase; en este espacio, se encuentran alimentos recogidos de cosecha, servicio de restaurante, y venta de ropa, calzado, herramientas y utensilios para el hogar. A este lugar asisten hombres, mujeres y niños; y las mujeres que trabajan en este espacio llevan a sus niños cargados en el *chumbe*, elemento representativo de la cultura nasa.

Otro de los espacios reconocidos en el municipio de Caldono fue la biblioteca municipal, un lugar donde los niños de la cabecera municipal van a participar en diferentes actividades que potencian la lectura y el uso de las tecnologías de la información y la comunicación. Además, es un espacio donde se parte de la población para generar proyectos en el territorio.

Un último espacio que se reconoció como importante en el territorio fue el mirador en lo alto de una de las montañas, que fue construido por los habitantes del pueblo con fondos que reunieron por medio de una colecta comunitaria para construir un parque, un camino y reconstruir el mirador, donde antes se ubicaba una base militar. Al inicio de la subida a este espacio, hay un monumento con la leyenda: “Tú haces parte de esta historia. Manos caldoleñas construyendo caminos de paz”.

Además, en el recorrido por este camino para llegar a la cima de la montaña se encuentran múltiples mensajes en los árboles, en los que se resalta la necesidad de construir y de participar para crear un territorio de paz, para reconstruir lo que la guerra destruyó y para conformar un territorio pacífico.

Caldono, tierra ancestral

Después de casi un año de trabajo teórico, documental y etnográfico junto a la comunidad del resguardo de San Lorenzo de Caldono, se concluye que la figura y obra de Manuel Quintín Lame representa un

hecho trascendental en la incidencia política del resguardo, y su imagen es icónica para la consecución de una identidad que pueda expresar el movimiento indígena que lucha y resiste frente a problemáticas latentes que toman nuevas dinámicas en el marco del posconflicto.

Los escenarios donde se resignifica y se transmite la figura de Quintín Lame son muy puntuales: el cabildo, sus murales, la emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo, la bandera del Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame y demás iconicidad que se extiende por el municipio y sus habitantes.

El grupo de investigación identificó que la comunidad tiene una arraigada e interiorizada asociación de Manuel Quintín Lame con la imagen representativa del indígena, ya que su figura se ancla en la sabiduría, la fortaleza y la constancia de las comunidades indígenas del Cauca y emana para ellos la imagen de un mayor signo de admiración y respeto.

Adicional a ello, las prácticas indígenas que se mantienen en la comunidad de Caldono son una manifestación de las raíces de los nasa, pues tienen en cuenta sus imágenes, su conocimiento y su forma de actuar, además de los elementos que los han representado tradicionalmente como la ruana, el chumbe y el tabaco, entre otros. Estas prácticas se conciben como acciones para la incidencia política, y por medio de ellas la comunidad nasa hace visible, expresa y hace reconocer a otros su existencia para la exigencia de sus derechos y como ejercicio de su autonomía económica, política y social.

Para responder entonces el objetivo de la investigación: el principal legado de Quintín Lame fue buscar la creación de resguardos como territorios autónomos de los indígenas desde lo político, económico y social. Entonces, las representaciones sobre Quintín Lame en la incidencia política recaen en la recuperación y preservación de los territorios que pertenecen a los indígenas, la defensa de estos y el empoderamiento y la apropiación cultural que se da desde la figura de un mayor que genera respeto y admiración, a través de la identidad y la necesidad de generar cambios y transformaciones en el panorama político, social y económico de Caldono, Cauca.

Referencias

- Acero, J. y Sánchez, A. (2008). *Incidencia política para la inclusión social*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Castillo Gómez, L. C. (2007). *Etnicidad y nación. El desafío de la diversidad en Colombia*. Editorial Universidad del Valle.
- Certeau, M., Giard, L. y Mayol, P. (1994). *La invención de lo cotidiano 2: habitar, cocinar*. Editorial Universidad Iberoamericana.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Estudios sobre historia cultural*. Gedisa Editorial.
- Collado, H. (2015). *Incidencia política: concepto, importancia y herramientas. Herramienta para redes y entidades de custodia del territorio*. Xarxa de Custòdia del Territori.
- Corporación de Investigación y Acción Social Económica (Ciase). (2007). *Incidencia política. Herramientas para el cambio: incidencia política y construcción de agendas*. Ciase.
- Fajardo Sánchez, L. A., Gamboa Martínez, J. C. y Villanueva Martínez, O. (1999). *Manuel Quintín Lame y los guerreros de Juan Tama. Multiculturalismo, magia y resistencia*. Nossa y Jara Editores.
- Galeano Lozano, M. (2006). *Resistencia indígena en el Cauca. Labrando un nuevo mundo*. Investigaciones Antropológicas.
- Hall, S. (Ed.). (1997). *Representation: Cultural representations and signifying practices*. Sage Publications.
- Hernando, A. y González Ruibal, A. (2011). Fractalidad, materialidad y cultura: un estudio etnoarqueológico de los Awá-Guajá de Maranhão (Brasil). *Revista Chilena de Antropología*, (24). <https://doi.org/10.5354/0719-1472.2012.18172>
- Rueda Beltrán, M., Delgado Ballesteros, G. y Jacobo, Z. (1997). *La etnografía en educación. Panorama, prácticas y problemas*. Editorial Universidad Nacional Autónoma de México.
- Unicef. (2003). *Los pueblos indígenas en Colombia. Derechos, políticas y desafíos*. Unicef Oficina de Área para Colombia y Venezuela.
- Usual Nasa Yuwe Stereo. (2014). *Información Emisora Usual Nasa Yuwe Stereo*. <https://cutt.ly/wmRSxkR>

- Vargas, J. (2016). *Poder Estatal, élites y comunidades indígenas en el departamento del Cauca. Relaciones de poder entre 1991 y 2014* [trabajo de grado, Universidad Nacional de Colombia]. Repositorio institucional Unal. <https://repositorio.unal.edu.co/handle/unal/60067>
- Vélez Torres, I., Rátiva Gaona, S. y Varela Corredor, D. (2012). Cartografía social como metodología participativa y colaborativa de investigación en el territorio afrodescendiente de la cuenca alta del río Cauca. *Cuadernos de Geografía. Revista Colombiana de Geografía*, 21(2). <https://doi.org/10.15446/rcdg.v21n2.25774>

Caminando la palabra: comunicación y memoria desde el pueblo nasa¹

PATRICIA BUSTAMANTE MARÍN

Introducción

Fundamentado en la observación participante² con el pueblo nasa, este capítulo describe el sistema social que rige a la comunidad, sus

1 Este texto hace parte del documento final de la tesis de Doctorado en Comunicación titulada “Cosmovisión y prácticas comunicativas como expresión colectiva de resistencia del pueblo indígena Nasa en el contexto del conflicto armado colombiano” (tesis *summa cum laude* de la Universidad Pontificia Salesiana de Roma, octubre de 2018). El documento se encuentra actualmente en proceso de publicación.

2 *Observación participante*: Estuve en la región durante un año con el propósito de lograr un mayor acercamiento al sujeto y objeto de estudio, es decir, el pueblo nasa, en entornos multiculturales en el marco del conflicto armado colombiano, a fin de identificar y comprender los procesos y las prácticas de resistencia anclados en la cosmovisión y religiosidad de este pueblo indígena. De esta forma, *escuchar y observar* en contacto directo y personal con el sujeto estudiado y desarrollar una visión *desde adentro* como base para la comprensión me permitió entender las categorías ancladas en la cosmovisión nasa, que rigen su comportamiento como colectivo. A partir de dicha técnica, fueron desarrollados los siguientes elementos:

La autoobservación: Observación que hice en campo, es decir, en el resguardo de Pueblo Nuevo, cabildo de Caldono (Cauca), donde vive una parte de

instituciones de gobierno y su organización comunitaria. La participación en las prácticas culturales contribuye no solo a describirlas, sino también a identificar la manera como se articulan con las prácticas espirituales y a comprender su significado en la vida cotidiana como un elemento aglutinante que refuerza y da sentido a la identidad individual y colectiva de los nasa; todo anclado en su cosmovisión desde la perspectiva comunicacional.

Las técnicas e instrumentos de análisis crítico fueron tomados desde la perspectiva teórica y práctica propia de la etnometodología, corriente sociológica surgida en los años sesenta con los trabajos de Harold Garfinkel, y cuyo propósito es comprender en profundidad el rol que tienen los miembros de una comunidad en la estructuración de sus procesos socioculturales y en la vida cotidiana. La etnometodología se basa en el supuesto de que todos los seres humanos tienen un sentido práctico con el cual adecúan las normas de acuerdo con una racionalidad práctica que utilizan en la vida diaria. No se centra tanto en qué hacen las personas o en qué dejan de hacer, sino en cómo ejecutan estas acciones, lo cual puede ser de forma consciente o como parte de una estructura que subyace en la realidad social.

Utilizando el método etnográfico, se aplicaron instrumentos como la observación participante para identificar lenguajes (verbal y no verbal), actitudes, comportamientos, vestimentas, celebraciones, fiestas, rituales, etc. La observación participante y las entrevistas buscan comprender los significados de las acciones que constituyen una realidad social. En tal sentido, se recopilaron datos que constituyeron una descripción de sus costumbres, mitos, lenguaje, historia, etc.

la comunidad nasa, muy organizada en su sistema social y particularmente marcada por el conflicto armado colombiano.

Observación sistemática: Para identificar las rutinas de las personas en su cotidianidad y las prácticas de interacción social producidas durante jornadas normales (es decir, en ausencia de enfrentamientos armados) y durante jornadas de enfrentamientos entre los diferentes actores del conflicto (guerrilla contra Ejército; paramilitares contra Ejército; guerrilla contra paramilitares), en las que la población civil, incluyendo la indígena, está en medio del fuego cruzado.

La etnometodología facilitó la descripción y comprensión de las interacciones producidas en los escenarios comunicativos (lugares sagrados dentro de los territorios ancestrales), así como en aquellas prácticas interculturales, económicas y políticas (movilizaciones, asambleas, reuniones, mingas, etc.).

Así mismo, se realizaron grupos focales o *focus groups*³. Esta técnica de entrevista, basada en el diálogo con un pequeño grupo de personas, fue efectiva para la triangulación y el contraste de datos. Se implementó con los mayores de la comunidad, las autoridades indígenas y los diferentes grupos de mujeres y jóvenes indígenas que, en su calidad de líderes comunitarios, constituyeron una importante fuente acerca de las informaciones religiosas y políticas que están en la base de las acciones colectivas de los nasa.

Igualmente, se construyeron historias de vida, esto es, relatos de experiencias individuales de algunos sujetos de la comunidad que proveen hechos y evidencias que no hayan sido captadas a través de otros instrumentos. Las historias de vida son testimonios tangibles que permiten al investigador identificar actores claves en el desarrollo y la evolución de las prácticas de resistencia de los nasa⁴.

En el proceso de investigación, también se recogieron documentos de análisis que resultaron muy valiosos para comprender la vida de los nasa. Para este trabajo, se entiende por *documento* el material informativo sobre un determinado fenómeno social de la cultura nasa que existe independientemente del ejercicio de investigación. En general, los documentos son registros orales, audiovisuales y escritos, rastreados en archivos del Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), de la Organización Nacional Indígena de Colombia (Onic), del Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Incah), y de centros de documentación situados en las ciudades de Bogotá, Cali y Popayán. Otro

3 Se hicieron tres *grupos focales* para tratar el tema intergeneracional: uno con ancianos, mayores de la comunidad; otro con jóvenes indígenas, y el tercero con jóvenes indígenas, jóvenes occidentales y ancianos de la comunidad.

4 Esta técnica la utilicé para construir tres historias de líderes fundantes claves de la resistencia indígena: la cacica Gaitana, Manuel Quintín Lame y Álvaro Ulcué Chocué.

tipo de documentos son de carácter personal o expresivo, tales como autobiografías, diarios, cartas, testimonios orales y documentos institucionales que son de naturaleza pública.

En esta investigación, los documentos y los datos recogidos sirven para identificar e interpretar todas las categorías relacionadas con la cosmovisión y la resistencia principalmente, las cuales tienen relación con las prácticas religiosas y comunicativas (rituales, mingas, fiestas, funerales, etc.). Entre tanto, para el registro y la sistematización de la información se construyeron dos matrices de análisis⁵. Adicionalmente, se hizo un registro fotográfico en el que se evidencia el trabajo de campo en Pueblo Nuevo.

Un elemento transversal en el contenido de este capítulo es el acercamiento etnográfico⁶ a las prácticas comunicativas, marcadas no solo por la comunicación verbal y no verbal, sino también por la comunicación icónica, que configura al sujeto comunicativo como agente —actor colectivo— en los procesos de resistencia frente “al mundo de afuera”.

5 En la primera matriz de análisis, se identificaron los siguientes aspectos: categorías, subcategorías, categorías emergentes, perfiles de los entrevistados y los verbatines con el respectivo pietaje del registro audiovisual. En la segunda matriz, se registró y sistematizó el material cuyo origen es de otras fuentes documentales como el Cric y la Asociación de los Cabildos del Norte del Cauca (Acin).

6 La *etnografía* busca describir detalladamente situaciones, eventos, personas, interacciones y comportamientos que son observables. Así mismo, incorpora lo que los participantes dicen, sus experiencias, actitudes, creencias, pensamientos y reflexiones tal como son expresadas por ellos mismos y no como el investigador los describe. Anthony Giddens señala que la etnografía es el estudio directo de personas o grupos durante un cierto periodo; se utiliza la observación participante o las entrevistas para conocer su comportamiento social y registrar una imagen realista y fiel del grupo estudiado. Es decir, con la investigación etnográfica se aprende el modo de vida de una unidad social concreta; hace referencia al estudio directo de personas y grupos durante un cierto periodo y a la descripción del modo de vida de un grupo de individuos (Murillo y Martínez, 2010).

El enfoque metodológico que se consideró más adecuado para el objeto de estudio descrito fue el exploratorio⁷ e interpretativo⁸. Esta metodología permitió un acercamiento a los documentos orales, audiovisuales y escritos acerca de la comunidad nasa, de producción propia y de producción de estudiosos foráneos, a fin de hacer un análisis interpretativo posterior. Para las referencias de los videos, se usó, cuando fue posible, la herramienta Google Shortener, lo cual permitió acceder de manera abreviada al enlace de las entrevistas⁹ y demás fuentes audiovisuales.

Tanto las entrevistas hechas por la investigadora como las otras fuentes están citadas en las notas al pie de página para dar cuenta del trabajo de campo realizado, a las cuales se puede acceder directamente. Todo el material audiovisual propio y el de las fuentes documentales está disponible en el canal de YouTube de Patricia Bustamante.

El trabajo de campo se llevó a cabo en la región del Cauca, resguardo de Pueblo Nuevo, donde habita una de las comunidades más

7 Los estudios exploratorios se realizan cuando el objetivo es examinar un tema o un problema de investigación poco estudiado, del cual se tienen muchas dudas y no se ha abordado antes. Sirven para familiarizarnos con fenómenos relativamente desconocidos (Hernández-Sampieri et al., 2010, p. 79).

8 La observación participante es la técnica para la recolección de la información típica del paradigma interpretativo (Corbetta, 1999). Según Corbetta, los objetivos de la observación participante son, entre otros, “*ricostruire il profilo della cultura che si intende studiare dal punto di vista dei suoi membri, individuando la loro visione del mondo, e cogliendo il senso che ciascuno ripone nelle proprie azioni; delineare le regole (anche implicite) che governano l’interazione sociale, ricostruire la trama che ora unisce, ora oppone, i valori, le credenze che abitano la cultura in studio*” (1999).

9 Se realizaron *entrevistas cualitativas a profundidad*, que teóricamente consisten en una conversación provocada por el entrevistador y dirigida a sujetos elegidos sobre la base de un plan de recolección de información y de un número considerable, que tiene una finalidad de tipo cognoscitivo, guiada por el entrevistador, basado en un esquema flexible y no estandarizado por las preguntas. Para la aplicación de esta técnica, utilicé la entrevista semiestructurada y la entrevista no estructurada con expertos en las culturas indígenas precolombinas, así como con indígenas o académicos occidentales.

ancestrales de los nasa, en lo que se conoce como la región de los “Cinco Pueblos” desde la época de Juan Tama.

Antecedentes y primeros acercamientos a la comunidad nasa

El interés por lograr un acercamiento a la comunidad nasa se remonta al año 1994, cuando el desbordamiento del río Páez provocó una avalancha de grandes proporciones en el departamento del Cauca y dejó un número indeterminado de habitantes de Tierradentro en medio del fango. La mayoría de los damnificados pertenecía al pueblo nasa. La labor como voluntaria en el campamento que albergaba a los sobrevivientes de la tragedia fue la circunstancia propicia para una primera convivencia cercana y permanente con los indígenas nasa, la cual reveló poco a poco su universo cultural, hasta el momento desconocido para la investigadora.

En medio de la fragilidad y la vulnerabilidad, los nasa no mostraban preocupación por sobrevivir, sino por volver a su tierra. Manifestaban como su mayor interés permanecer fieles a *Uma Kiwe*, lo cual se reflejaba en su intento por reproducir sus prácticas y rituales, cocinar sus propios alimentos según la tradición, recrear las *tulpas* y organizarse como comunidad reconociendo a las autoridades del pueblo presentes en los cambuches¹⁰. La palabra era el elemento articulador en la vida cotidiana, que de alguna manera garantizaba la pervivencia de la cosmogonía nasa; esa palabra que en 1994 apareció como una motivación a la indagación que en 2008 se convirtió en categoría de análisis del trabajo etnográfico realizado en el resguardo de Pueblo Nuevo, cabildo de Caldon, nororiente del Cauca.

La experiencia etnográfica comienza el 18 de enero de 2008, luego de unos primeros contactos y acercamientos con las autoridades indígenas que permitirían el acceso a los territorios y, sobre todo, que la investigadora fuera aceptada entre la comunidad, aun en su condición de «blanca», proveniente del interior del país, con estudios en

10 El *cambuche* es una carpa improvisada, usada como vivienda temporal.

Europa y, por tanto, desde un lugar epistemológico de enunciación occidental.

El primer encuentro se lleva a cabo con la Acin. Mauricio Caviades, Vilma Almendra y Gustavo Ulcué, comunicadores indígenas formados en universidades colombianas, dan la bienvenida. El sitio está dotado de computadores y herramientas de trabajo propias de una sala de redacción, y decorado con *jigras* tejidas, todo ello mezclado con fotos de las marchas y movilizaciones indígenas de 2003 y 2005.

En ese primer encuentro, no fue posible encender la grabadora de periodista ni hacer registro fotográfico: se trataba de estar en actitud de escuchar y hablar lo menos posible; la conversación se dio entre sorbos de café cosechado en el mismo Tierradentro y el mameo de los indígenas. La investigadora explicó la intención de su presencia y el trabajo que iba a realizar, la respuesta inmediata del colectivo fue: “Acá vienen todos los blancos a apropiarse de nuestro saber, se llevan todo y no volvemos a saber de ellos”.

Hubo un intercambio de preguntas y respuestas, y la conversación se cerró con las palabras sabias de un mayor de la comunidad: “Hay que aprender a escuchar también el silencio. Esperamos de usted una devolución de la palabra”. En aquel momento, una propuesta metodológica sistemática parecía desdibujarse para dar paso a lo que, a partir de entonces, se denominó *diálogo de saberes*. Ese encuentro marcó el itinerario metodológico, a lo largo del cual la etnografía dejaría de ser solo una técnica delimitada por la observación y el registro en los diarios de campo para convertirse, como señala Orlando Fals Borda (2009), en una metodología *sentipensante* desde la investigación-acción; esto fue inspirador durante el trabajo de campo dado que, como lo propone el citado autor, prevalece la necesidad de conocer el papel de los saberes populares y la cultura del pueblo en la obtención del conocimiento científico, con observancia de la siguiente ruta:

1. Estudiando las relaciones recíprocas entre sentido común, ciencia, comunicación y acción política.
2. Examinando la interpretación de la realidad desde el punto de vista proletario, según “categorías mediadoras específicas”.

3. Estudiando cómo se combinan sujeto y objeto en la práctica de la investigación, reconociendo las consecuencias políticas de esta combinación.

En este caso, no existió un propósito metodológico explícito de investigación y acción política, pero sí de una investigación de carácter participativo que favoreciera el acercamiento a esas relaciones recíprocas dentro de la organización social indígena nasa. En la investigación activa, desde una acción sentipensante, no se trata solo de acumular datos en el ejercicio epistemológico, sino que también hay un esfuerzo por hacer una devolución del conocimiento a las poblaciones con las que se trabaja, en una interacción y un diálogo en campo.

El trabajo de investigación bajo la metodología cualitativa ha requerido también implementar las técnicas de la etnometodología propuesta por Harold Garfinkel, “interesada por la cuestión de cómo, sobre el curso temporal de sus compromisos reales, y «conociendo» la sociedad solamente desde adentro, los miembros producen actividades prácticas estables, es decir, las estructuras sociales de las actividades diarias” (1967), con el fin de intentar comprender el rol de la comunicación en las dinámicas de la vida cotidiana de la comunidad nasa, así como la estructuración de sus procesos comunicativos y socioculturales, y además, identificar qué se entiende por resistencia comunitaria desde su cosmogonía.

Lo anterior significó trazar un cronograma para responder al rigor metodológico que la academia exige, con un itinerario de acciones de indagación, y al mismo tiempo, reconocer de antemano que los fenómenos sociales que se irían presentando podrían accidentar el itinerario trazado.

Una experiencia desde la reflexividad

La llegada a campo exigió, desde el primer momento, comprender qué significa la reflexividad al investigar. De hecho, la forma como operan los indígenas de Pueblo Nuevo, lugar del estudio, constituye objeto de conocimiento de la investigadora. A propósito de la reflexividad, Rosana Guber indica:

Dado que el trabajo de campo es un segmento témporo-espacialmente diferenciado del resto de la investigación, el investigador cree asistir al mundo social que va a estudiar equipado solamente con sus métodos y sus conceptos. Pero el etnógrafo, tarde o temprano, se sumerge en una cotidianeidad que lo interpela como miembro, sin demasiada atención a sus dotes científicas. Cuando el etnógrafo convive con los pobladores y participa en distintas instancias de sus vidas, se transforma funcional, no literalmente, en «uno más». Pero en calidad de qué se interprete esta membresía puede diferir para los pobladores y para el mismo investigador en cuanto investigador o en cuanto miembro de otra sociedad.

Dirimir esta cuestión es crucial para aprehender el mundo social en estudio, ya que se trata de reflexividades diversas que crean distintos contextos y realidades. Esto es: la reflexividad del investigador como miembro de una sociedad *x* produce un contexto que no es igual al que produce como miembro del campo académico, ni tampoco el que producen los nativos cuando él está presente que cuando no lo está. (2001, p. 28)

Al trazar la ruta metodológica, se definió un campo de estudio de acuerdo con unos intereses teóricos, pero el significado y el sentido de ese campo finalmente los daría la reflexividad de los nativos, y por tanto, el desafío era poder transitar la reflexividad propia de los indígenas, como lo sugiere Guber:

Al producirse el encuentro en el campo de la reflexividad del investigador se pone en relación con la de los individuos que, a partir de entonces, se transforman en sujetos de estudio y, eventualmente, en sus informantes. Entonces, la reflexividad de ambos en la interacción adopta, sobre todo en esta primera etapa, la forma de la perplejidad. (2011, p. 29)

En efecto, en las varias visitas de la investigadora a los territorios nasa, sobre todo en un comienzo, no fue fácil comprender la cotidianeidad y las acciones de la comunidad, a fin de descifrar los movimientos, las expresiones y las formas organizativas, y entender el mundo social y cultural propio de una cultura milenaria. Continuamente, hablan entre

ellos de «caminar la palabra», lo cual parece significar cada una de las acciones, incluso las más domésticas, como actos de resistencia. Además de los continuos permisos que se deben solicitar a las autoridades del cabildo para recorrer el territorio, resulta un tanto desgastante para quien llega de «afuera» el saberse observado por la comunidad con desconfianza y temor.

La presencia de las religiosas católicas Misioneras de la Madre Laura ayudará a ese primer ingreso. La comunidad lleva más de treinta años en Pueblo Nuevo, allí viven tres religiosas en una casa sencilla, campesina, donde funciona una especie de centro de salud y el despacho parroquial, junto a la capilla del resguardo. El convento se convirtió en el lugar alternativo de hospedaje cuando en la Casa del Cabildo no era posible permanecer ante una potencial incursión de grupos armados en la población o cuando se realizaban mingas de recuperación de tierras, las cuales por lo general terminan con acciones violentas y, por consiguiente, con la llegada de indígenas o comuneros heridos al territorio.

Estructura social

El concepto de estructura tiene su origen en la teoría de sistemas que, a su vez, está basada en el análisis de las estructuras biológicas según el paradigma estructural funcionalista. Trasladado a la sociedad, esta se piensa en términos sistémicos de estructura, es decir, la sociedad es un sistema estructural que, como todo sistema, está compuesto por múltiples unidades que interactúan sistémicamente como cualquier unidad biológica. En ese sentido, pensar la sociedad en términos de estructura es aproximarse a la idea de que las unidades dependen del todo. Igualmente, esas unidades están conformadas por la acción y esas acciones, por sujetos que actúan, esto es, actores sociales. Se podría decir que así como la unidad de análisis de la física es el átomo, la unidad de análisis de la sociedad en términos de estructura es la acción social y, por tanto, las acciones de los sujetos o actores. La sociedad pensada como estructura no está conformada por individuos, sino por actores dentro del sistema.

Entre identidades y otredades

Faltan pocas horas para subir al Monte Cristo Rey, Yashir en lengua nasa, que se eleva a más de 2200 metros de altura y donde se celebraría la fiesta más importante del año para el pueblo nasa: el *Inti Raymi* (Fiesta del Sol), *Sek buy* en lengua *nasa yuwe*.

En las calles empolvadas de Pueblo Nuevo, los niños indígenas empiezan a agolparse alrededor de las cámaras y las luces que inevitablemente contrastan con el paisaje. El *Thé'wala* espera dentro de su casa, aparentemente igual a todas las de aquel poblado. Al abrir la puerta, lo primero que salta a la vista es el fogón encendido y las paredes hechas con tierra pisada y ya ahumadas por el paso del tiempo. Además del tizne del humo, cuelgan distintas plantas, cada una con una función medicinal: para curar el mal de ojo, para ahuyentar los malos espíritus, para limpiar las energías del «mundo de afuera». En efecto, uno de los rasgos más sobresalientes de la identidad del pueblo nasa es su distinción entre «nosotros» y «los otros». Y allí está el *Thé'wala*, Manuel Sisco, médico tradicional a quien la comunidad considera uno de los guías espirituales más importantes del resguardo¹¹.

Desde un comienzo, es necesario pedir permiso para ingresar a la casa. Los primeros en dar la bienvenida inicial son los gatos que, junto con otros animales, conviven con las cinco personas de la familia que habitan el lugar. La cocina ocupa un puesto central cerca del fogón, mientras que un área más amplia y generosa, en la parte trasera de la

11 El *trabajo de campo* se llevó a cabo con el previo consentimiento verbal de las autoridades indígenas representadas en el Cric, y con la anuencia del gobernador y los cabildantes de Caldonó. En la zona, el gobernador indígena autorizó la presencia de un intérprete bilingüe, el profesor y lingüista nasa Abelardo Ramos, quien tiene dominio del castellano (español) y de la lengua nasa, *nasa yuwe*. Antes de ingresar a los lugares sagrados, debí someterme a un entrenamiento para las actividades, es decir, a un ritual llamado «refrescamiento», mediante el cual el *Thé'wala*, la máxima autoridad religiosa tradicional, evalúa y consiente el ingreso de investigadores «occidentales» al territorio indígena. Teniendo en cuenta que en la región escogida para el trabajo de campo se habla *nasa yuwe*, debí tomar algunos cursos básicos para un aprendizaje esencial de dicha lengua.

casa, se concede al *tul* (huerto nasa): “Porque es que nosotros somos de convivencia, somos de relación, somos de la familiaridad estrecha entre nosotros, pero bienvenidos también las otras culturas”¹².

En principio, Manuel se muestra escéptico ante la cámara, por lo que antes de entrar a conversar con él, será necesario realizar un cateo¹³ tanto del grupo de investigación —conformado por un camarógrafo, un técnico de luces y la investigadora—, como de los equipos a utilizar. A «los otros» no se les permite realizar ninguna práctica ajena a la vida cotidiana sin antes garantizar que estén completamente «limpios», es decir, tener la mente y el corazón armonizados y libres de malas energías.

Finalmente, comienza la conversación y el único sonido —además de nuestras voces— es el de la leña que crepita en el fogón central y crea un ambiente de profunda escucha. El escepticismo inicial va dando paso a la confianza. Sin embargo, un latente temor: de un momento a otro podría llegar el aviso de que los actores armados rodean el resguardo, y es precisamente el estar en guerra lo que hace que la comunidad viva en constante alerta: “El conflicto armado no nos permite esa relación con las otras culturas, no nos permite salir a conocer, a visitar otras culturas para potencializar la nuestra, estamos encerrados y supremamente preocupados”¹⁴.

Todo el trabajo etnográfico de un año ha estado marcado por esa tensión. En los últimos cincuenta años, ha sido imposible pensar la vida cotidiana de los indígenas y campesinos colombianos, y en este caso del pueblo nasa, sin la detonación de armas de fuego o sin las muertes

12 20': 39" – 20': 54". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>

13 El “cateo” es un principio del conocimiento y del aprendizaje de los nasa y demás pueblos indígenas del Cauca. Consiste en un trabajo de balanceo de las energías en el cuerpo mediante el movimiento realizado por un médico tradicional (Villa y Houghton, 2004).

14 12':58" – 13':18". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>

a causa de las minas antipersonales¹⁵. Por tal razón, la resistencia anclada en la cosmovisión nasa es constitutiva de su visión de mundo y de sus prácticas cotidianas; recuperar la tierra no es una acción aislada, es la comunicación misma entendida como conexión del nativo con su madre tierra, con su ser y con su identidad.

Y es que los indígenas nasa se autorreconocen y se identifican ante los demás como los hijos de la tierra, los hijos del agua y de la estrella. La cosmogonía de los nasa, por tanto, es fundamental en la concepción de la casa, *yet*, de su propio cuerpo, *kwëkwë*, y en la relación con todos los seres que habitan el territorio. En las conversaciones con Manuel, con los demás *Thè'wala* y con todos los mayores, siempre hay una referencia a Juan Tama: el hijo del agua y de la estrella. Vicente Peña, *Thè'wala* y gobernador del cabildo de Pueblo Nuevo, se refiere a Juan Tama no como un mito o una leyenda, sino como un ser histórico de quien descienden todos los nasa:

Juan Tama fue el hijo del agua, nació en Tierradentro, en la quebrada Lucero, era una serpiente que a medida que iban cuidando los mayores se fue formando en un bebé, en un niño, luego en un joven, en un adulto y empezó a defender las leyes de los indígenas, de los nasa, lo acogió, lo organizó, lo enseñó a trabajar, a hilar lana a las mujeres, a pesar de que ellas ya sabían; no sabían teñir la lana, cómo armar diferentes artesanías o diferentes trabajos en lana, entonces, él los instruyó; a los hombres les enseñó la medicina, las leyes, las mingas, el cambio de mano (trueque) que existe, todo eso, toda esta cantidad de cosas, las ofrendas, o sea, los rituales, él lo empezó a trabajar a pesar de que ya había, pero él lo complementó. Por eso Juan Tama es como el dios, es como

15 Las minas son artefactos explosivos puestos debajo de la tierra por los actores armados. Se les denomina coloquialmente “minas quiebrapatas” en alusión a su obvio efecto inmediato, que es el de lesionar las piernas de quien las pisa, incluso, en los peores casos, hasta su pérdida total.

una persona grande, una persona que existió y para nosotros sigue existiendo.¹⁶

El resguardo de Pueblo Nuevo hace parte de los cinco pueblos fundados por Juan Tama. Al recorrer sus territorios, pareciera que el tiempo se hubiera detenido. Precisamente, como una acción de resistencia, la comunidad se mantiene fiel a sus raíces y esto se evidencia también en sus atuendos y en los elementos que los distinguen de los demás pueblos indígenas, entre ellos —y quizás el más importante— el bastón de mando o el cambo:

Te voy a explicar lo de la pareja: el cambo, o sea, el bastón que porta el hombre es su mujer, por lo tanto tiene que llevar unas moñas, después de las cintas lleva una moña y el bastón que porta la mujer es su marido, por lo tanto tiene que adornar con bolitas que son los testículos del cambo.¹⁷

Acá se identifica plenamente la gente: los nasa, porque nosotros somos los hijos de la naturaleza, por eso nos llamamos nasa. *Nasa* significa *hijo de la madre tierra*. Acá todavía tenemos o conservamos la lengua muy nítidamente, muy claramente, la medicina también, las comidas típicas, las propias, el vestido, todo existe todavía muy adecuadamente.¹⁸

Los relatos de ambos médicos tradicionales evidencian la vida cotidiana de la gente en relación con unas prácticas que los distinguen; que los hacen ser autoridad nasa. Para ellos, que cumplen la función de leer e interpretar los acontecimientos más sencillos y aquellos más complejos, todo significa, es decir, hay una constante referencia simbólica

16 Patricia Bustamante. (2008, 16 de junio). *Vicente Peña, PB-ENT02, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube.

17 30':09" – 30':31". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>

18 Patricia Bustamante. (2008, 16 de junio). *Vicente Peña, PB-ENT02, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube.

a las acciones y a los objetos de la comunidad. Por eso su lengua, el *nasa yuwe*, ofrece una manera única de referirse a los objetos y a las acciones con términos específicos difíciles de traducir al castellano, porque, según ellos, el mensaje solo puede ser descifrado y comprendido para quienes hacen parte del «mundo de adentro». Los indígenas, y sobre todo los *Thè'wala*, explican lo que sucede mediante alusión a los relatos originarios y a lo que ellos denominan la «ley de origen», a la que se vinculan, como lo explica Vicente Peña, la comida, el vestido, la medicina, la sexualidad, el trabajo, etc. En el año 2008, Vicente fue nombrado gobernador del cabildo de Pueblo Nuevo. No siempre sucede que en una misma persona se conjuguen dos roles tan importantes para la vida de una comunidad, como ser médico tradicional y simultáneamente gobernador. Por tanto, Vicente Peña constituye un referente espiritual, político, de salud y de seguridad.

Pueblo Nuevo reviste un interés especial para el trabajo etnográfico. En primer lugar, la mayoría de los indígenas de la zona¹⁹ son en su mayoría hablantes del *nasa yuwe*; solo unos pocos conocen el castellano, lo cual les otorga un carácter ancestral mayor. Y además, el resguardo está situado en una zona rodeada por altas montañas en donde los diferentes grupos armados ocupan una posición territorial estratégica. Paradójicamente, Pueblo Nuevo es la tierra que vio nacer a uno de los mayores líderes religiosos de la resistencia: el sacerdote católico indígena Álvaro Ulcué.

En ese sentido, el carácter identitario de los nasa emerge de una condición étnica, pero también para aquellos que desarrollan un papel espiritual dentro de la estructura social de la comunidad, como los médicos tradicionales. Su cualidad de *Thè'wala* no obedece a una elección popular, sino que es una condición cosmogónica, puesto que, según ellos, se da por un llamado especial interior o porque un mayor más sabio descubre al potencial *Thè'wala*. Estos roles diferencian su

19 No se tiene un dato actual del porcentaje de hablantes del *nasa yuwe* en la zona. Sin embargo, el ICANH (1987) señala el alto grado de mantenimiento de la lengua nasa. Según el instituto, el 74,40 % de los nasa son bilingües (*nasa yuwe*-castellano), mientras que el 25,60 %, en su mayoría gente de edad avanzada, son monolingües en *nasa yuwe*.

liderazgo del que ostentan otras funciones en la comunidad: cabildantes y gobernadores, cargos asignados dentro de las asambleas comunitarias y por su deliberación tanto a varones como a mujeres. Acerca de ese llamado, cuentan Vicente y Manuel, respectivamente:

Eso me lo descubren los mayores. Por ejemplo, mis abuelos fueron médicos propios, mi papá también y ellos me descubrieron, no yo. Yo simplemente empecé a vivir, empecé a sentir, empecé a fortalecerme, empecé a crecerme en ese medio y me empezaron a moldear y todo eso, y a la edad de los 20, 25 años ya tenía muchos conocimientos, mas no podía trabajar como médico, porque la edad adecuada para tener toda la fortaleza para enfrentar con las malas energías o malos espíritus es a la edad de 30 años. Entonces es ahí cuando ya empiezo a trabajar, a equilibrar, a luchar con las enfermedades, porque hay enfermedad, en el cuerpo hay enfermedad de las personas, espíritu, mente y todo eso, eso se vino trabajando y se está trabajando, y hasta ahora, pues, he estado ejerciendo las tres cosas, como usted ya dijo: como docente, como médico tradicional y ahora el cargo de un año de gobernador, y ya voy a la mitad del año.²⁰

Yo vengo creo que por tres líneas. Soy descendiente consanguíneo de médicos, mi abuelo, mis tatarabuelos; también de orden natural: fui alcanzado por un rayo. Bueno, estaba por ahí en un sitio, por allá por el occidente, estaba lloviendo y estaba en una ventana, me alcanzó el rayo por aquí, por la espalda, me tiró a unos metros y no me morí, más bien quedé con esa sensibilidad para el ejercicio de la medicina. Y también porque vi visión en el campo sagrado de Satama, que es la laguna. Vi visión. Entonces, con esas tres líneas ellos mismos lo van conociendo, y lo más importante es el acompañamiento espiritual que hace

20 Patricia Bustamante. (2008, 16 de junio). *Vicente Peña, PB-ENT02, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube.

por medio de los sueños, los sueños a uno le van contando, contando cómo debe ser.²¹

Un aspecto fundamental en los nasa es que los médicos tradicionales, en la mayoría de los casos, son descendientes consanguíneos de médicos u otros médicos tradicionales que les descubren el don cuando aún son muy jóvenes, pero solo pueden ejercer cuando han alcanzado la edad adulta para ganar reconocimiento y respeto en la comunidad.

El plan de vida como eje articulador de las prácticas de organización nasa

Todo sucede en el territorio. Recorrerlo significa andar y desandar los pasos de una cultura milenaria que se ha ido organizando en respuesta a los desafíos y avatares del tiempo. La matriz colonial ha dejado una marca tendiente a desarticular el tejido ancestral. Y frente a estos procesos provenientes de Occidente, el pueblo nasa y el pueblo misak, con fuerte presencia en el Cauca, han sido los pioneros en oponer resistencia mediante un proceso que ellos han denominado “investigación propia”, a partir de la cual han ido construyendo lo que se conoce como *plan de vida*.

El plan de vida es un ejercicio de autodeterminación y comunicación participativa dentro del pueblo nasa que los indígenas consideran una acción de resistencia pacífica frente a las agresiones foráneas y toda forma de violencia que afecte el territorio ancestral:

El plan de vida nasa se revitaliza porque es nuestro modo propio de planear y proyectar a partir del sentir y pensar, con la orientación permanente de los espíritus, de manera analítica y crítica, retomando el pasado a partir de nuestros valores, mirando el presente y proyectando el futuro a partir de las fortalezas, los grandes desafíos según nuestra cosmovisión nasa y así continuar generando alternativas de vida entre humanos y los demás seres vivos que

21 32':17" – 33':33". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>

tiene la madre tierra, continuando el ejercicio de nuestro derecho a la autodeterminación, con gobiernos propios que manden obedeciendo el querer del pueblo nasa en territorios mancomunados colectivos o en acuerdo con otros pueblos.²²

El plan de vida surge en el marco del proyecto nasa, hace más de cuatro décadas, en un ejercicio comunitario muy significativo²³. Hoy en día, el plan regula la vida comunitaria en cada cabildo del pueblo nasa y se adopta como mecanismo para garantizar el pensamiento ancestral, la permanente construcción del tejido social y el fortalecimiento de las relaciones interculturales.

En el cabildo de Pueblo Nuevo, donde se lleva a cabo el trabajo de campo, es evidente el buen vivir, *wët'wët Fxi'zenxi*, que se deriva de la implementación, el seguimiento y el control bajo los principios de unidad, territorio, cultura y autonomía. De hecho, las autoridades vigilan el medio ambiente e identifican las amenazas que llegan de afuera, tales como la presencia de grupos armados o la injerencia de multinacionales que intentan implementar megaproyectos extractivos y depredadores.

Así mismo, los *Thè'wala* son custodios de la cosmogonía propia al advertir la incursión, desde afuera, de ideologías que ellos consideran nocivas para la cultura ancestral:

Los *Thè'wala* estamos emproblemados, porque, pues, realmente, el bombardeo ideológico nos ha hecho mucho daño, entonces por eso mismo también venimos reflexionando, porque es que tiene que haber una buena relación entre nosotros en la parte espiritual, digámoslo así, porque es que a veces en las ceremonias tiene que haber mucha concentración, porque nosotros hacemos lectura de lo que dice la parte espiritual con la parte corposensorial, nosotros

22 Asociación de Cabildos Indígenas de Toribío, Tacueyó y San Francisco, Revitalización del Plan de Vida del pueblo Nasa.

23 El proyecto nasa se inauguró en el marco de una asamblea comunitaria en Santa Rita, resguardo de San Francisco, municipio de Toribío, Cauca, entre el 8 y el 12 de septiembre de 1980.

entramos en un diálogo directo; es decir, la voz de los espíritus es a través de las señas, entonces nosotros vamos interpretando y lo que ahorita ya vámonos dando cuenta es que realmente la parte espiritual de la tierra también está cansada; entonces, por eso, hace rato decía, el aporte nuestro tiene que ser realmente con hechos reales, valga la redundancia, con hechos concretos.²⁴

Una de las grandes preocupaciones de los pueblos indígenas, especialmente de los nasa, es lo que ellos llaman «bombardeo ideológico», que viene de afuera y atenta permanentemente contra sus costumbres y tradiciones ancestrales no solo en la lengua sino también en el vestido, las costumbres de la vida cotidiana y el consumo cultural, como música, televisión y otras formas de entretenimiento que tienen gran acogida en los jóvenes y en los niños.

Organización social del pueblo nasa: instituciones y autoridad

La Onic y todos los pueblos indígenas se rigen por cuatro principios: unidad (*Pkhakhecxa-Ksxabucxa*), autonomía (*Kabu wëst*), cultura (*Kwesx fxizenxi*) y territorio (*Kiwe tegsa*). Y sobre estos cuatro pilares se erigen la vida, la resistencia y la pervivencia del pueblo nasa.

De ahí que la estructura y organización social de los pueblos se institucionalice a partir del primer congreso de la Onic para hacer valer sus derechos y reivindicar la titulación de tierras. Esta organización, junto con el Cric, garantiza y fortalece el gobierno propio de cada comunidad nasa situada en los resguardos y las comunidades. Y garantiza también la seguridad de los indígenas dentro y fuera de su territorio.

24 07':49" – 08':59". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>

Organización social en acto

La permanencia en el territorio permitió a la tesista participar como observadora en las asambleas comunitarias. Varias de ellas se llevaron a cabo en la Casa del Cabildo de Pueblo Nuevo y otras, en el marco del congreso anual de jóvenes.

La estructura social nasa se hace vida: «proceso», como lo llaman los indígenas. Cada uno de los miembros de la comunidad tiene derecho al uso de la palabra, pues cuando se trata de tomar decisiones, se busca llegar al consenso y, en lo posible, a la unanimidad. Por ello, pueden pasar tres, cuatro y hasta más días. Importante es escuchar a todos. Estos encuentros son presididos por las autoridades del cabildo: gobernador, secretario, síndico, fiscal, comisario, alcaldes y alguaciles.

Llama la atención que, no obstante los procesos de resistencia, aún se mantienen estructuras heredadas de la matriz colonial española, tales como el resguardo, el cabildo e incluso los nombres asignados a los cargos. Sin embargo, las prácticas de interacción y el diálogo, que ellos llaman *palabriar*, sí se dan de manera más horizontal. De hecho, cuando alguien toma la palabra, se refiere a la intervención anterior con la expresión: «como dijo el compañero o la compañera». Esta palabra, *compañero*, es utilizada con mucha frecuencia, así como la de *comunero*. También llaman *compañero* al no indígena que consideran amigo, cercano y confiable. Mientras que *comunero* es de uso exclusivo para quien hace parte del pueblo indígena.

En una de las asambleas, han pasado las horas y llega la noche. Los hombres acompañan la palabra con el mambeo. Un poco menos las mujeres, aunque la práctica de masticar la coca es muy generalizada entre todos. El mambeo permite la reflexión, los silencios y será absolutamente necesario en el momento de tomar decisiones, las cuales para el año 2008 y hasta la fecha giran en torno a la recuperación de la madre tierra. Esta y muchas otras reuniones han permitido descubrir cuáles son los actores comunicativos en la comunidad. El colectivo prima sobre los individuos y «la palabra que camina» se verifica en cada acción.

A efectos de esta investigación, se llevó a cabo un grupo focal con los mayores de la comunidad, muchos de ellos legendarios líderes de

la resistencia desde la década de los setenta. Y se les llama «mayores» no solo por la edad avanzada de algunos de ellos, sino también por la sabiduría que encarnan en ese caminar y por su gestión política en los procesos de resistencia. Guillermo Tenorio, uno de los más reconocidos en la comunidad nasa, nos cuenta:

Encontrarnos como estamos aquí, eso nos da un alivio, como uno siente esa familia... uno siente contento; imagínese: hacían entre doce, entre ocho o doce años que no habíamos vuelto a encontrar el grupo de mayores y una vez que la consejería regional nos citó, yo me decidí venir, conseguí plata pal pasaje y me vine, y encontramos todos ese día a Juan, al mayor Daniel, a Lisandro Ocampo, a Arsenio. Bueno, una cantidad de compañeros que habíamos estado trabajando juntos por espacio de seis años seguidos.²⁵

Al preguntarles: ¿cuál es la función de ustedes los mayores en este contexto del conflicto armado?, Guillermo Tenorio responde:

Dar ánimo a los jóvenes, animarlos, que no tengan miedo, que hay que resistir, que hay que hacerle frente con mucha sabiduría, pero pues que hay que estar, que no hay que retroceder ni un paso atrás, así le estamos diciendo a los jóvenes. Y resistir es, por ejemplo, que las trasnacionales comienzan a decir: «No, este, el señor Uribe²⁶ nos entregó. Entonces ustedes sálganse». Entonces decimos: «No, señor, esto, ustedes no son de aquí, nosotros somos de aquí». No salimos, estamos resistiendo, no salimos porque esta es nuestra madre, que no se puede dañar, no se puede explorar, esta es de nosotros. Aquí nacimos y aquí vamos a morir.²⁷

25 09':25" – 10':42". Patricia Bustamante. (2008, 22 de junio). *Grupo Focal, PB-ENT03* [video]. YouTube. https://youtu.be/rFnwT-9Ac_Q

26 Se refiere al expresidente de la República Álvaro Uribe Vélez, quien gobernó durante dos periodos consecutivos: 2002-2006 y 2006-2010.

27 15':56" – 17':10". Patricia Bustamante. (2008, 22 de junio). *Grupo Focal, PB-ENT03* [video]. YouTube. https://youtu.be/rFnwT-9Ac_Q

Para los mayores, «caminar la palabra» significa recorrer los territorios, ir a las escuelas propias y mantener viva la memoria. Los ancianos se dedican a enseñar los cuatro principios de la vida nasa.

Estamos enseñando en las escuelas, a los niños estudiantes estamos diciendo esto: «¡Estudiantes, hay que ser verracos, hay que resistir!». No hay que dejarse intimidar por los diferentes actores armados, y por eso a nosotros nos buscan los paramilitares para matarnos. La guerrilla nos busca porque como hay tantos jóvenes que los han querido llevar para allá, va la Guardia Indígena y vuelve y los recupera, y nuevamente reintegra a la comunidad.²⁸

Los actores armados entran a los territorios y reclutan a los menores para la guerra. Por eso, es función de los mayores informar, advertir y educar para la resistencia y la paz. Al respecto, dice Juan Tenorio:

Los hijos de nosotros no pueden estar allá. Entonces la resistencia en defensa de la tierra es en defensa de nuestra dignidad de no dejarnos comprar de ningún actor armado; eso es lo que hemos venido haciendo, socializando en los colegios, en las escuelas, en las reuniones, en las asambleas comunitarias.²⁹

Otro de los graves problemas que afecta a los indígenas colombianos en sus territorios es el reclutamiento forzado de menores de edad. Los diferentes actores armados, incluido el Ejército Nacional, llegan a las casas de los indígenas y se llevan por la fuerza o con engaños a los menores de edad para convertirlos en soldados de la guerra, con los que los privan de la educación y les vulneran otros derechos que ellos tienen como niños, niñas o adolescentes.

28 17:18" – 18:00". Patricia Bustamante. (2008, 22 de junio). *Grupo Focal, PB-ENT03* [video]. YouTube. https://youtu.be/rFnwT-9Ac_Q

29 18:13" – 18:34". Patricia Bustamante. (2008, 22 de junio). *Grupo Focal, PB-ENT03* [video]. YouTube. https://youtu.be/rFnwT-9Ac_Q

Cosmogonía y cultura

En palabras de las autoridades nasa, su pensamiento es *en espiral*, es decir, no es concéntrico y tampoco es cerrado, sino que es un pensamiento y una palabra que, según su cosmogonía, están siempre en movimiento, en relación con la dimensión espacio-temporal y en constante revisión:

El pensamiento espiral, sí, claro, porque es que manejamos la relatividad. Por ejemplo, el cóndor es tan grande, que es tan débil como el colibrí; y el colibrí es tan débil, que a veces es tan fuerte como el cóndor. Entonces, es eso, nosotros no pensamos lo horizontal, siempre tenemos un punto de partida, pero estamos regresando, analizando, y sigue y sigue, porque lo lineal no permite la regresividad. En nuestro pensamiento, el futuro está atrás y el pasado está adelante, porque tenemos que hacer lectura y tenemos que evaluar de los acontecimientos que ya han pasado.³⁰

El pensamiento en espiral es también la representación ancestral del pueblo nasa sobre la evolución. La espiral recuerda que todo tiene un origen. De hecho, se simboliza con una culebra o un chumbe³¹ enrollado para recordar el origen de la vida en el ombligo, hasta llegar a la cabeza, que representa la inteligencia humana.

Todo habla en Pueblo Nuevo: las montañas están pobladas de pencas³², de las cuales se extrae el fique o cabuya para los tejidos y otros objetos de uso cotidiano; sus hojas carnosas y exuberantes se yerguen en medio de las plantas de coca, *ësb*, que según los indígenas, es de uso estrictamente medicinal. Precisamente, entre esas plantaciones, Rosalba, médica tradicional, se dedica al cultivo del *tul* y escoge plantas que servirán para curar a algunos comuneros de sus males

30 38':07" – 38':58". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>

31 El *chumbe* es un cinturón tejido con figuras alusivas a la cosmogonía nasa.

32 La penca es una planta medicinal de la especie *Agave americana*.

físicos y psicológicos, como también prepara las bebidas que han de servir para la organización del ritual del 21 de junio: el *Inti Raymi*³³.

Religiosidad y espiritualidad

Los indígenas establecen una distinción entre religiosidad y espiritualidad. Para ellos, la religiosidad está relacionada con las instituciones, especialmente las establecidas por Occidente tras la llegada del cristianismo durante la Conquista, la colonización y la evangelización en el continente americano, en el siglo xv. Por eso, prefieren hablar de espiritualidad como una dimensión transversal a todas sus prácticas y a lo que ellos llaman «procesos».

Durante el mes de junio de 2008, se celebró en Pueblo Nuevo el congreso anual de los jóvenes indígenas del Cauca. Es una buena ocasión para dialogar no solo con los mayores de la comunidad, sino también con las nuevas generaciones que se congregan en torno a temas como la resistencia, la espiritualidad y la recuperación de las prácticas ancestrales y del territorio. Por estos días, son más de cuatrocientos los jóvenes que llegan de distintos resguardos de la región. La investigadora se encuentra con Carlos y Samuel, jóvenes líderes de los pueblos misak y nasa, respectivamente. Les pregunta si el congreso satisfizo sus expectativas. Esto responde Samuel:

Hay algo que los nasa decimos: nosotros no estamos solos. Por ejemplo, en la parte espiritual, yo tengo cinco seres que están al lado mío: está el ser de abajo, la tierra; la derecha es el espíritu del viento, el espíritu del agua; y acá arriba, el espíritu del fuego. Hay otros seres en la parte espiritual, desde las lagunas, el *Tay*, el *Txaw*, son seres que a nosotros nos acompañan, nos están protegiendo, que tenemos que recordarlos, que tenemos que tenerlos en cuenta desde que nos levantamos hasta que nos acostamos y en los sueños están presentes, en los sueños ellos nos avisan y nos

33 55':07" – 61':15". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Mayora Rosalba Chindicué, PB-ENT08* [video]. YouTube. <https://youtu.be/cplfRuEP91Q>

dicen: «Compañero, tóquese que mañana puede llamar alguien a su puerta y lo puede fusilar o lo puede matar».³⁴

Explican cómo sus acciones de resistencia están profundamente relacionadas con la espiritualidad; una interacción con los espíritus a quienes denominan *agentes tutelares*. Una relación que pasa por los sentidos, por una comunicación con ellos:

Hay mucho camino que construir [...], crear esa conciencia [de] que cada pueblo no puede caminar solo. Tenemos que buscar esos lazos de unidad, esos lazos de solidaridad, de reciprocidad que caracteriza desde el pensamiento indígena, el carácter de ser colectivo, el carácter de trabajar juntos, de construir camino y de construir proceso. Aquí estamos discutiendo la parte de la resistencia, la parte de la liberación de la madre tierra; en cuanto a la resistencia, tenemos que ser enfáticos en que el fundamento para nosotros es la espiritualidad, sí, es una forma en donde nosotros, como seres humanos, tenemos que, primero, equilibrarnos con la madre naturaleza.³⁵

Es una liberación que empieza, dicen los jóvenes indígenas, por liberar a la madre tierra del maltrato al que ha sido sometida por todos los seres humanos; liberar de los vicios, dicen ellos, “sin desconocer la historia, caminando en la memoria, caminando en la palabra”, concluyen.

El territorio ancestral, los sitios sagrados

Durante varios meses, la investigadora caminó los territorios del resguardo de Pueblo Nuevo, demarcado por los límites naturales reconocidos desde tiempos ancestrales y luego legalizados en negociaciones

34 8':34" – 9':27". Patricia Bustamante. (2017, 10 de septiembre). *Carlos Tumiña y Samuel Cuchillo, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/NTMfhbK84kQ>

35 1':02" – 2':38". Patricia Bustamante. (2017, 10 de septiembre). *Carlos Tumiña y Samuel Cuchillo, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/NTMfhbK84kQ>

con la Corona española, en el siglo xv, por lo cual, actualmente, son llamados resguardos coloniales, entre ellos los cinco pueblos fundados por Juan Tama de la Estrella.

Hay, además, otra preocupación que amenaza a la madre tierra: la llegada de las transnacionales a los territorios ancestrales:

Entonces es un problema también que estamos enfrentando y, por eso, [...] también creo que la apuesta de las comunidades indígenas es volver a liberar la tierra, porque la tierra en manos de otros está sufriendo, entonces al liberarla la hacemos otra vez nuestra y quisiéramos ahí sí entrar a una relación con la tierra con muchos ceremoniales y rituales.³⁶

Los rituales son las prácticas más significativas de los indígenas nasa. La vida cotidiana es un ritual permanente, pues cada acción se conecta de manera explícita o implícita con la ancestralidad. En el diálogo con los indígenas, cada lugar y cada acción son explicados desde la ley de origen y, por tanto, desde el mandato de los mayores.

La concepción cosmogónica de los indígenas sobre el territorio, como un espacio sagrado, tiene también una connotación política que los lleva precisamente a ejercer la resistencia frente a la presencia de actores foráneos que amenazan con la destrucción de la naturaleza. Esta cosmovisión sagrada y política la explica Juan Carlos Piñacué desde su mirada como nasa y, además, desde su formación antropológica:

En términos políticos, el mundo de abajo, hablamos del subsuelo, la Constitución dice que el subsuelo es propiedad de la Nación, pero que para los pueblos indígenas, sí está dentro de [sus] creencias [...] que [ahí en el subsuelo] hay un mundo, [...] una construcción histórica, que viven espíritus en el inframundo, [espíritus] del mundo de abajo, pues de hecho no solo la superficie del suelo nos pertenece sino [también] el subsuelo. ¿Y esto con qué fin? Que cuando el Gobierno habla de explotar los hidrocarburos o

36 10':40" – 11':08". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>

determinada mina o retirar piezas arqueológicas del subsuelo, tendrían que pedirnos permiso.³⁷

Y según la cosmovisión política y territorial, los espíritus habitan en todas las áreas, no solo en la parte superior y visible de la tierra, sino también en el subsuelo, que debe ser custodiado por los seres de la naturaleza, «dueños»; y por tanto, según los nasa, como custodios de la tierra, se les debería pedir permiso, consultar a las comunidades.

Así que entonces hay muchos espíritus, como el espíritu de la serpiente [...], y también existen armadillos que son del inframundo, del subsuelo, las ahuecadas, las cavernas, todos esos espacios, y [en] ese mundo de abajo hay dueños y esos dueños son espíritus. Y en el mundo intermedio está, digamos, la humanidad. Y en el mundo de arriba está el Sol, la Luna, lo que se alcanza a la vista, pero cuando hablamos entre los nasa, los picos de los árboles son los mundos de arriba, tienen la creencia [de] que hay espíritus arriba: las copas de los árboles, las partes altas montañosas, los picos de los volcanes, todas las partes altas hacen relación con el mundo de arriba.³⁸

Según estas afirmaciones de Juan Carlos Piñacué, en la visión mítica del nasa se establecen relaciones conflictivas entre los seres del inframundo y la humanidad que vive en el mundo intermedio. De ahí que la misión de los *Thè'wala* es armonizar ese sistema relacional y sacar las «malas energías», las asociadas con la lucha por el poder y con la explotación de la naturaleza y sus recursos, particularmente mediante el extractivismo minero y la apropiación del agua con fines diferentes a los determinados por la comunidad que habita el territorio: los indígenas nasa. Es entonces cuando los rituales adquieren también una

37 32':40 – 33':47". Patricia Bustamante. (2016, 19 de febrero). *Juan Carlos Piñacué, PB-ENT06* [video]. SoundCloud. https://soundcloud.com/patricia-bustamante-961238058/juan-carlos-pinacue_pb_ent06

38 34':14 – 36':08. Patricia Bustamante. (2016, 19 de febrero). *Juan Carlos Piñacué, PB-ENT06* [video]. SoundCloud. https://soundcloud.com/patricia-bustamante-961238058/juan-carlos-pinacue_pb_ent06

dimensión política, pues los médicos tradicionales, como referentes de autoridad y representación del pueblo, identifican las amenazas y realizan los rituales de limpieza y liberación en los territorios tras varios días de ayuno, silencio y mambeo.

El tul

El recorrido sigue por la casa de la señora Rosalba, la mayora que dedica su vida al cuidado de su huerta casera y ofrece plantas medicinales a los comuneros del resguardo. Con ella están sus hijas, quienes desde pequeñas van conociendo las plantas. Las cámaras, previamente refrescadas y purificadas por el médico tradicional en el ritual, no interrumpen el momento.

El *tul*, como las demás prácticas de la cultura nasa, tiene su origen ancestral en la figura de la Gaitana, la primera cacica, símbolo de resistencia. De ella, las mujeres nasa reciben el mandato para el uso del *anaco*, una especie de faja ceñida por ellas para poder ingresar a la huerta y cultivar la tierra.

“Es el trabajo de la mujer indígena: tenemos que sembrar para mantener las planticas”, dice Rosalba mientras hacemos el recorrido durante el cual enseña cada una de las plantas y explica sus beneficios. “Esta sirve como contra para los males”. Según ella, el propósito es ayudar a los comuneros a mantener la paz:

El mal sale del humano y se vuelve un animal, el *mohana* [*espíritu maligno*], por ejemplo. Con esta planta de cebolla lo asustamos, para que se vaya y no vuelva. Y así la persona no se pone enferma grave. Yo le ayudo a mi esposo, el *Thé'wala*, a preparar las medicinas, él las analiza y yo las aplico a los pacientes. Cuando hay combates, la gente se asusta y vienen de la parte alta, y uno les dice que no corran, que estén acá en la casa y no les pasará nada. Es pura concentración, nada más, y así nada malo nos va a pasar. Acá tenemos que estar en paz.³⁹

39 50':08" - 60':29". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Mayora Rosalba Chindicué, PB-ENT08* [video]. YouTube. <https://youtu.be/cplfRuEP91Q>

La casa de los *Thè'wala*, médicos tradicionales, se convierte en una especie de refugio para los indígenas, porque allí se tranquilizan, les curan sus males con las plantas tradicionales; los protegen no solo de los males físicos, sino también de los actores armados que suelen hacer presencia en la zona. Como se dijo, los rituales adquieren una dimensión política, porque las autoridades de la comunidad identifican las amenazas y realizan los rituales de limpieza y armonización en los territorios.

El trueque: “componer la palabra”

Todas las prácticas desarrolladas en el territorio tienen una dimensión espiritual y, por tanto, comunicativa. El factor económico no está exento de la espiritualidad; por esta razón, desde tiempos ancestrales, el trueque constituye una práctica de intercambio de productos y está precedido de lo que ellos llaman «componer la palabra», es decir, acordar mutuamente qué se intercambiará para beneficio de las partes. Así, la moneda no se necesita dentro del territorio. El trueque se da para que todos tengan lo necesario y suplan las necesidades básicas de alimentación y de salud, además del *pancoger*⁴⁰ que cada núcleo familiar obtiene de los cultivos en el *tul*.

Para el trueque, la comunidad hace un día de minga, es decir, de encuentro. Los comuneros bajan de la montaña a la plaza central del poblado. Mientras se hace el intercambio de productos, otros comuneros cantan, conversan, palabrean en su lengua madre, el *nasa yuwe*.

El trueque es una acción atada a la cosmogonía; se considera un mecanismo de resistencia y un símbolo de reciprocidad y solidaridad. Es también un ejercicio de autonomía frente a la globalización de Occidente, ya que, como intercambio de productos orgánicos, se contrapone a la oferta de semillas transgénicas, rechazadas por la organización indígena.

40 Aunque extrañamente la palabra *pancoger* no aparece registrada en el diccionario de la Real Academia Española (2014), es común usarla —y no solo en los contextos rurales e indígenas— para referirse a los productos agrícolas cultivados y cosechados para la alimentación diaria.

Con base en este tipo de transacciones, se han ido consolidando formas de asociación para preservar los productos también a través de la tienda comunitaria, gestionada y regulada por las autoridades del cabildo. El trueque es además una resignificación del territorio ancestral así destinado a la seguridad alimentaria, la resistencia y la pervivencia de los pueblos.

Comunicación: caminar la palabra (U'jsa Yuwe)

Para el pueblo indígena nasa, como se ha descrito en este trabajo etnográfico, todo es comunicación y a todo proceso de trabajo colectivo, movilización, recuperación de la madre tierra lo denominan con una palabra ancestral propia de los pueblos indígenas andinos: *minga*. El proceso de resistencia al que se refieren continuamente está atravesado por una dimensión comunicativa hacia adentro y hacia afuera de la comunidad y, por tanto, de su territorio.

Sin embargo, dentro de su pensamiento ancestral y siempre sobre los cuatro pilares de la resistencia nasa —unidad, territorio, cultura y autonomía—, los relatos, anclados a la ley de origen y a la memoria, se configuran como dos dimensiones comunicativas que marcan su *caminar la palabra*: “Caminar la palabra... no hay un compromiso firmado en el papel, sino que se mantiene la memoria viva, el pensamiento vivo y caminar la palabra es comprometerse de conciencia, de corazón, con identidad como pueblo, fortalecer lo que somos nosotros”.⁴¹

Los nasa no hablan de mito, pues este hace alusión a algo que no es real, según dicen. Prefieren hablar de historias; su mirada cosmogónica relaciona las historias y, por tanto, los relatos, con toda la espiritualidad, y en ella están presentes los comuneros, las autoridades y los seres espirituales; todos los que ellos denominan *agentes*:

Bueno, el término *mito* creo que, a nivel occidental, tiene también muchas polémicas. Para nosotros, la historia es la historia. Habrá

41 33':47" – 34':10". Patricia Bustamante. (2008, 23 de junio). *Aida Quilcué y Abelardo Ramos, PB-ENT04* [video]. YouTube. <https://youtu.be/5ygzvzf1By8>

historias en donde los agentes [...] son dioses, y habrá historias en donde los agentes somos nosotros, los comunes de la comunidad; entonces todo eso es válido para nosotros.⁴²

La vida cotidiana del pueblo nasa transcurre con la construcción colectiva de los procesos que conduzcan a recuperar la madre tierra. Y esta recuperación se traduce en las acciones que llevan a cabo tanto en sus pequeñas familias como en las asambleas comunitarias. Las prácticas de interacción comunitaria están directamente relacionadas con el acontecer en los territorios, así como las nociones de tiempo y espacio están en concordancia con el ciclo de vida de la naturaleza. Además, el pensamiento y la palabra circular y en espiral hacen que la comunicación sea constante. Todo se explica desde y en relación con los orígenes. Y en este proceso, la memoria y el relato de los mayores desempeñan un rol fundamental. De hecho, en una entrevista con Luis Acosta, coordinador nacional de la Guardia Indígena, señala qué es comunicación:

Yo creo que una de las grandes herramientas es poder contar lo que somos y yo aprendí la mayoría de cosas que te estoy contando aquí, las aprendí conversando con la gente, dialogando con la gente, dando la palabra y escuchando alrededor del fogón el mensaje del mayor, entonces es comunicación.⁴³

Una comunicación que se produce, primero que todo, en el entorno doméstico, al calor del fogón: “Es ese momento en el que yo socializo, en el que yo comunico y comparto mis sentimientos con otros alrededor del fogón, alrededor del fuego, alrededor... donde se dialoga”⁴⁴. Esta interacción con los mayores, generalmente con los abuelos, ha

42 39':05" – 39':34". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>

43 56':36" – 57':01". Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>

44 57':02" – 57':10". Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>

permitido fortalecer el sentido de identidad nasa y crear las condiciones para una comunicación hacia afuera del territorio:

Se conversa en la asamblea general, la asamblea de la comunidad [...], donde todo se comparte, todo el mundo dialoga y analiza para resolver una situación. La comunicación, como una herramienta para defender y proteger la vida, yo creo que es fundamental. Y aquí, si nosotros somos invisibles, debemos ser visibles. Y creo [...] en eso: el pueblo indígena, a través de esa herramienta de poder contar la palabra, de mostrar lo que somos, porque este país debe conocer la riqueza que posee Colombia y no se ha conocido, no se sabe [...]. Entonces nosotros empezamos por [...] contar, y creo que allí la comunicación es fundamental, [...] poder uno escuchar al otro, [...] conversar con el otro es fundamental para saber uno quién es. Si uno no logra contar y saber y reconocer al otro, uno no se reconoce a sí mismo. Entonces es en ese sentido donde la comunicación se vuelve una herramienta fundamental para poder seguir avanzando y seguir contando lo que somos y, ya con las otras herramientas, poder mostrar ya las herramientas técnicas como tal. Entonces, en eso yo creo, [en] la asociación de cabildos a través de sus estrategias de comunicación.⁴⁵

La noción de una comunicación hacia afuera parte de este aprendizaje dentro del territorio. Sin embargo, todos los entrevistados coinciden en la necesidad de visibilizarse y de darse a conocer al mundo de afuera, a la Colombia que por muchos años los ha desconocido. Por esa razón, en el año 2005 surgió el Tejido de Comunicación, por iniciativa de la Acin. Esta experiencia fue tomando fuerza y se replicó en otros cabildos. Actualmente, por mandato del Cric (s. f.), se tiene el Programa de Comunicaciones.

Para el Cric, el Programa de Comunicaciones es una estrategia orientada al fortalecimiento de los colectivos de comunicación existentes en varios cabildos del Cauca. Así mismo, el Cric apoya a la Asociación

45 57:13” – 58:42”. Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>

de Medios de Comunicación Indígena de Colombia (Amcic), creada a finales de los noventa para fortalecer los procesos comunicativos indígenas, especialmente de las ocho emisoras que configuran el proyecto de radio indígena en red⁴⁶.

En la visita que hizo la investigadora a las emisoras, se pudo constatar que hay un trabajo de producción colectiva con una marcada vocación intercultural, dado que participan realizadores de otros pueblos indígenas de la región caucana y del país. La programación es bilingüe: en lenguas originarias y en castellano. El Programa de Comunicaciones ha extendido su acción y hoy cuenta además con el Centro de Documentación Anatolio Quirá⁴⁷; y con el periódico *Unidad Álvaro Ulcué*, una página web y medios audiovisuales.

La palabra se hace presente también en los medios de comunicación para reforzar el carácter identitario, el plan de vida de los pueblos, la pervivencia y la convivencia pacífica, y al mismo tiempo, para visibilizar el movimiento indígena como mecanismo de resistencia ante los oligopolios mediáticos. Pueblo Nuevo, tierra natal del padre Álvaro Ulcué Chocué, hoy abraza su tumba entre las montañas del resguardo de Pueblo Nuevo.

La memoria

La fuerza y el tesón que acompañan las asambleas, los rituales, las fiestas comunitarias y la conversación frente al fogón se encuentran en los jóvenes y ancianos presentes frente a la tumba del sacerdote indígena. Como siempre, antes de ingresar a ese lugar sagrado, se debe pasar por el cateo y el refrescamiento. Ahora, de nuevo purificados, las cámaras podrán registrar otro ritual. Esta vez de recordación y memoria.

46 Cobertura de veintiséis municipios en el Cauca, tres del Huila, dos de Nariño, cuatro del Valle y de la región Pacífico caucano.

47 Anatolio Quirá fue un líder de la resistencia indígena, del pueblo kokonuko, senador de la República entre 1991 y 1994.

Juan Carlos Piñacué es un joven indígena nasa, antropólogo e investigador, que ha acompañado este trabajo de investigación desde sus inicios. Dice sobre la muerte:

No, no se tiene ese concepto de que nos hemos muerto, que físicamente el cuerpo desaparece, más bien utilizamos el concepto de pasar el tiempo en el que se vivió y se pasa a otro tiempo. De ahí que, entonces, nuestro caminar es un ejercicio de un paso a otro tiempo. Esto se logra explicar en *nasa yuwe*, en el sentido de que cuando uno dice que alguien murió, se dice que pasó, que ese alguien pasó enfrente nuestro y ese presente ya desapareció, pero desapareció en el nivel físico, sin embargo, en el nivel espiritual permanece, permanece en la memoria. Permanece viva su palabra, en el presente, permanece viva porque si [...] ese alguien que ya se fue a otras dimensiones, siempre va a estar recordado su ejercicio de lo organizativo, su ejercicio de resistencia, o en lo que fue que se determinó su liderazgo, digamos que constantemente se están recogiendo esas memorias a través de un pueblo. Por eso la memoria es muy importante para nuestros procesos.⁴⁸

Primero hay una concepción de la muerte de los pueblos muy diferente a la de afuera. Para nosotros morir por la causa es bien muerta, y nacimos y damos la vida por lo que somos. En ese sentido y a veces, la muerte, entendida desde los nasa, a veces, cuando estamos en un velorio, cantamos, danzamos, porque resulta que nosotros pasamos al escenario espiritual que todo el mundo quiere ir allá, sino que toda esta influencia católica hizo que la muerte se convirtiera en algo muy trágico. La muerte natural provoca alegría, provoca danzar, tomar chicha y los enterramos con todas las herramientas para que pase a la otra vida, pero cuando es una muerte violenta y política genera más lucha y más resistencia. Entonces, un indígena que da la vida y dice nuestro himno

48 0':24" – 2':22". Patricia Bustamante. (2016, 19 de febrero). *Juan Carlos Piñacué, PB-ENT06* [video]. SoundCloud. https://soundcloud.com/patricia-bustamante-961238058/juan-carlos-pinacue_pb_ent06

que “matan uno y se levantan cien”, y dice el himno de nuestra guardia que “muchos hombres caerán pero por cada hombre que caerá miles se levantarán”. Entonces nuestra muerte es un símbolo de resistencia para que muchos se levanten.⁴⁹

La memoria se evidencia como ejercicio de resistencia y la muerte no impide que la palabra perdure. Según la cosmovisión nasa, la memoria es también comunicación de la palabra porque no se considera la dimensión temporal del antes y el después; más bien se busca recordar para que los procesos de resistencia perduren teniendo el pasado delante, no atrás, no como se le tiene en la cosmovisión occidental. Esto lo refuerza la canción de uno de los jóvenes, líder de Tierradentro, Cauca, en recuerdo de Benjamín Dindicué y de Álvaro Ulcué, ambos asesinados en las acciones de resistencia y de defensa de la tierra:

De Benjamín p’adelante, todos haciendo parte de un ejército civil. Por la organización del resguardo, por defender la cultura, por no pago de terraje, la organización creció. Andaba por todas partes siempre buscando la unión [...]. El trabajo, el trabajo, la semilla que entregó, con el sudor la sembraba y con su sangre la regó [...], sigamos siempre adelante con obreros, campesinos, estudiantes y vecinos, con su pulso crearemos [...], a todos aconsejaba organizarse y luchar, y seguir siempre el ejemplo de los viejos del lugar [...]. Siempre estarás presente.⁵⁰

La canción es una construcción colectiva que data de los años ochenta, uno de los periodos más intensos de represión y persecución gubernamental contra los pueblos indígenas. En 1986, pocos años después del asesinato del padre Ulcué, nació el Movimiento Juvenil Indígena Álvaro Ulcué. Allí, frente a la tumba, hay varios representantes de distintas

49 58’:37” – 49’:52”. Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>

50 35’:29” – 38’:09”. Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>

regiones del país. Los jóvenes vienen aquí a reflexionar, a hacer sus ofrendas, generalmente de coca, y vuelven a sus resguardos. Dice José:

La noción de tiempo no importa; es la vida espiritual del nasa lo que nos importa, desde el sentir y el pensamiento, desde la cosmovisión nasa. Entonces, para nosotros, el padre Álvaro Ulcué, o para mí personalmente, ha sido un ejemplo de vida y de proceso que trazó un camino, que nos hizo abrir los ojos de muchos de nuestros mayores. Y por haber trazado ese camino, nosotros debemos seguir en la lucha, no dejar decaer esto, porque esto le costó la vida de las recuperaciones de tierra, el no pago de terraje.⁵¹

La memoria, a modo de práctica comunicativa, emerge como acción de lucha, no solo como recuerdo, siguiendo el ejemplo de los mayores:

Todo esto les costó la vida al padre Álvaro y a muchos dirigentes que han caído en esta lucha. Entonces el compromiso de nosotros es seguir fortaleciendo esta causa, desde nuestras casas, desde la familia, desde la sabiduría de nuestros mayores. Eso sería. El día que fallemos o nos dejemos caer, eso, pues, sería un fracaso pa' nosotros y le fallaríamos al padre Álvaro y a muchos de los líderes, no solo a él. Hay muchos héroes, fallaríamos a Manuel Quintín Lame, a Benjamín Dindicué, a Cristóbal Secué. Hay muchos dirigentes que cayeron en eso.⁵²

La composición musical invita a las acciones de resistencia. Al preguntarles sobre el tipo de lucha que libran los indígenas, responden sin titubeos que se trata de la defensa de la cultura, la educación propia y la tierra. Es, afirman, una resignificación de todo lo que consideran patrimonio cultural nasa. Todo ello a partir del pensamiento heredado de la Gaitana, Quintín Lame y Álvaro Ulcué, y por supuesto, de las acciones de quienes han muerto en los procesos de resistencia. Así, dicen,

51 46':07" – 46':55". Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>

52 46':57" – 47':38". Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>

recuperan también el espacio, un espacio entendido como lugar no solo territorial, sino también simbólico, frente a las culturas no indígenas:

A mí me parece bien interesante como jóvenes estamos en un proceso de formación, estamos siguiendo los pasos de los mayores para continuar el proceso, porque sabemos que las políticas del Estado vienen siempre en contra de los pueblos indígenas, con el fin de acabarnos. Pero es bastante interesante la formación, por eso digo, es bastante importante la formación para continuar el proceso, porque si nosotros no nos preparamos, estamos condenados a desaparecer como tal, como organizaciones. Entonces, los jóvenes, creo, son el futuro, son los futuros líderes, son los que en el futuro van empuñar la bandera del movimiento y continuar el proceso de resistencia como lo han hecho los mayores, y ahí están los ejemplos.⁵³

Caminar la palabra significa recuerdo, pero sobre todo recorrer los territorios ancestrales y conversar. Mientras se camina, los mayores van contando lo que sucedió siglos atrás en cada lugar. Los jóvenes atravesaron una distancia de 176,3 km durante seis días, entre valles, páramos, ríos y lagunas. Esta travesía es considerada por ellos un proceso de aprendizaje, pero también una acción política y de reconstrucción de la memoria:

Entonces, desde el municipio de Inzá, que fue con las personas que arrancamos, que fue la travesía más larga que hemos tenido, creo que sí es muy importante, porque mucho aprendimos. La mayoría de los jóvenes que venían desde el municipio de Inzá no se conocía este camino. Yo vengo desde Belalcázar, de parte de la emisora nasa, yo no sabía ni siquiera el nombre «el camino de las delicias» que conduce desde el municipio de Inzá hasta acá, Pueblo Nuevo. Entonces, en todo este caminar con los mayores que nos venían acompañando nos dieron a conocer la gran importancia no solo del camino [...]. Y ahora nosotros, a esta hora de la vida,

53 48':07" – 40':06". Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>

poder cruzar este camino, poder vivir la grandeza, sobre todo de la naturaleza, así, respirando un aire puro, eso es demasiado reconfortante [joven nasa].⁵⁴

Esto de «caminar la palabra» nació a partir de una iniciativa de la comunidad indígena de Tierradentro, de la importancia de venir a visitar Pueblo Nuevo. Porque Pueblo Nuevo ha sido uno de los sitios donde hubo familias Paeces. Ha sido muy azotada por la violencia y donde personajes como el padre Álvaro Ulcué han sido asesinados, podríamos decir cantidades, innumerables compañeros indígenas, líderes importantes, han caído, porque la lucha de ellos siempre ha sido es de resguardar, practicar el cuidado de nuestra madre tierra y esto hace parte de seguir ese camino que ellos han venido haciendo [joven nasa].⁵⁵

La memoria hace referencia al paso de un escenario comunicativo, espacio espiritual o territorio, hacia otro. No se interrumpe la interacción. Por ello, el recuerdo se expresa en la celebración y en la conmemoración, y se resignifica a través de varios símbolos, entre ellos los tejidos y la música. Y con la canción titulada *A mi amigo*, dedicada a Álvaro Ulcué, nos despedimos de este lugar:

No somos dueños de la vida, no somos dueños de existir. Solo estamos un instante porque solo somos caminantes [...]. El dolor vive en mi recuerdo, porque tú estás en mi memoria. Nunca has muerto para mí, son tus obras las que importan. En honor a mi amigo, canto al aire las palabras, que es un hombre que entre los ríos, su memoria habita entre montañas. Por eso quiero cantar a un ser tan importante que cayó en el campo de valientes en manos

54 50':35" – 52':00". Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>

55 49':41" – 50':34". Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>

de un criminal. Solo el *Shau* [espíritu mayor] sabe que él existe y que nunca, nunca morirá.⁵⁶

Para los indígenas nasa, y en general para los aborígenes de esta región, la muerte tiene otra dimensión. Si esta es natural, provoca alegría, se danza, se toma chicha y entierran a sus muertos con las herramientas para que pase a la otra vida; pero cuando es una muerte violenta y política, genera más resistencia. Se preserva la memoria y el muerto vive de otra manera en la comunidad.

Pervivencia como resistencia

Los saberes indígenas y, por tanto, los estudios basados en lo que denominan «saberes propios» constituyen para ellos una dimensión ética de la vida que los mayores consideran como un proceso de evaluación. Como se dijo antes, los nasa explican que el mirar al pasado les permite comprender cómo vivir el presente y cómo orientarse hacia el futuro para no repetir los errores y tener en cuenta los aciertos. De ahí la referencia de Manuel Sisco sobre la concepción y el sentido del tiempo:

Porque el niño está aprendiendo, entonces el niño nunca se lleva con la cara hacia acá, como los occidentales, que lo cargan con la cara hacia el pecho, siempre está a la expectativa, porque el pasado está acá, porque su mamá también es una historia, porque ella va contando, entonces el niño va mirando y va aprendiendo.⁵⁷

Y de ahí también se deriva que los nasa no hablan de supervivencia sino de pervivencia. En palabras de la consejera mayor Aida Quilcué:

Para nosotros, pervivir es vivir la vida con dignidad. En cambio, la construcción del sistema de Occidente, la invasión europea lo que ha querido es reducir a los pueblos a la miseria, a la mendicidad,

56 55':54" – 57':32". Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>

57 40':01" – 40':27". Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>

y conduce a la muerte de los pueblos. De hecho, muchos pueblos han desaparecido, se ha cometido mucho etnocidio que ha habido, y la política de Estado y la política de gobernabilidad de cada Gobierno de turno se reduce a ese modelo de exterminio.⁵⁸

En diálogo con la consejera y con otros líderes políticos de la comunidad, en su mayoría ancianos, se evidencia que la pervivencia está relacionada con el pensamiento nasa y, por tanto, la consideran resistencia en acto:

En esa política de exterminio, reducidos a la miseria, sería como sobrevivir en la vergüenza, sobrevivir no es lo que nos merecemos, no es ese estadio en el que estamos construyendo civilización, desarrollo, astronomía, matemáticas, ingeniería, estamos construyendo conocimiento, construyendo el mundo, nuestro pensamiento, nuestro saber, y entonces somos pueblos dignos y que debemos pervivir desarrollando, aun después de seis siglos que empezamos. Activar nuestra memoria para seguir construyendo, caminando los senderos de nuestros ancestros.⁵⁹

Aida Quilcué encarna el fenotipo de la mujer nasa: ojos rasgados y pequeños, tez morena y mirada penetrante; su baja estatura no delata su aguerrida personalidad, pero sus atuendos, que lleva con orgullo, así como la *cuatandera*, de lana, y la *jigra*,⁶⁰ de cabuya, la hacen digna representante de un pueblo que teje su historia narrada entre las manos de las mujeres nasa, quienes mientras hilan conversan y mantienen viva la memoria, la palabra. Nacida en Tierradentro, lugar de origen de la

58 14':28" – 15':17". Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>

59 15':19" – 16':41". Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>

60 La *cuatandera* es una mochila elaborada con lana de ovejo y terminada con la figura de una pirámide, que representa los siete colores del mundo nasa. La *jigra* es una mochila tejida con cabuya, que es el hilo que se extrae de la penca del fique, una planta de la región. En estas mochilas, los médicos tradicionales guardan la coca, las plantas medicinales, las bebidas para ofrecer a los espíritus. Estos tejidos son sagrados.

cacica Gaitana en el siglo XVI, otro de los resguardos considerados ancestrales de los nasa, empuña su bastón de mando con decisión como lo que es: una de las líderes indígenas más reconocidas en Colombia por su especial protagonismo en la gran minga de resistencia de 2008 durante el gobierno de Álvaro Uribe Vélez.

Prácticas y actores de la resistencia

Caminar la palabra es sobre todo resistir. Esta es la constante que se observa recorriendo los territorios nasa y que se confirma en los diversos testimonios. Además, las prácticas de resistencia buscan minimizar el impacto del conflicto en los territorios y preservar la existencia de los pueblos.

Como todas las prácticas socioculturales y comunicativas del pueblo nasa, también la resistencia es una acción, un proceso permanente. De la misma forma que al recorrer el territorio todo comunica, se podría identificar que toda práctica está en función de resistir. Y esto se comprende a la luz de las leyes que regulan todo el accionar del pueblo a partir de su cosmovisión. De acuerdo con Luis Acosta, “la ley de origen son las leyes que nos da nuestra naturaleza, nuestros ancestros, y es una ley interna propia”⁶¹.

Al comienzo de este capítulo, se decía que el itinerario de indagación podría verse accidentado. En efecto, las noches en la Casa del Cabildo fueron interrumpidas por la llegada de comuneros heridos después de acciones de resistencia. Desde hace más de cuatro décadas los nasa buscan recuperar las tierras que hoy se encuentran en manos de grandes terratenientes. Estas son acciones de hecho y, por tanto, suelen concluir lamentablemente con pérdidas de vidas humanas entre los indígenas, dadas las fuertes arremetidas de los actores armados que vigilan y controlan los territorios.

Los indígenas realizan esta práctica que llaman «recuperación de la madre tierra», inspirados en Juan Tama de la Estrella, considerado

61 16':58" – 17':04". Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>

el primer cacique en el mito fundador nasa y el ejemplo a seguir en las acciones de resistencia. Sobre Juan Tama habla Juan Carlos Piñacué:

Ciertos antropólogos consideran a Juan Tama como el mesías, mientras que para los pueblos indígenas es la raíz para seguir la idea de resistir. De ahí que, entonces, el héroe espiritual es Juan Tama de la Estrella, pues tiene un arraigo muy fuerte entre los pueblos indígenas, por eso es el «mito fundador de ese pueblo». Mientras que para los nasa Juan Tama de la Estrella es una realidad, una realidad que está ahora, y esa realidad se transmite en los planes de vida, desde cuando los cabildos indígenas van a refrescar sus bastones de mando en la laguna de Juan Tama, están en medio de esa realidad, ahí está Juan Tama: ¿quién refresca esos bastones? Pues las energías de Juan Tama. Pero es, digamos, la construcción misma de los nasa.⁶²

Para el antropólogo nasa, la resistencia es la apropiación de todos los valores de la cultura indígena. Resistir, según él, es empoderarse de la propia cultura y saberla comunicar al mundo no indígena.

La Guardia Indígena

Estamos llegando al final del recorrido etnográfico. Octubre de 2008. Se prepara la gran minga de octubre, una de las acciones más significativas de la resistencia indígena en Colombia, conmemorativa de los más de quinientos años del dominio español en América y de los diversos procesos de conquista y de colonización europea en tierras americanas. En los diferentes resguardos, se llevan a cabo actividades preparatorias para la gran movilización contra el gobierno de Álvaro Uribe Vélez y para una protesta masiva ante la agudización del conflicto armado que sigue cobrando numerosas víctimas entre indígenas y campesinos.

62 3:34" – 5:19". Patricia Bustamante. (2016, 19 de febrero). *Juan Carlos Piñacué, PB-ENT06* [video]. SoundCloud. https://soundcloud.com/patricia-bustamante-961238058/juan-carlos-pinacue_pb_ent06

Después de asistir a una de estas asambleas, nos disponemos a salir de Pueblo Nuevo de regreso a Popayán. En pocos minutos, la Guardia Indígena rodeará el resguardo e impedirá nuestra salida como medida de precaución. Pasarán más de tres días sin que sea posible salir de la zona. Las autoridades del cabildo han tenido noticias de la incursión de grupos armados en el territorio. Se teme por la vida de quienes estamos temporalmente allí, pero también se busca proteger a los jóvenes y niños indígenas del reclutamiento. Luis Acosta ya lidera la Guardia Indígena en el Cauca. Así, el grupo de jóvenes con una única arma, el bastón de mando, se dispone a custodiar el territorio. Después, al recordar aquellos días, dirá en una entrevista para esta investigación:

Para que no fueran reclutados, para que no sean carne de cañón en la guerra y todo y eso, nos ayudó que esos jóvenes estén en el movimiento indígena, conozcan el movimiento indígena, conozcan su saber, porque el que se va a la guerra se olvida de todo, se queda no más en la lógica de la guerra.⁶³

Los procesos de resistencia se verifican en las movilizaciones, las mingas, la recuperación de tierras y la presencia continua de la Guardia Indígena en los territorios. Pero la resistencia tiene un origen ancestral y es un proceso de formación en el tiempo. Para ello, dice Acosta, es necesario remontarse al siglo XVI, cuando surgen las primeras luchas lideradas por la cacica Gaitana; luego surge la figura de Quintín Lame, quien inspirado en las leyes de Juan Tama, reivindicó jurídicamente los derechos de los pueblos indígenas. Y años después, Álvaro Ulcué, quien se negará al pago del terraje a los terratenientes.

La historia testimoniará los distintos momentos de resistencia que, con el paso del tiempo, será más sólida, organizada y articulada, y también pacífica. La cosmogonía indica el camino de lo que significa resistir, y por ello es importante entender desde esa cosmogonía nasa que, como dice Luis Acosta, el proceso es uno, pero se comprende en

63 55'05" – 55'20". Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>

cuatro facetas de la resistencia: la del corazón, la de la cabeza, la del estómago y la de los pies.

Como el corazón orienta la espiritualidad, el amor por la causa indígena, el ser hijos del territorio y, por lo tanto, defender la madre tierra, la resistencia del corazón es la acción orientada a la defensa de la cultura, la identidad. La de la cabeza es la resistencia ideológica y política con las acciones que se emprenden, es la fidelidad a la ley de origen, es el proyecto educativo. La resistencia del estómago se entiende como la posibilidad de subsistir, de cuidar el propio cuerpo y el de la comunidad, de mantener las prácticas ancestrales del *tul*, del pan-coger, del trueque y de la medicina. Y finalmente, la resistencia de los pies es la que define la acción en los territorios: las movilizaciones, las mingas, las fiestas, el caminar y cuidar los resguardos:

Si nos quedamos en una resistencia de solo pies y manos, se vuelve una resistencia peligrosa cuando no se va a la esencia. Y creo que eso fue lo que les pasó a los grupos armados. Entonces, por eso nosotros hablamos de esos cuatro tipos de resistencia: del corazón, de la cabeza, del estómago y de los pies; y así formamos lo que es la resistencia indígena y no van separadas.⁶⁴

La comunicación entre estas cuatro dimensiones hace posible la comprensión de una resistencia colectiva, conectada internamente con la cosmovisión nasa:

Nuestro símbolo fundamental es el espiral, y el espiral gira y gira, pero vuelve otra vez al centro. Se podría decir que la resistencia se vuelve re-existencia, porque vivimos si vamos al pasado, resistimos si hay un retroceso, si hay una conexión con lo que somos, porque lo que somos es nuestro origen. La Guardia Indígena es una de las expresiones de todo ese acumulado de lucha de resistencia de los elementos de protección más fuertes en los territorios, y se

64 27°01" – 27°25". Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>,

convierte en una herramienta de protección territorial, un mecanismo de protección territorial.⁶⁵

Hoy en día, la Guardia está conformada por unos 12 000 indígenas presentes en veintitrés departamentos del país; es un actor social y comunicativo, signo visible de protección de paz en los territorios. Es, según Acosta, una forma de ser:

Es tener la capacidad de llorar con el otro, de poder uno gritar con el otro, de poder uno acompañar al otro, es cultural, en nosotros, el intercambio, el visitar al compadre, el estar pendiente del otro, el no romper lo colectivo.⁶⁶

Nosotros somos pacíficos, la resistencia pacífica es activa. Aquí es fundamental aclarar que los pueblos indígenas somos y defendemos la tierra, somos guerreros, pero no violentos, en el sentido en que protegemos la madre tierra, la queremos, pero nos movilizamos por ella y damos la vida por ella.⁶⁷

Es importante señalar que, aunque estas comunidades indígenas están en permanente resistencia y recuperando sus tierras, no son violentas. Por el contrario, son pueblos pacíficos que utilizan como única arma su bastón de mando y la palabra para negociar, pero también para defender sus ideales y convicciones ancladas en la cosmovisión y su relación con el territorio. Los procesos de resistencia, además de sus expresiones en la vida cotidiana, también se observan en las movilizaciones, en las mingas, en las formas de organización para recuperar sus tierras y en el papel activo que tiene la Guardia Indígena.

65 33'58" – 36'37". Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>

66 37'30" – 37'57". Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>

67 47'18" – 48'03". Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>

La investigación y educación propia como mecanismo y acción de resistencia

Con frecuencia, los *Thè'wala* aluden a la investigación que ellos, junto con los mayores, llevan varias décadas desarrollando. De hecho, han fundado un centro de estudios con ese propósito: se trata de la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural (UAIIN), en la cual, con la participación de profesores mayoritariamente indígenas, vienen adelantando un proceso de etnoeducación en el territorio. A la universidad asisten los comuneros nasa, pero también indígenas de otros pueblos del Cauca:

Desde hace mucho tiempo, con los médicos *Thè'wala* de Tieradentro, nos propusimos hacer una investigación, y es precisamente guiar nuestro pensamiento, hacer uso simbólico de nuestro pensamiento, pero realmente guiado por nosotros mismos. Entonces, sabemos el problema que estamos atravesando por el calentamiento territorial, problemas de calentamiento global, que lo llaman, y nosotros estamos bien preocupados, porque el deterioro del territorio nos está afectando a todos y a todo el mundo, entonces, nos hemos propuesto hacer un trabajo nosotros mismos y entrar a la espiritualidad.⁶⁸

En la visita a la Universidad Autónoma Indígena e Intercultural se pudo constatar, una vez más, que caminar la palabra es un proceso comunicacional con una dimensión cosmogónica, ancestral, política y educativa, y sin duda, como su nombre lo indica, la interculturalidad se verifica en la apertura y posibilidad de diálogo con otras culturas indígenas y no indígenas, y en el reconocimiento recíproco de los saberes ancestrales de los más de 82 pueblos indígenas existentes actualmente en Colombia.

La investigadora fue invitada a la UAIIN a participar en el diálogo de saberes que se viene construyendo. En el evento, tuvo la oportunidad

68 56':27" – 57':28". Patricia Bustamante. (2008, 22 de junio). *Focus Group, PB-ENT03* [video]. YouTube. https://youtu.be/rFnwT-9Ac_Q

de conversar con Joanne Rappaport, historiadora norteamericana, quien desde su visión historiográfica ha dado un aporte muy significativo para este trabajo de investigación y es, además, invitada con frecuencia a participar en los procesos de educación propia e intercultural de la UAIIN.

Este proyecto de universidad surge de una búsqueda de las comunidades indígenas por repensar lo propio, por articular la educación al plan de vida y a las cosmovisiones ancestrales. Esta iniciativa colectiva evidencia que hoy en día las autoridades de los diferentes cabildos presentes en el Cauca están abiertas al diálogo de saberes mediante un intercambio epistemológico que da lugar al reconocimiento y al fortalecimiento de lo propio, lo cual hace posible las acciones de resistencia y de pervivencia, y abre caminos al diálogo intercultural dada la participación de docentes y estudiantes provenientes de la cultura mestiza y la producción colectiva del conocimiento entre diversas culturas.

La minga por la palabra

El encuentro con este espacio de comunicación y educación empieza a cerrarse. La experiencia etnográfica concluye en aquel octubre aciago de 2008, con una de las movilizaciones más cruentas que se hayan registrado en la historia del pueblo nasa: la minga nacional de resistencia social y comunitaria. Desde el resguardo La María⁶⁹, más de 40 000 indígenas se movilizaron a lo largo de una de las vías más importantes del país: la carretera Panamericana. El propósito era entablar un diálogo con el gobierno de Álvaro Uribe Vélez, por una salida negociada al conflicto armado y por la reivindicación de los derechos de los indígenas, estigmatizados y perseguidos por los distintos grupos

69 En 1999, La María se constituyó en territorio de paz, convivencia y negociación, y es el sitio donde se congregan cada año los indígenas del Cauca, a partir del 12 de octubre, como señal de resistencia y con ocasión de la conmemoración anual de la llamada Conquista de América: el día en que Cristóbal Colón llegó a suelo americano.

armados legales e ilegales⁷⁰. Fue una minga de resistencia que marcó una nueva etapa en los procesos de negociación entre los indígenas del Cauca y los sucesivos Gobiernos nacionales. Los medios de comunicación consideran la minga de 2008 como un hito que fortalece las organizaciones indígenas.

Así concluye el trabajo etnográfico. Las mismas cámaras que acompañaron asambleas, rituales y conversaciones alrededor del fogón nasa ahora registran el fuego que cruzaba el territorio sagrado en contra de los indígenas alzados en bastones de mando. Cada año, la minga se realiza en recorrido a lo largo de miles de kilómetros desde el Cauca hasta Bogotá, pues la lucha por la recuperación de la tierra continúa.

A lo largo de este capítulo, se ha documentado la experiencia etnográfica en campo, en atención a los lineamientos propuestos por autores expertos en etnografía reflexiva, como Rosana Guber (2001, p. 15). El trabajo de campo, desde una metodología cualitativa, permitió el acercamiento a la comunidad nasa mediante la observación participante. En este texto, entonces, los resultados son un reporte de lo observado directamente y de los testimonios de los informantes entrevistados, es decir, los indígenas nasa, quienes en su condición de

70 Dos años después de que Uribe ganara la reelección, a partir del 12 de octubre de 2008, en La María se llevó a cabo la minga nacional de resistencia social y comunitaria. Hubo enfrentamientos con el Esmad y un indígena muerto. Se propuso una reunión con el presidente en la Universidad del Valle, pero Uribe no aceptó el lugar. Los indígenas tampoco cedieron y terminaron en una calle de Cali gritándose arengas sin llegar a acuerdos: Uribe, desde un puente peatonal; y los indígenas, desde la carretera. El 2 de noviembre de 2008, finalmente, Uribe llegó al resguardo de La María y durante varias horas escuchó las denuncias de los nasa ante la represión del gobierno a sus comunidades, tildadas por él de «auxiliadoras del terrorismo». En ese acto, los indígenas se quedaron sentados al escuchar el himno nacional, y Aida Quilcué, hoy vocera de paz del Cric, le dijo a Uribe que lo hacían como protesta ante las agresiones de la fuerza pública, que días antes había incursionado en el resguardo, cortado y quemado las banderas de Colombia y del Cric. En nada terminó la discusión y los indígenas llegaron caminando a Bogotá el 22 de noviembre. En diciembre de ese año, en un retén militar, fue asesinado Edwin Legarda, el esposo de Quilcué.

actores en Pueblo Nuevo, lugar de estudio, ofrecen información sobre los fenómenos, los procesos y las prácticas de análisis.

Como sugiere Guber (2001, p. 16), la investigación no se hace «sobre» la población, sino «con» y «a partir de ella». De hecho, el ejercicio de una metodología reflexiva requirió un constante estar «dentro» de la comunidad, compartiendo sus prácticas socioculturales, y al mismo tiempo requirió un estar «fuera», cuando ese mundo social y cultural respondía a situaciones y códigos difíciles de dilucidar.

Aquí, el acercamiento etnográfico consiste en una descripción de los lugares, los hechos y las acciones más significativas que se fueron dando antes y durante los diez meses de trabajo de campo. No hay una interpretación densa de la investigadora, sino un acercamiento a las categorías de análisis de investigación —territorio, identidad, cultura, comunicación, espiritualidad y resistencia— para identificar las prácticas y los actores desde cada una de ellas. Se presentan también algunas entrevistas recientes a líderes nasa que suministran una información que, después de varios años, contribuye a contrastar lo inicialmente observado *in situ* y que, en la mayoría de los casos, ha aportado a la interpretación que se expondrá en el próximo capítulo (“Territorio, cartografías y narrativas urbanas e identidades: arte para la memoria en Caldono, Cauca”). Esta aproximación etnográfica ofrece algunas consideraciones:

- La estructura social de la comunidad indígena nasa se articula a partir de la ley de origen y del plan de vida; este último concebido en el marco de las asambleas comunitarias y avalado por las autoridades.
- La cultura emerge como una dimensión colectiva y, por ende, comunicacional. Las prácticas socioculturales testimonian su condición atávica y simbólica, y la vida cotidiana transcurre en el territorio como un espacio históricamente constituido y simbólicamente significado. El tejido es una acción realizada particularmente por las mujeres no solo como una práctica manual, sino también como un relato para recuperar la memoria colectiva y la cosmogonía nasa.

- Hay una tensión continua entre el «adentro» y el «afuera», que se demarca en la apropiación del *nasa yuwe* como un código que define lo propio y lo foráneo. Sin embargo, existe una apertura hacia otras culturas, lo cual propicia el diálogo intercultural con otros pueblos indígenas presentes en Colombia y con el mundo mestizo y blanco, los predominantes en el país.
- En el marco cultural, se define también la dimensión religiosa y mítica de la comunidad nasa. Como se ha señalado antes, los comuneros y sus autoridades consideran que todo lo que viven y hacen es espiritual, ya que cada acción individual o colectiva está en relación con los seres, agentes, que habitaron y habitan el territorio.
- La madre tierra, *Uma Kiwe*, se evidencia como un escenario comunicacional significado y resignificado por la palabra pronunciada en *nasa yuwe* y traducido en acciones de hecho, tales como las movilizaciones y la toma de tierras, y en acciones simbólicas, como los rituales y las mingas.
- Este accionar colectivo hace alusión a lo que llaman «caminar la palabra», lo cual define los procesos de pervivencia, no supervivencia, y de resistencia, cuyos íconos más relevantes son la Guardia Indígena y la minga.

Referencias

- Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric). (s. f.). *Programa de Comunicaciones*. <https://cutt.ly/2mTeQzw>
- Corbetta, P. (1999). *Metodologia e tecniche della ricerca sociale*. Il Mulino.
- Fals Borda, O. (2009). *Una sociología sentipensante para América Latina*. Clacso; Siglo del Hombre Editores.
- Firth, A. (2010). Etnometodología (T. E. Cadavid, trad.). *Discurso y Sociedad*, 4(3), 597-614.
- Garfinkel, H. (1967). *Studies in ethnomethodology*. Prentice-Hall.

- Guber, R. (2001). *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Editorial Norma.
- Hernández-Sampieri, R., Fernández-Collado, C. y Baptista-Lucio, P. (2010). *Metodología de la investigación* (5.a ed.). McGraw-Hill.
- Murillo, F. J. y Martínez, C. (Eds.). (2010). *Investigación etnográfica*. <https://cutt.ly/lmTe45g>
- Instituto Colombiano de Antropología e Historia (Icanh). (1987). *Introducción a la Colombia amerindia*. Icanh.
- Pachón, X. y Correa, F. (Eds.). (1997). *Lenguas y sociedades amerindias: condiciones sociolingüísticas en Colombia*. Editorial Universidad Surcolombiana.
- Patricia Bustamante. (2008, 16 de junio). *Vicente Peña, PB-ENT02, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube.
- Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Manuel Sisco, PB-ENT01, Pueblo Nuevo* [video]. YouTube. <https://youtu.be/CztuTS1b0Ns>
- Patricia Bustamante. (2008, 20 de junio). *Mayora Rosalba Chindicué, PB-ENT08* [video]. YouTube. <https://youtu.be/cplfRuEP91Q>
- Patricia Bustamante. (2008, 22 de junio). *Focus Group, PB-ENT03* [video]. YouTube. https://youtu.be/rFnwT-9Ac_Q
- Patricia Bustamante. (2008, 23 de junio). *Aida Quilcué y Abelardo Ramos, PB-ENT04* [video]. YouTube. <https://youtu.be/5yzzvzf1By8>
- Patricia Bustamante. (2008, 28 de junio). *Memoria Ancestros, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/eLB6iaWQYh8>
- Patricia Bustamante. (2016, 19 de febrero). *Juan Carlos Piñacué, PB-ENT06* [video]. SoundCloud. https://soundcloud.com/patricia-bustamante-961238058/juan-carlos-pinacue_pb_ent06
- Patricia Bustamante. (2016, 8 de julio). *Luis Acosta, PB-ENT05* [video]. YouTube. <https://youtu.be/lQ9pUPK09RM>
- Patricia Bustamante. (2017, 10 de septiembre). *Carlos Tumiña y Samuel Cuchillo, PB-ENT07* [video]. YouTube. <https://youtu.be/NTMfhhK84kQ>
- Villa, W. y Houghton, J. (2004). *Violencia política contra los pueblos indígenas en Colombia, 1974-2004*. Centro de Cooperación al Indígena; Organización Indígena de Antioquia.

Territorio, cartografías y narrativas urbanas e identidades: arte para la memoria en Caldono, Cauca

SARAI GÓMEZ-CÁCERES

Introducción

Esta investigación, llevada a cabo en Caldono (Cauca), tiene varios frentes de trabajo que se entrelazan entre sí. El trabajo se ha realizado con el Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame, el cabildo indígena San Lorenzo de Caldono, las mujeres, los integrantes de la emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo y Alfredo (como líder de la emisora), entre otros actores. Por ello, nos preguntamos por las narrativas de la guerra y de la paz que se veían en el pueblo; bastaba con caminar y respirar las atmósferas, las calles, las pinturas para contemplar el arte y los matices de las narrativas.

Este capítulo integra los escenarios, los territorios y las textualidades que la comunidad indígena nasa representó en las actividades que desarrollamos como equipo de investigación. Dichas representaciones se analizaron teniendo en cuenta los empoderamientos pacifistas, la comunicación política, la memoria y la socialización comunicativa, ejes centrales de este proyecto de investigación. Sin embargo, se abordan dos ejes fundamentales. El primero se centra en la exploración narrativa elaborada en el taller de cartografía territorial que se realizó con el semillero conformado por jóvenes del casco urbano de Caldono y

de las veredas cercanas. En segundo lugar, se analizarán las narrativas de los murales que se encuentran en el casco urbano.

Para el análisis, no solo se tomaron como referencia las representaciones que aparecen en los murales, los recorridos realizados y las entrevistas a profundidad con el líder principal del colectivo Tullpa¹, José Casso, sino que también hicimos un trabajo etnográfico y un análisis cualitativo a través de entrevistas semiestructuradas a las personas del común del casco urbano, a las personas que prestaron sus casas para que sus muros fueran pintados y a las personas que viven cerca a estos muros (aspecto que se profundizará más adelante). También, se abordarán los conceptos que fueron la base fundamental para el análisis de las narrativas y la relación de estas con el territorio, el espacio urbano y la interpretación del territorio.

Conceptualizaciones, caminos de las textualidades y narrativas

En este apartado, hago una breve conceptualización de las categorías principales correspondientes a la exploración de narrativas. Cabe resaltar que en la categoría de *representaciones sociales* retomamos el concepto de Chartier, abordado en el capítulo de este mismo libro “Construcción del indígena nasa: saberes y representaciones del pasado y del presente para la incidencia política en Caldono, Cauca”. Otras de las categorías que se profundizarán aquí son: *narrativas*, *textualidades* y *espacio público*. Las narrativas serán entendidas a partir de Mónica Espinosa, quien se basa en el concepto de “comunidades de sentido”, ya que durante el lamismo del siglo XX sujetos como arrendatarios, peones, terrajeros y concertados “crearon un nuevo sentido de colectividad india, incorporando de manera variable símbolos, imágenes, narrativas y prácticas de la memoria cultural de los paeces, guambianos, coyaimas y natagaimas, quienes actualmente se denominan nasas, misak y pijaos, respectivamente” (2009, p. 22).

1 El colectivo Tullpa está conformado por hombres y mujeres de la comunidad nasa, fueron los encargados de pintar el pueblo con estos murales.

Para la misma autora, los componentes de la identidad indígena forjada por Lame en cuanto “artefacto político” fueron: “a) significar diferencias; b) recrear conocimientos; c) construir aspectos comunes a partir de la experiencia del indio; d) idealizar símbolos de resistencia; y e) generar formas de conciencia histórica y política vinculadas a prácticas de memoria cultural” (Espinosa, 2009, pp. 76-77).

Por otro lado, el término *textualidades* se refiere al conjunto de textos producidos a través de narrativas orales que conforman la oraliteratura y que se materializan en historias orales, tejidos, poemas, pinturas, murales. Esta materialidad es producto de diálogos como comunidad (Gómez-Cáceres, 2020)². La categoría es indispensable para el desarrollo de esta investigación, en especial para este capítulo, ya que permite desglosar las significaciones, los motivos y los motifemas de las representaciones hechas por los integrantes del semillero. En cuanto a los motivos y motifemas:

La primera (categoría) es una unidad de análisis que hace parte del relato oral. Se caracteriza por ser móvil, ya que puede emigrar en diferentes tipos de relatos y formar transtextualidades. Al mismo tiempo, esta unidad es estable en el sentido de que la información puede ser la misma, pero su contexto puede variar. El segundo se refiere a la textualidad concreta del motivo oral; por ende, es posible analizar con los motifemas las construcciones semánticas de las temáticas que permanecen fijas en los motifemas. (Gómez-Cáceres, 2020)³

Por último, otros de los conceptos fundamentales para el desarrollo de este capítulo son el arte y su intervención en el espacio urbano; para

2 Tomado del libro: *De conflictos, perdones y justicias: iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional*, capítulo: “El buen vivir en la atmósfera oraliteraria: motivos y metáforas de la paz en poemas y canciones muiscas de Suba” (Gómez-Cáceres, 2020).

3 Tomado del libro: *De conflictos, perdones y justicias: iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional*, capítulo “El buen vivir en la atmósfera oraliteraria: motivos y metáforas de la paz en poemas y canciones muiscas de Suba” (Gómez-Cáceres, 2020).

ello, nos basamos en Pizzinato, De Castro y Hamann (2017), en su artículo “Intervenções visuais urbanas: sensibilidade(s) em arte, grafite e pichação”. Los autores se remiten a Rancière para relacionar el arte y el sentido político:

Em relação ao campo artístico — também foco da analítica do filósofo francês em relação à partilha do sensível — essa partilha cria um espaço de legitimidade dentro do que se entende tradicionalmente por Arte em função das relações entre duas formas de se pensar a Arte: os regimes poético e ético (Rancière, 2009). Ao passo em que o regime Ético atua na seleção de imagens de teor pedagógico (ele não delimita o objeto artístico), o regime Poético seleciona as formas de criação artística baseando-se no princípio inclusivo da mimese — resultando em um objeto artístico viabilizado em alguma forma de expressão (pintura, música, escultura etc.). É da na articulação entre esses dois regimes que se constitui um regime de visualidade passível de ser chamado e nomeado tradicionalmente por “Arte”. (Pizzinato et al., 2017)

De acuerdo con los autores mencionados, la intervención del arte en el espacio público tiene dos dimensiones en su estudio, una corresponde a la Ética y otra corresponde a lo Poético, y ambos regímenes constituyen uno: el Arte. Estos regímenes se encuentran debido a su relación cultural y juntos constituyen prácticas artísticas e inciden en el campo político. Las pinturas y los grafitis, por ejemplo, al estar en un espacio público, visibilizan diversas posibilidades que entran en tensión: “*Essa forma de uma atividade que se dá quando se evidencia um não dito, um não visto — quando se lança um olhar sobre algo/ alguém à margem da configuração sensível tradicional — explícita a prática política via o que Rancière nomeia por dissenso*” (Pizzinato et al., 2017).

El “descenso” que plantea Rancière tiene que ver con esa construcción de diferentes puntos de vista; en este caso, a través del muralismo, estas pinturas pueden incidir en el espacio urbano y en la forma como los habitantes construyen, piensan y ven el territorio. Las anteriores categorías configuran el marco de análisis que requiere este capítulo.

A continuación, explicaré en profundidad los análisis que se hicieron en esta parte de la investigación. La primera fue una actividad en la que los participantes del semillero de la emisora cartografiaron el territorio de manera simbólica, y narraron sus historias y la relación con sus costumbres de acuerdo con su cosmovisión nasa. Esta parte del capítulo se analizó partiendo de los motivos y motifemas.

La segunda parte de este análisis consistió en realizar caminatas por el casco urbano de Caldoño, con el fin de fotografiar y etnografiar los murales que hacen parte del *museo de la memoria* del municipio. Por otro lado, se hicieron varias entrevistas a profundidad a José Casso, uno de los jóvenes líderes del muralismo en Caldoño. Y, por último, se hizo un estudio de audiencia, con el fin de analizar el impacto de estos murales en los habitantes del pueblo y examinar las disidencias que planea Ranciére. A continuación, abordaré los hallazgos encontrados en la cartografía.

Tejidos y cartografías: las textualidades del territorio

El taller fue realizado el 28 de junio de 2018 con los estudiantes del semillero de radio de la emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo. A esta actividad asistieron diez personas entre jóvenes y mayores, nueve hombres y una mujer. La primera parte de la actividad consistió en explicarles a los participantes el objetivo del taller, cada uno tomó un octavo de cartón paja, colores, marcadores para que dibujaran o escribieran frases y/o palabras cortas. En el centro dibujaron o representaron simbólicamente lo más importante; y alrededor de los elementos importantes, de manera individual y colectiva, plasmaron otros elementos complementarios, identificando lugares relevantes de los espacios donde se encontraban.

En un segundo momento, en parejas, los participantes dialogaron acerca de lo que plasmaron en el cartón paja. Cada integrante debió explicar el dibujo de su pareja. Finalmente, en el tercer momento cada participante expuso lo que dibujó su compañero y debió construir una historia e identidad a partir del territorio.

Cada participante dibujó en su cartón paja y compartió su experiencia con el compañero, luego socializaron los dibujos y se empezaron a juntar las historias del territorio nasa. Empezamos esta cartografía simbólica y territorial. Para socializar los dibujos, se ubicaron en el centro del piso del espacio, luego cada uno conversaba y decidía con qué dibujo quería conectar su representación (figura 2).

Figura 1. Cartografías de Caldono



Fuente: Fotografía tomada por Juan Pablo Latorre (asistente de investigación).

Figura 2. Tejidos cartográficos



Fuente: Fotografía tomada por Juan Pablo Latorre (asistente de investigación).

Entre cada intervención, se podía observar que los mayores les enseñan a los jóvenes sobre su cosmovisión indígena, ya que las representaciones se asemejan y destacan sus maneras de entender el mundo, la comunidad y los elementos vitales que los une como comunidad nasa. Uno de los aspectos más relevantes es la manera como los indígenas nasa comprenden el concepto de la comunicación, categoría que, por supuesto, le compete a esta investigación: “En la tulpa se inicia la comunicación, como estar en aprendizaje con los niños, con los jóvenes, donde el mayor orienta a los niños, donde también se habla mucho de la identidad propia, en *nasa yuwe*, el idioma, entonces de ahí se inicia el aprendizaje” (Participante del taller, Caldon, julio de 2018). Otro de los participantes expresó: “Para mí lo más importante es la comunicación, primero empieza en la tulpa, o sea en las tres piedritas [...] los mayores y las mayores también, los demás aconsejando, es lo que nos representa, la comunicación” (Participante del taller, Caldon, julio de 2018). Otro participante señaló: “En tulpa, nace también la comunicación, o sea la educación oral, donde solamente hablado iba respondiendo como decía en ese, y también con las lecturas del espíritu bueno” (Participante del taller, Caldon, julio de 2018).

Figura 3. La tulpa como centro de la cultura nasa



Fuente: Fotografía tomada por la autora.

Los participantes, en su mayoría, exaltaron a la tulpa como un elemento importante para la comunidad, ya que relacionan la comunicación alrededor de la tulpa, elemento vital para la educación oral, los espíritus buenos, las formas de hablar sobre la comunidad, que al mismo tiempo resalta los consejos de los mayores, y la importancia de la lengua. La tulpa es una parte vital de la cotidianidad y de la cosmovisión nasa. La radio es un elemento fundamental que los participantes detectaron como importante para difundir, transmitir y profundizar en la comunicación nasa, pues al mismo tiempo potencializa su comunicación como comunidad.

Otros motivos representados en esta cartografía se relacionan con: territorio, naturaleza y medio ambiente, cultura, espiritualidad, familia, autoridades y rol de la mujer. A continuación, se profundizará sobre estos hallazgos.

El territorio, cartografías y cultura nasa

El territorio según los indígenas nasa es un aspecto importante para la vida en comunidad, la armonización y las formas de entender el espacio y el tiempo. Aparte del fogón y la tulpa, la comunidad representa el espiral sagrado, que resalta su concepción del tiempo en espiral, el cual relaciona el pasado, el presente y el futuro: “Parto del territorio, porque nosotros sin territorio no estaríamos. Primero toca hablar del territorio, por eso digamos que este espiral es muy significativo para nosotros nasa, para el pueblo nasa” (Participante del taller, Caldon, julio de 2018).

Otro de los participantes afirma: “Nuestra espiral, nuestra vida, o sea es el cordón umbilical que nosotros tenemos acá y este es el..., bueno digamos que para hablar de este tema es muy bonito” (Participante del taller, Caldon, julio de 2018; ver figura 4).

La espiral sagrada y la tulpa son parte de la forma de ver el territorio nasa, porque significa la conexión con la tierra, con su aprendizaje oral, sus maneras de comunicarse como comunidad y con la madre naturaleza. Motivos que se relacionan a su vez con su espiritualidad, la familia y la naturaleza. Estas representaciones de la cosmovisión indígena nasa contribuyen a comprender sus prácticas culturales, la

forma como reivindican su historia, sus costumbres, sus símbolos, y a entender su relación con el territorio, el tiempo, la naturaleza y la familia. A continuación, se abordarán los empoderamientos pacifistas a través del muralismo mencionado al principio de este capítulo, las metodologías de trabajo y los hallazgos en sus respectivas fases.

Figura 4. La espiral sagrada



Fuente: Fotografía tomada por Juan Pablo Latorre (asistente de investigación).

Borrando las huellas de la guerra: murales y empoderamientos pacifistas

La comunicación para la formación política en Caldon se vincula hoy a procesos de lo que —en el marco del proyecto de investigación— denominamos *empoderamientos pacifistas*. Para ello, partimos del paradigma reciente de la *paz imperfecta*. Esta propuesta propone un cambio epistemológico y metodológico que invita a reconocer la “omnipresencia y ubicuidad” de la paz, y a identificar cualquier acto pacífico en sí mismo donde quiera que se presente y como una paz inacabada que se construye siempre en medio de los conflictos. En este marco de la paz imperfecta, se propone la teoría del *empoderamiento pacifista* como un doble sentido: primero, la toma de conciencia de las capacidades que tiene cualquier ser humano y cualquier comunidad para transformar

pacíficamente los conflictos; y segundo, que en todo espacio personal, público o político cualquiera se ocupe de la solución pacífica de los conflictos, de la satisfacción de necesidades y del desarrollo de capacidades (Muñoz y López, 2000; Comins, 2002; Muñoz, 2015).

En este último punto, la educación para la paz se convirtió en un tema fundamental de debate, cuya propuesta predominante corresponde a una apuesta por la formación de “subjetividades políticas para la paz”, definidas como procesos de formación de sujetos libres, autónomos y críticos que, mediante procesos de socialización política, logran transformar fenómenos sociales (Loaiza de la Pava, 2016). Además de dimensiones afectivas, creativas y políticas, en dichos procesos se aplica una dimensión comunicativa que se sustenta principalmente en dos puntos: en una *socialización política*, desarrollada líneas atrás, que se alcanza mediante el intercambio simbólico y actos comunicativos intersubjetivos integrales; y en el *lenguaje compartido* como constructor de realidades y potenciador de mundos posibles y proyectos políticos colectivos (Loaiza de La Pava, 2016).

De esta manera, a medida que avanzamos en nuestro trabajo etnográfico, pudimos constatar la relación directa entre los procesos de socialización política y los empoderamientos pacifistas como campos de prácticas de la ciudadanía indígena en Caldoño. Un grupo de jóvenes decidió organizarse en el colectivo artístico y cultural Tullpa. Para comprender sus prácticas comunicativas de empoderamiento pacifista, aplicamos una metodología etnográfica en la que los relatos fueron emergiendo en medio del ejercicio de “recorrer el territorio”, algo que Joanne Rappaport (2000) ya había identificado como eje central de las metodologías de elaboración histórica entre los indígenas de los Andes y que Alejandro Castillejo (2013) redefinió como “itinerarios de sentido”, en cuanto forma de abordar narrativas y cartografías del dolor en el marco de escenarios de las transiciones políticas.

El territorio de Caldoño hace parte de una red geográfica de lugares de guerra, cuestión que hoy día se actualiza con las disputas entre disidencias guerrilleras, grupos rebeldes y mafias que buscan ocupar los lugares de las antiguas Farc-EP y que han generado un aporte significativo al lastimoso asesinato sistemático de líderes sociales en Colombia. Varias de sus esquinas y recodos son lugares que

recuerdan episodios trágicos: secuestros, tomas guerrilleras y asesinatos selectivos. En la estación de policía, aún se ven los agujeros dejados por balas de AK47, y la colina que hoy muestra el letrero “Yo Amo a Caldono” antaño era un sitio de avistamientos del enemigo, de las tomas armadas y, por supuesto, del terror, pero ahora se convirtió en el mirador del pueblo. Desde allí se pueden apreciar las montañas, los animales y los cambios que ha tenido el lugar después de la guerra. Según las voces de nuestros colaboradores, Caldono era antes un municipio “casi muerto”. Solo a partir de 2012, cuando inició el proceso de paz con las entonces Farc-EP, comenzó a transformarse “urbanísticamente”; negocios como restaurantes, ferreterías, tiendas de abarrotes, bares y otros que la guerra no permitió empezaron a emerger como croquis trazados por sus habitantes para vivir “otro municipio”, ya como territorio, si no de paz, al menos de mayor tranquilidad. Esa transformación del paisaje y la cotidianidad del casco urbano, sin embargo, y como suele suceder con otros lugares típicos de la guerra en Colombia, no ha permitido que otras narrativas y representaciones de los habitantes de Caldono circulen y contribuyan a posicionarlos como actores de la paz.

José Casso, joven indígena y líder del colectivo Tullpa, nos hizo un recorrido por el pueblo, por estas literaturas, oralidades del pasado y del presente que nos dieron la posibilidad de encontrar las texturas de la guerra y de la paz, las representaciones de sus habitantes y su trabajo en comunidad. Este recorrido empezó en el cabildo, caminamos y conversamos entre las calles del territorio, llegamos al actual mirador y terminamos nuevamente en las pintadas calles de Caldono. Al llegar al mirador, nos encontramos con un paisaje renovado, un paisaje que a través de la voz de José narra lo que fue la guerra, lo que quedó en el pasado para Caldono. Allí quedaba una base militar. Subiendo al mirador, José señaló la montaña y nos contó:

Todo eso por donde está el caballo era base. Eran como 100, creo que hay más de 100, 150 soldados en una base, imagínate no aguantaban nada. No, porque acá muchas veces no se combatía a tiros sino solo a granadas y a pipas y a morteros y a toda esa cosa, entonces, si vos estuvieras alrededor de Caldono, vos dirías “marica,

eso los van a acabar allá”, porque eso parecía que estuvieran desbaratando el pueblo, la cosa más terrible. (Comunicación personal, Caldon, julio de 2018)

El mirador está muy cerca del pueblo, es una subida empinada. Al subir y observar de acuerdo con las descripciones de José, nos asaltó la sensación de que el pueblo efectivamente había sido una trinchera de la guerra. De ahí en adelante la estructura de los relatos de José fue sistemática: cada lugar era una huella de la destrucción bélica que hoy luchaba por mantenerse en pie y transformar sus representaciones en cuanto a espacios del dolor. Lugares importantes para la comunidad como la piscina se encuentran en reconstrucción, ya que “le cayó una pipeta” durante un enfrentamiento. Lo mismo sucedió con la escuela, ubicada muy cerca del puesto de policía, y ahora se está construyendo la casa lúdica.

Así mismo, tuvimos la posibilidad de entender que la guerrilla invadió el espacio de la base. Después de la firma de los acuerdos de paz, el cabildo San Lorenzo de Caldon ha asumido la responsabilidad de ejecutar diferentes proyectos relacionados con la educación, los convenios y los programas que se están llevando a cabo en el territorio. Por otro lado, la comunidad también ha mostrado interés y ha materializado sus iniciativas de paz después de la guerra a través de diferentes proyectos. Es a lo que precisamente nos hemos referido como socialización política y empoderamiento pacifista.

En ese marco de ideas, el colectivo Tullpa nació a partir de la idea de un grupo de jóvenes: tres mujeres y cuatro hombres que se unieron a pensar el territorio y qué hacer en él, cómo narrarse y qué aportarle. Este grupo decidió pintar el pueblo y borrar las marcas que la guerra dejó en las paredes de sus habitantes. Para ello, ha elaborado una serie de murales que, a primera vista, tienen dos características: a) han usado como soporte material paredes ubicadas en lugares que de una u otra forma recuerdan eventos violentos; y b) la resignificación parte de rescatar imágenes, motivos y conceptos tomados de su cosmovisión e identidad cultural.

Como se puede apreciar en las siguientes fotografías, las narrativas visuales de la guerra buscaron formar sentidos y códigos en los

habitantes de Caldon. En la figura 5, se observa a manera de palimpsesto un grafiti de un bloque subversivo del suroccidente colombiano que buscó “marcar su territorio” y recordarles a los habitantes del pueblo quién mandaba durante la guerra.

Figura 5. Casa con grafiti



Fuente: fotografía tomada por la autora.

Por ello, el objetivo principal del colectivo, dicho en palabras de José, es el siguiente:

Que se haga un museo de exposición de memoria histórica en Caldon, y que tú puedas recorrer el territorio y que termines acá donde eran las movilizaciones. La memoria histórica que propone el colectivo contribuye a la reconstrucción del presente y tiene en cuenta su cultura, la reivindicación del pasado y lo más importante, integra a la comunidad por un bienestar para todos. [...] en la guerra es como la pintura no que se den tiros los que tienen armas y que jueguen con pintura los que tienen la pintura [...] (Comunicación personal, Caldon, julio de 2018)

La memoria indígena se dignifica a través de la oralidad, de la textualidad de la palabra y de la imagen. Por ello, ahora nos centraremos en el análisis de los motivos de algunos de los murales correspondientes

a la primera etapa del proyecto del colectivo. Recurrimos a la teorización del *motifema*, entendido como construcciones semánticas que surgen de la oralidad y producen textualidades. A continuación, se analizarán los principales motivos encontrados en los murales de la memoria viva de Caldoño. El primer mural que vimos en el recorrido fue el siguiente, se encuentra en la entrada del municipio:

Figura 6. Bienvenidos a Caldoño



Fuente: fotografía tomada por la autora.

Este primer muro surgió de la idea del colectivo por plasmar un panorama de paz y de armonización del territorio, lo cual implicó un trabajo conjunto con la comunidad, con el fin de llegar a acuerdos para representar a Caldoño en imágenes. Los habitantes del pueblo se integraron a través de una recolección de dinero organizada por el colectivo, y encuentros como los “canelazos” (compartir bebidas a base de agua dulce con licor) fueron parte de las estrategias de recolección. En dichos espacios, las personas iban dando ideas de lo que querían representar:

Fueron propuestas, la matica que ves ahí es la hoja roja, la otra es del frailejón y la del chachafruto que es la..., como una, un alimento que existe por acá. Está el armadillo, las mariposas, el maíz, las abejas, sí, el colibrí, el azulejo que por acá es, si la mayoría, si ves la temática es como ecológica cultural, con rasgos de acá. (Comunicación personal, Caldoño, julio de 2018)

En este punto, comprendemos que la comunicación implicó dos dimensiones: la de los *contenidos* basados en motivos y representaciones simbólicas de la cultura indígena y la de los *intercambios de sentido* por medio de la participación e interlocución comunitaria. Otras de las imágenes referentes a esta armonización del territorio es la bandera blanca y la paloma, referencias simbólicas de la paz. De acuerdo con nuestros colaboradores, una de las partes complejas de plasmar esta representación fue la de tener en cuenta el privilegio de que el 90 % de la población de Caldono es indígena. Otro aspecto clave para resaltar en este mural es que la bienvenida está escrita en español y en lengua *nasa yuwe*, elemento central resaltado también en las cartografías-narrativas del apartado anterior. La atmósfera que nos describe este muro es una de renovación, de armonía para el territorio.

Figura 7. Mujer y paisaje



Fuente: Fotografía tomada por Juan Pablo Latorre (asistente de investigación).

Otro de los motivos que se repiten constantemente es la mujer: mujer madre, mujer mayor, mujer y la relación madre-tierra, un elemento que ya logramos identificar como el motivo central de las oraliteraturas indígenas que en el presente procuran fortalecer la identidad étnica en el marco de la sociedad contemporánea (Gómez-Cáceres, 2020).

De la armonización de la memoria con el territorio, y de la reivindicación de la mujer como símbolo de la matriz originaria, pasamos a la metaforización del tejido social y comunitario. Por tanto, otro de los motivos más representativos que incluyen a hombres y mujeres es el tejido. En escenarios como las asambleas es posible apreciar que esta práctica sobresale como eje principal de la mujer. Al respecto, José reflexiona:

El tejido del pensamiento, ¿vos tejes? ¿No? Tienes que tejer, porque el tejido es como ese espacio donde la mujer empieza el tema de la filosofía, es el espacio de cuando se encuentra con uno mismo, por eso es muy importante el tejido, porque es construir, como de a puntada a puntada se construye, es una, es algo educativo, ¿no? (Comunicación personal, Caldon, julio de 2018)

Figura 8. Poéticas del tejido



Fuente: Fotografía tomada por la autora.

El tejido es una metáfora que nos permite finalizar nuestras reflexiones y análisis. Tejer implica generar vínculos y relaciones diversas y complejas. La gobernanza indígena, mediante el propósito del buen vivir y de una sana vida comunitaria, se hace posible a través del tejido de diversidades materializadas en actores, instancias de poder, ideas,

símbolos y narrativas que vinculan la historia política, como las trayectorias personales de los comuneros. Por esta razón, podemos afirmar que el pensamiento lamista, fundador del movimiento indígena del Cauca y de Colombia, se mantiene, se reproduce y se revitaliza en la actualidad como un campo de ideas, valores, principios y símbolos que buscan la cohesión y reproducción de una *comunidad de sentido*. Dicho sentido no solo obedece, en el caso de la comunidad que hemos presentado, al hecho de sentirse parte de un colectivo e incorporar los significados de los elementos transmitidos como parte de su cultura, sino además a las trayectorias e itinerarios que en su trasegar configuran y hacen posible hoy que el ideal político de un líder como Manuel Quintín Lame se mantenga vivo.

Como se representa en el mural de la figura 3, la *tullpa* con su simbología familiar y territorial marca el principio de la transmisión cultural, de las enseñanzas orales y del compartir en familia. Desde ahí se teje la memoria, que es comunicativa pues es el resultado del día a día. Así como el hilo con que inicialmente se teje una mochila indígena marca un punto de origen y un recorrido en forma de espiral, la tulpa se prolonga y se propaga como modelo sistemático de memoria comunicativa y de comunicación para la formación política. Por esa razón, la tulpa hace parte de los símbolos indígenas en los que Quintín Lame fundó su ideario etnopolítico. “*Lo político es recordar quiénes somos*”, afirman los líderes nasa como principio.

La comunicación para la formación política inicia mediante la escucha de las enseñanzas de los mayores y por medio de la repetición mimética. De ahí que la *tullpa* familiar sea la plataforma para vincular la casa, la vereda, la escuela y demás espacios de socialización política en las trayectorias de vida, a fin de configurar itinerarios de la formación de una ciudadanía indígena. Para ello, sigue reproduciendo significados y motivos que forjan la identidad y los valores éticos, como el vuelo de la guacamaya, que le recuerda a la comunidad nasa, hija del maíz, que siempre hay que dirigirse hacia el origen para tejer todo de nuevo.

Cada trayectoria de vida muestra una cartografía que representa al territorio como base de la identidad indígena y muestra unas narrativas de cómo una persona logra incidir en la dinámica social y política

de su comunidad. Al aplicar el mismo modelo *interior-exterior*, el colectivo comunitario en cuanto sujeto político se hace consciente de sus capacidades de resistencia, lucha y transformación positiva de los entornos sociales y de su territorio. Cuando esa consciencia se vuelve acción e intervención, mediante expresiones artísticas borran las huellas de la guerra para representarse como una comunidad de sentido de y hacia la paz. Este es, seguramente, el hallazgo más relevante de nuestro estudio y nos permite concluir, acorde con lo argumentado a lo largo del texto, que la etnicidad es un campo no solo de administración social de las diferencias culturales, sino también de formación y socialización política que empodera al ciudadano indígena como interlocutor válido en la continua construcción de la Nación y como transformador pacifista de sus conflictos.

De las estructuras narrativas a los paisajes poéticos de Caldon

Para la segunda fase del análisis del muralismo en Caldon, se implementó una metodología de carácter etnográfico que consistió en visitar las casas que tienen pintados algunos de los murales hechos por el colectivo Tullpa, con el fin de conocer las historias que se tejen a través de estos murales y qué implicaciones tienen para las familias y para la comunidad.

Las encuestas se van a seguir aplicando para obtener un resultado más acertado numéricamente respecto a la cantidad de la población que habita o viaja con frecuencia a Caldon desde las zonas veredales. También, se aplicará esta misma encuesta a algunos colegios, con el fin de trabajar en conjunto con el equipo de estudiantes que se centra en las narrativas digitales.

De esta exploración etnográfica se puede destacar que las personas dueñas de las casas pintadas por el colectivo Tullpa enfatizan la importancia de embellecer el pueblo. La mayoría de los murales que ha pintado el colectivo están hechos en las paredes de lugares abandonados o públicos, por ejemplo, el polideportivo, la iglesia, casas abandonadas y el camino que conduce al cerro principal del pueblo, el lugar donde se “armaban las balaceras”.

La primera casa a donde pudimos entrar es una en la que aparece un armadillo pintado. La señora Aurora manifiesta que antes esa casa fue víctima del conflicto y que ahora ha cambiado mucho el pueblo, que ya la zozobra no es la de antes y que el muro del armadillo llama la atención sobre todo de las personas que no son de Caldonio; manifiesta que la gente se toma fotos:

Figura 9. Armadillo



Fuente: Fotografía tomada por la autora.

Pues mire que ha sido bien gracias a mi Dios. Aunque ahora siempre vivimos temerosos. Mejor dicho, nos acostamos pidiéndole mucho a mi Dios que nos dé protección porque pues siempre se oyen cosas. Hay veces que a medianoche que se oyen por ahí tiros, disparos y uno se despierta con esa angustia y con eso de ‘ay otra vez se va a entrar esa gente, Dios mío’, y uno se sienta en la cama a pedirle a mi Dios que no vaya a pasar nada. Pero sí, hay veces que se escuchan cosas así a medianoche, pues hay veces, no todos los días sino de vez en cuando. Uno se acuesta con esa zozobra de que pueda pasar algo en el pueblo. Uno piensa en que van a molestar otra vez.

Pero bueno le pido mucho a mi Dios que pues uno ya de viejo, como dice el dicho, uno ya qué espera, si le dan un tiro, uno ya de viejo qué, pero uno piensa en los nietos, los hijos, la familia. Gracias a mi dios estamos contando el cuento, eso no sabíamos a dónde acurrucarnos, eso de vivir en carne propia, horrible. En este pueblito que es como este, pues no, la gente no sabía. Aquí en esta casa, bueno, usted no estará preguntando sobre el conflicto ¿cierto?, ¿o sí le interesaría saber?

Entonces empezaron aquí, mi mamita estaba enferma, mi mamá ya tenía 95 años y yo la tenía enferma. Es tan así que en ese tiempito todavía esto no tenía cemento ni nada, y esa gente se nos entró acá y, mire, pusieron las armas ahí en ese murito donde nos sentamos y entraron las pipas y aquí adentro de la casa las armaron. ¿Qué nos tocó?, cogí a mi mamá y la envolví en una cobija y corra con ella de aquí pa’ bajo, y allá estaba la cantidad de gente y ese martirio de no estar tranquilos en su casa y un domingo. Cuando vieron que sacaron a mi mami, dijeron ‘¿a dónde van?, a ustedes no les va a pasar nada, esto va para arriba’, decían ellos. Ustedes creen que uno se iba a quedar con ese miedo de ver armando pipas ahí, se estalla una cosa de esas ahí y uno tiene que favorecer su vida, como dice el dicho, a salir. Me tocó con mi mamita, pobrecita, cuando nosotros íbamos llegando al cementerio, eso volaban platos y todo de la casita de toda la esquina, mejor dicho,

quedó fue sino nada. De milagro en este pueblo no hubo cantidad de gente que se hubiera muerto gracias a Dios.

En el testimonio de la señora Lucía, dueña de una casa ubicada cerca de la Alcaldía, donde queda una papelería y una fotocopiadora, ella manifiesta que las representaciones del mural se basan en, por ejemplo:

La mujer cargando al bebé. Lo que nos representa a cada mujer, yo por ejemplo no entendía. Nosotras acá en la espalda tenemos todo nuestro ser como mujeres entonces sentimos ese calor y que cuando uno los tiene acá, entonces las actividades, por ejemplo, las señoras se van para la huerta, entonces ellos estaban mirando todo eso y pues hay contacto visual cuando uno los amamanta.

Figura 10. Madre-hijo hijo-madre



Fuente: Fotografía tomada por la autora.

Figura 11. Niño y la hoja de coca



Fuente: Fotografía tomada por la autora.

En cuanto a la atmósfera del barrio, los alrededores y cómo era antes la cuadra, nos respondió:

Cuando hacían los hostigamientos, por detrás de una de la Alcaldía, el techo, cada vez que llegaban por las tejas llegaban con su hilera de balas ahí. Aquí esta pared era en adobe antiguo y tenía todos los huequitos. Aquí en esta ventana, ahí era otra ventana, y en unos de los hostigamientos forzados yo estaba sentada ahí y yo que me paro y entro cuando en donde yo estaba sentada cayó una bala, cinco minutos más y yo no estaba contando el cuento. Exacto, donde yo tenía la cabeza ahí pegó el tiro. Nosotros vivimos aquí, ya no vivimos acá, cada que había muertes, escuchar cómo bajaban la gente, se escuchaba mucho. De hecho, una vez cuando mataron a un policía, después que se escuchó unos tiros, golpearon la puerta y salió mi hijo y venía lleno de sangre, yo pensaba que era él, yo 'Julián qué te pasó', 'no, mamá, estábamos ayudando a un policía que acabaron de matar y eso lo marca a uno', ese susto, yo pensé que era él. Cuando lo miré, era que estaba la sangre del policía ayudando, uno vivía muy angustiado, todavía. Y los

que vivíamos aquí en el pueblo cuando suena un [...] uno como que se queda esperando, de pronto es otra vez el hostigamiento.

Las familias de Aurora y Lucía han experimentado en sus propias casas lo que eran los hostigamientos de las Farc, pero también nos describen la forma como ha cambiado Caldonó. Lucía, por tener un negocio, nos dio a entender que atendía en su papelería a los desmovilizados y que las formas de relacionarse han cambiado. Ambos testimonios coinciden en que los murales cambian los modos de ver y leer el municipio, y que después del proceso de paz las relaciones sociales y culturales cambiaron. Por otro lado, manifiestan que ahora como comunidad tienen otras preocupaciones como la alimentación.

El siguiente mural está ubicado en Columtra, empresa de transporte. Cuando entramos y preguntamos, dos de los funcionarios (un hombre y una mujer) nos atendieron. La mujer no tenía idea del muro y afirmó: “Yo ni siquiera lo he visto, la verdad llegué hace poco a Caldonó”. Mientras que el funcionario señaló: “Pues esos murales le dieron como... ¡más vida! Después de tanta violencia los murales le traen a esto más vida, es como un arte en donde llama más la atención de la gente después de toda la violencia que ha habido en este pueblo”. También nos dijo que éramos las únicas personas que habían preguntado por el mural y que piensa que estos murales están “transformando en una visibilidad de que el pueblo está saliendo adelante después de tanta violencia”.

Pese a que Columtra está ubicada muy cerca a la Alcaldía y a la papelería de la señora Lucía, no fue un lugar afectado directamente por el conflicto, según el testimonio del funcionario (ver figura 12).

Por último, la dueña de la casa donde está pintado el siguiente mural no atendió la puerta; sin embargo, golpeamos en otra puerta de la misma casa y Julieth nos respondió muy amablemente la entrevista. Esta parte de la etnografía es vital, porque ella nos aclaró que el colectivo Tullpa tuvo el apoyo de la Unidad de Víctimas para la reparación de Caldonó:

Figura 12. Los colores de la cumbia



Fuente: fotografía tomada por la autora.

Yo vivía en ese cerrito que se ve allá. He visto que los han hecho [los murales], pero no sé cuál es la intención, si los hizo la Alcaldía, no sé... Yo coordiné un programa de víctimas y alcanzamos a hacer algunos con ellos, porque cada grupo escogió una medida de satisfacción y la llevó a cabo. El mural era uno de ellos, que lo hicimos con otras compañeras.

Bueno, esto fue un programa que se hizo con las víctimas del conflicto armado aquí. Se hicieron cerca de siete grupos y cada uno debía pensar en algo representativo que debía quedar en el municipio con el fin de que les sirviera para sanar las heridas del conflicto armado.

Algunos escogieron hacer mensajes en las bancas del parque, otros hicieron los murales, otros sembraron árboles... ellos querían embellecer el parque porque decían que era un lugar al que no podían ir por la guerra. En noviembre sembraron flores, pero en enero, durante los carnavales, fueron aplastadas... solo quedó el recuerdo.

Pero tampoco he visto todos los murales. Por allá arriba habré ido una vez. Aunque no sé si se sientan identificados, porque la iniciativa viene siendo una medida de satisfacción para Caldono... a las personas no se les da la participación en los diagnósticos. Por eso trabajar con víctimas es tan complicado. A la gente no se le da lo que necesita, sino que se les da cualquier cosa. Por ejemplo, una señora decía ‘esas gallinas me tocará meterlas debajo de la cama’ y varias personas decían ‘¿gallinas para qué?’. Entonces yo me preguntaba ¿de qué manera se sentirán ellos satisfechos de esto?, ¿cómo pueden ver el conflicto como algo diferente y logren recuperarse de lo que han vivido? Conmigo trabajaron la parte emocional, pero también me di cuenta de que acá se tiende a ver mucho la posición socioeconómica, a la gente le importa el dinero. Lo demás no es demasiado significativo para ellos.

En estas dos entrevistas, tuvimos dos hallazgos muy importantes: el funcionario dijo que el mural fue hecho por la Universidad del Cauca, pero José Casso afirma que fue el colectivo Tullpa. Y en este mural, “Yo me llamo Cumbia”, encontramos que posiblemente el colectivo Tullpa no fue una iniciativa propia de los jóvenes, sino que fue parte del proceso de reparación de víctimas.

De tal manera, Caldono se ha venido constituyendo como un telón de múltiples narrativas murales. Cada punto de la microgeografía deviene un lugar de la memoria que activa no solo recuerdos, sino también imágenes, ideas y representaciones mediante las cuales hoy los jóvenes de Tullpa buscan significar su territorio y superar la estigmatización que deja el vivir en una zona históricamente conflictiva. Estos murales y prácticas conforman textualidades en la medida en que son “tejidos”, constelaciones de imágenes que consolidan un universo expresivo que se presenta en múltiples formatos, pero que en nuestro caso tomaron la forma de una expresión normalmente urbana y contemporánea.

Referencias

- Castillejo Cuéllar, A. (2013). *Los archivos del dolor. Ensayos sobre la violencia, el terror y la memoria en la Suráfrica contemporánea*. Ediciones Uniandes.
- Chartier, R. (1992). *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Editorial Gedisa.
- Comins Mingol, I. (2002). Reseña de “La paz imperfecta” de Francisco A. Muñoz (ed.). *Convergencia. Revista de Ciencias Sociales*, 9(29), 321-336. <https://cutt.ly/imzHYd1>
- Espinosa Arango, M. L. (2009). *La civilización montés. La visión india y el trasegar de Manuel Quintín Lame en Colombia*. Ediciones Uniandes-Ceso.
- Gómez-Cáceres, S. A. (2020). El buen vivir en la atmósfera oraliteraria: motivos y metáforas de la paz en poemas y canciones muiscas de Suba. En P. F. Gómez Montañez, S. A. Gómez-Cáceres y F. L. Reyes Albarraacín (eds.), *De conflictos, perdones y justicias. Iniciativas étnicas de paz en la Colombia transicional*. Ediciones USTA.
- Loaiza de La Pava, J. (2016). Niños, niñas y jóvenes constructores/as de paz: una experiencia de socialización y subjetividades políticas para la paz. *Cultura de paz, reconciliación y transicionalidad. Versión XXII de la Cátedra Democracia y Ciudadanía* (M. Hernández, comp.; pp. 25-45). Editorial Universidad Distrital Francisco José de Caldas.
- Muñoz, F. A. y López Martínez, M. (2000). *Historia de la paz. Tiempos, espacios y actores*. Editorial Universidad de Granada.
- Muñoz, F. A. (2015). Paz imperfecta y empoderamiento pacifista. *Diversas miradas, un mismo sentir: comunicación, ciudadanía y paz como retos del siglo XXI* (P. A. Cabello Tijerina y J. Moreno Aragón, coords.; pp. 49-65). Plaza y Valdés.
- Pizzinato, A., De Castro, P. y Hamann, C. (2017). Intervenções visuais urbanas: sensibilidade(s) em arte, grafite e pichação. *Psicologia & Sociedade*, 29(0). <https://doi.org/10.1590/1807-0310/2017v29i169375>
- Rappaport, J. (2000). *The politics of memory. A native historical interpretation in the Colombian Andes*. Cambridge University Press.

Las mujeres nasa de Caldono en búsqueda de autonomía política desde el emprendimiento económico: dualidad y complementariedad

VALENTINA ARANGO
GABRIELA VACA
DANIELA VIVEROS

Introducción: tejiendo caminos de diálogo social

Luego de catorce horas de viaje desde Bogotá, distrito capital de Colombia, llegamos al cruce de Pescador, en el departamento del Cauca, ubicado a dos horas de Popayán. El cruce consta de un puente que tiene a cada lado de la vía principal dos caminos más; aún desconocemos el significado de su nombre y ojalá no tenga nada que ver con “pescas milagrosas”, nombre que reciben los retenes ilegales donde los grupos al margen de la ley capturan al azar a cualquier persona que vaya por la vía, averiguan qué “valor” tiene y la secuestran para ganar dinero (*El Tiempo*, 26 de diciembre de 1998). Uno de los caminos desvía hacia el resguardo indígena de San Lorenzo de Caldono, nuestro destino y el lugar en donde se llevó a cabo gran parte de esta investigación. ¿Cómo un grupo de tres estudiantes ciudadinas resultó

trabajando con mujeres indígenas de una de las etnias más representativas¹ de Colombia?

Este capítulo es un recorrido al interior de una investigación que tuvo como objetivo analizar y visibilizar de qué manera las mujeres nasa ejercen incidencia política a través de sus prácticas comunicativas para contribuir a la construcción de paz en el marco del posacuerdo en la comunidad indígena de Caldon.

Luego de varios años trabajando en grupo, llegó el momento de asumir un reto que se convirtiera en un aporte a la construcción de conocimiento en torno a las comunidades indígenas en Colombia. Fueron ocho meses trabajando con la comunidad e intentando entender cómo desde la diferencia existen características que nos unen y otras que nos distancian como humanos y, sobre todo, como mujeres.

Entre montañas, murales, curvas extremas y casitas que parecen sacadas de un cuento de granja pasaron casi cuarenta minutos antes de llegar al resguardo. Ese sábado contamos con la fortuna de que durante todo el día el cabildo² llevó a cabo un espacio de participación comunitaria, conocido como asamblea, en el que se trataron y se decidieron asuntos de interés general: las elecciones presidenciales, en qué están invirtiendo el tiempo los jóvenes y qué ha pasado con el dinero del cabildo son algunos de los que recordamos.

El lugar donde se realizan periódicamente estos encuentros es en la sede del cabildo de San Lorenzo de Caldon, en un salón amplio con

1 Según Martínez (2016), la lucha del pueblo nasa en materia de recuperación de tierras se da desde la época de la Conquista con el trabajo de autoridades indígenas como la cacica Gaitana o Manuel Quintín Lame. Sin embargo, el trabajo de resistencia de esta etnia empieza a sobresalir a escala nacional a partir de 1971, con la creación de Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric), una organización dedicada a la recuperación y conservación de los pueblos originarios en Colombia.

2 Según el Ministerio del Interior, los cabildos indígenas “son entidades públicas especiales, cuyos integrantes son miembros de una comunidad indígena, elegidos y reconocidos por esta, con una organización sociopolítica tradicional, cuya función es representar legalmente a la comunidad, ejercer la autoridad y realizar las actividades que le atribuyen las leyes, sus usos, costumbres y el reglamento interno de cada comunidad”.

un ventilador convencional de aspas blancas, cuyas manchas hablan del paso de los años. En las paredes del salón, hay tres puertas, dos a un lado y una al otro lado; cada puerta conduce a diferentes habitaciones adecuadas con escritorios y computadores para tener pequeñas reuniones y resolver asuntos de la comunidad. Justo frente a la puerta de entrada hay una ventana con rejas que atraviesa toda la pared, es ahí donde se ubica el tablero, fiel testigo de cada tema que se discute en las asambleas.

Como buenas forasteras, nos ubicamos en una esquina del lugar donde se llevó a cabo la asamblea. Entre los asistentes había personas de diferentes géneros, con algunos rasgos similares como su piel oscura, mirada profunda y cabello liso como la llanura: mujeres, hombres, niños de brazos y adultos mayores hacían parte del encuentro con acciones que manifestaban su participación y que para las personas urbanas día a día pasan desapercibidas. Algunas de las mujeres presentes, mientras escuchaban, tejían con agilidad asombrosa extraordinarias piezas de colores. Notamos que cada punto bordado de alguna manera equivalía a una palabra dicha desde el silencio. Fue ahí cuando decidimos hacer del tejido una de las grandes justificaciones para este proyecto, pues entendimos que las mujeres también tienen su propia forma de comunicación.

Por su parte, la mayoría del tiempo los hombres tuvieron la palabra, exponían con autoridad sus argumentos a los presentes mientras algunas de las mujeres que estaban en la cocina comenzaron a servir la comida: una deliciosa sopa con el sabor que solo tienen los alimentos preparados en fogón de leña.

Durante la asamblea, se tocaron temas que la comunidad no estaba interesada en que conocieran los forasteros, nosotros. Lo desciframos cuando estaban hablando en castellano y de repente empezaban a discutir en *nasa yuwe*, una de las 68 lenguas indígenas que hay a lo largo del país y que es, a la fecha, el idioma del pueblo nasa

Más adelante, nos sorprendió el hecho de que Carmen Baltazar, una mujer de un temple infinito y que en ese entonces era la vicegobernadora del cabildo, tomó la palabra para hablar sobre la jurisdicción que “castigaría” a los hombres que afectaran la armonía familiar con infidelidades o uso de la violencia, problemas que estaban siendo

apodados por ellos como “líos de faldas”. Baltazar intervino las veces que consideró pertinente con el ánimo de reorientar la asamblea hacia el sentir de las mujeres en torno a esta problemática y otra muy importante también: ¿en qué están empleando el tiempo los jóvenes de la comunidad?

Esto nos llevó, como investigadoras, a preguntar por la incidencia política conquistada por la mujer nasa en su incipiente accionar dentro de los escenarios de participación colectiva teñidos por lo no occidental. Por tanto, la atención de este capítulo se focalizará en tres puntos centrales que constituyen su columna vertebral y hacen referencia a las categorías de etnicidad, feminismo comunitario y comunicación.

Múltiples sentidos de pertenencia

En primer lugar, discutiremos el concepto de etnicidad según Gómez y Reyes (2017). La definición moderna de esta categoría aparece en 1953 consignada en el Diccionario Oxford de la lengua inglesa. Tal concepción contribuyó a la formación de un campo de estudios cuya meta fue comprender cómo la gente es clasificada y cómo se crean relaciones entre grupos en un contexto de procesos de distinción entre el “sí mismo” y los “otros”.

Ahora bien, podemos decir que la etnicidad se define desde la conciencia de ser parte de un grupo de pertenencia diferenciado. En palabras de Daniel Gutiérrez Martínez y Helene Balsley Clausen (2010), en su libro *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*, el concepto de etnicidad se materializa en factores como la habitabilidad en un territorio específico, el compartimiento de rasgos físicos o culturales, o el reconocimiento de un mito de origen que configura la idea de un pasado común entre miembros de una comunidad.

Por tal razón, Fenton (1999) concibe que el término *etnicidad* tiene una íntima relación con el concepto *nación* al compartir una creencia común entre la gente que habita un territorio y posee una descendencia compartida, con lo que existen entre ellos características fenotípicas propias de su descendencia.

En consecuencia, la Nación propuso como definición para la categoría de etnicidad un conjunto de ideales románticos sobre la historia

de un territorio determinado con personalidades imaginadas para sus miembros, que el Estado debía acoger por medio de sus rituales e instituciones (Alonso, 1994). Autores como Moses Finley (citado en Gómez-Montañez, 2019) aseguran que tales definiciones y características generaron una tendencia en la academia a creer fuertemente que “cualquier cosa que reciba un nombre debe ser una entidad o un ser que tiene una existencia independiente y de por sí”.

Por tanto, este conjunto de perspectivas expuestas nos permite afirmar que la etnicidad se funda en la exclusividad, pues destaca características culturales y fenotípicas diferenciadas para crear y mantener fronteras entre un “nosotros” y un “ellos”. Dichas fronteras marcan con evidencia la forma de ver y hacer de una comunidad, reflejadas en las acciones colectivas que se emprenden para alimentar los procesos de organización política.

Feminismo en comunión

En segundo lugar, como se ha mencionado, es clave hablar también sobre feminismo comunitario teniendo en cuenta que las mujeres indígenas nasa conforman la unidad sociocultural de la presente investigación. En la aproximación que tuvimos a esta categoría, encontramos una primera perspectiva conceptualizada así: “[...] feminismo comunitario es toda acción organizada por las mujeres indígenas en beneficio de una buena vida para todas las mujeres” (Wassmadrof y Marín, 2014).

No contentas con un significado, quisimos ampliarlo con una entrevista a Sonia Uruburu (2018), profesora de la Universidad Santo Tomás sede Bogotá que ha trabajado en múltiples ocasiones con mujeres indígenas en el Amazonas colombiano. Ella señaló que el feminismo comunitario debe entenderse de manera diferente porque sugiere lógicas complementarias³ y no binarias. Lo anterior hace referencia a que las mujeres no están en pugna con los hombres, sino que luchan

3 “La complementariedad es el concepto dualista que significa que dos elementos no se oponen por sus diferencias hasta imponerse sobre el otro, sino que se complementan mutuamente y que en dicha conjunción contribuyen a potencializar las capacidades de cada uno” (Gómez y Reyes, 2017)

contra la estructura de machismo colonial que luego de la Conquista les fue transmitido y que reconfiguró los principios ancestrales de sus comunidades según los cuales todos eran iguales y se complementaban unos con otros.

Vale la pena apuntar que al hacer un análisis más profundo sobre la categoría, se encontró una posición diferente: la de Lucy Guamá, Avelina Pancho y Elena Rey (2009), tres teóricas de la comunidad indígena embera de Antioquia que argumentan que si bien es cierto que la herencia colonial se manifestó en un machismo heredado de España, también ha existido desde siempre un tipo de violencia dentro de ciertas comunidades que han decidido llamar *violencia ancestral*. El concepto anterior se refiere a aquellos actos que atentan contra los derechos de las mujeres y las niñas en tribus por medio de los mitos fundacionales o las tradiciones propias de los pueblos originarios. El caso embera se trajo a colación porque la extirpación del clítoris (ablación) puede ser una práctica propia del pueblo que clasifica como violencia ancestral.

Guama et al. (2009) sostienen también que el denominado “machismo indígena” se traduce en aquel que no fue heredado por la Colonia, pero que sí existe en el interior de los pueblos étnicos y es invisibilizado conscientemente por parte de la comunidad para no hacer frente a las dinámicas de opresión que atentan contra el desarrollo pleno y armonioso de las mujeres indígenas. Por ejemplo, en las narraciones recolectadas durante esta investigación y que luego se expondrán en el apartado metodológico y en el marco de resultados, se evidencia este tipo de machismo.

Gómez y Reyes (2017), en su libro *Hijas de Bachué: memoria e indigenidad desde las mujeres muiscas*, también apoyan esta conceptualización y la argumentan por medio de narraciones propias de mujeres muiscas. Es el caso de Yilena, una mujer indígena de Suba que señala que el patriarcado europeo solamente encontró un aliado cultural cuando llegó a las tribus indígenas, pues estas ya valoraban el poder masculino sobre el femenino fomentando estructuras de patriarcado ancestral. Es por ello que, para muchas mujeres de distintos pueblos originarios, la complementariedad no es una idea que debe recuperarse, sino construirse.

Ahora bien, aunque es cierto que el feminismo comunitario puede resultar contrario a las lógicas del feminismo occidental proclamado por autores como Joan Scott (2004), es importante notificar que sí existen cercanías epistemológicas entre ambas corrientes que resulta pertinente mencionar para el entendimiento de categorías vitales de esta investigación. En ese sentido, la categoría de género, así como tiene que ver con la biología del sexo, también se constituye como “un campo en torno al cual se articulan, construyen y reconfiguran relaciones de poder”. Esta noción tiene su origen en bases del pensamiento europeo moderno, pero funciona muy bien cuando de analizar el machismo en comunidades indígenas se trata.

En este apartado, se ratifica la influencia de la cosmogonía nasa al definir dichos papeles, debido a que son las prácticas provenientes de la ancestralidad indígena las que hacen de la mujer una custodia exclusiva de las memorias colectivas (Gómez y Reyes, 2017). Esto produce, según Rey (2009), que se menosprecie la capacidad de las mujeres para contribuir a las transformaciones sociales de sus pueblos.

De tal manera, se puede concluir que, para visibilizar su rol político, es fundamental que la mujer indígena trabaje en conjunto con el hombre para recobrar y construir nuevos patrones ancestrales que promuevan la integración, pues hoy por hoy el equilibrio sobre el cual se afirma discursivamente su comunidad está idealizado. Es urgente que para materializar lo anterior no se renuncie a su rol como madres, esposas, tejedoras o custodias de la memoria, sino añadirles a ellas el papel de líderes comunitarias y políticas encargadas para así generar transformaciones sociales positivas para sus pueblos.

Diálogos que empoderan

En tercer y último lugar, es vital hacer referencia a la categoría base, cimentada como nodo articulador y eje central de esta investigación: la comunicación para el desarrollo y el cambio social analizada desde una perspectiva latinoamericana, teniendo en cuenta que esta visión comienza a surgir desde varios territorios “subdesarrollados” (Gumucio, 2011).

Al consultar sobre este concepto, encontramos la definición de Obregón (2011), quien afirma que la comunicación para el desarrollo y el cambio social constituye los procesos de diálogo de carácter público y privado en los que las comunidades definen qué es lo mejor para su calidad de vida y así se convierten en agentes de su propio cambio. Lo anterior puede ampliarse a través de lo enunciado por Gumucio (2011) cuando manifiesta una diferencia entre la comunicación para el desarrollo y la comunicación para el cambio social.

La primera de ellas, la comunicación para el desarrollo, es entendida como una manera de comunicar en la que el campesino o indígena del Tercer Mundo emplea tecnologías apropiadas para desarrollar la economía de su comunidad, principalmente al modo estadounidense; además, genera intercambios de información con el “técnico primermundista” para así construir conocimientos locales que respeten las formas tradicionales en que los agentes de cambio, es decir, las comunidades que integran los procesos, realizan acciones para llegar a la meta propuesta sin afectar sus ejes organizativos, políticos, culturales y sociales. En ese orden de ideas, la comunicación para el desarrollo permitió que el sujeto latinoamericano que antes era visto como interlocutor no válido pudiera tener un puesto representativo en el progreso de su comunidad capacitándose para generar transformaciones sociales, principalmente económicas, a través de discursos de empoderamiento social.

La segunda, es decir, la comunicación para el cambio social, es definida por el mismo autor según cinco principios esenciales: i) la participación comunitaria y apropiación del cambio, que se traduce en el trabajo que cada sujeto realiza en conjunto con su comunidad para lograr un objetivo; ii) la lengua y la pertinencia cultural, que se traducen en los códigos empleados según el contexto para legitimar un mensaje; iii) la generación de contenidos locales, los saberes comunitarios y el intercambio equitativo de conocimiento, poniendo en evidencia el contenido local; iv) el uso de tecnología apropiada según el contexto; y v) las convergencias y las redes, que implican un trabajo en conjunto entre cada experiencia, a lo largo del tiempo.

De tal modo, entenderemos la comunicación para el desarrollo y el cambio social como todo proceso de interacciones comunitarias

mediante las cuales se crean acciones discursivas que persuadan y empoderen políticamente a los actores de determinada población para que sean ellos quienes se conviertan en sujetos que promuevan el progreso y las transformaciones positivas en el interior de sus comunidades, con el uso de tecnologías apropiadas y mensajes locales que no atenten contra su cultura, su estructura organizativa vital y su identidad social.

Lo anterior es importante porque da cohesión a las categorías de género y etnicidad, en el entendido de que al ser un colectivo de *mujeres indígenas*, ellas son las únicas capaces de generar cambios a través de la forma en que se organizan y se empoderan política y socialmente mediante sus discursos, que más tarde deberán transformarse en acciones concretas para modificar espacios y situaciones en las que sus derechos han sido vulnerados, impidiendo el desarrollo integral de su comunidad.

Metodología: tejiendo otra forma de conocer y narrar

En este punto, conviene decir que el desarrollo de la investigación estuvo guiado por un enfoque metodológico de corte etnográfico, el cual proviene de un método cualitativo y está soportado por técnicas de observación participante e instrumentos de recolección de datos como diarios de campo y entrevistas a profundidad llevadas a cabo en 2018 en el municipio de Caldonó. Igualmente, empleamos el método de investigación-acción participativa, el cual comienza a ser parte significativa de nuestro ejercicio cuando hacemos de los talleres un instrumento para fortalecer los espacios de interacción y diálogo de saberes entre la comunidad y el grupo de investigación.

A lo largo del proceso investigativo, se hicieron tres visitas al territorio con el ánimo de vivenciar experiencias y recolectar información que posibilitó la materialización de los objetivos de investigación. Sin temor a exagerar, podemos afirmar que desde la primera visita, que se dio del 9 al 12 de junio de 2018, tuvimos varias oportunidades de conocer y reconocer prácticas culturales y escenarios de participación colectiva propios del pueblo nasa. Después, del 25 al 28

de julio, durante el segundo encuentro con los indígenas de Caldoño, el objetivo fue identificar el rol político y cultural de la mujer en esta comunidad. Finalmente, del 10 al 12 de noviembre tuvimos la posibilidad de lograr en nuestro tercer encuentro la realización del taller de emprendimiento que dio pie al fortalecimiento corporativo del programa de Mujer A'wala.

Todo lo anterior se consiguió mediante distintas herramientas de recolección de datos a partir de ejercicios de observación participante en espacios comunes, como plazas de mercado, casas de familia, discotecas, monumentos, parques, zonas veredales y restaurantes, y en sitios oficiales como la Casa de Mujer del Programa de Tejedoras A'Wala, la Sede del Cabildo y la emisora comunitaria Uswal Nasa Yuwe Stereo.

En el transcurso de estas visitas, el grupo de investigación tuvo la posibilidad de desarrollar siete talleres de periodismo, que buscaban apoyar la constitución de la escuela de comunicación planteada en el proyecto “Tercera fase: iniciativas locales de paz territorial, empoderamientos pacifistas y comunicación para la formación política en el marco de transiciones políticas (diálogos Colombia-México)”, del cual hacíamos parte. Además, llevamos a cabo un taller de construcción de paz para trabajar en el marco general del posacuerdo, que constituye una categoría dentro de nuestro trabajo, y un taller de emprendimiento en el que más adelante centraremos especial atención. Así mismo, realizamos tres entrevistas a profundidad: a Olmes Wilson Valencia Pilcué, gobernador del cabildo; a Romelia Guagua Bomba, coordinadora de la Casa de Mujer; y a Mariela Poscué, integrante del programa de Mujer A'wala.

Igualmente, por medio de un grupo focal integrado por cuatro mujeres, entre ellas la vicegobernadora del cabildo Carmen Baltazar, pudimos realizar una entrevista grupal que nos permitió recolectar información valiosa sobre las lógicas del poder y los mitos fundacionales del pueblo nasa; y sobre la importancia que las mujeres dan a elementos como el tejido, la familia y la naturaleza. Aquí también es importante mencionar que los diarios de campo y la captura de fotografías de las diferentes actividades son la evidencia que ha quedado de los datos recolectados.

Por último, nos gustaría señalar que los talleres de periodismo tenían por objetivo fortalecer la emisora comunitaria del resguardo de San Lorenzo de Caldonó; el taller de construcción de paz se centraba en identificar fortalezas y debilidades de las mujeres en la interpretación de conceptos como *paz*, *posacuerdo* y *paz territorial*; y por último, el taller de emprendimiento buscaba fortalecer los procesos de creación de marca y producción de los tejidos de las mujeres del programa de Mujer A'Wala.

Reflexionando sobre lo vivido: análisis de resultados

En este apartado, se expondrán los resultados preliminares de la investigación con base en los tres objetivos específicos planteados al inicio de este capítulo. Los hallazgos aquí descritos se argumentan a partir de la presentación de datos recogidos durante la implementación de la metodología, en la que se realizaron tres visitas de campo a Caldonó. Igualmente, se establecerá un diálogo con las categorías y los marcos de referencia (teóricos y conceptuales) que ya se comentaron.

Resultado 1: Las implicaciones de ser mujer indígena en Colombia

Como primer reto, nos propusimos reconocer las narrativas culturales que definen cuál es el rol de la mujer indígena de Caldonó en su territorio. Por ello, en nuestra segunda salida de campo pudimos hablar con Carmen Baltazar, que en 2018 fue elegida popularmente para ser la mano derecha del gobernador en el cabildo de San Lorenzo de Caldonó, territorio que funciona como cabecera municipal de los resguardos indígenas ubicados en el Cauca. Ella compartió con nosotras su percepción de la complementariedad cuando hicimos el primer contacto con el programa de tejedoras Mujer A'Wala, una asociación de mujeres indígenas nasa que se dedican a tejer y a comercializar artesanías propias de su cultura.

Ese día recorrimos juntas la casa donde las mujeres hablaban sobre los temas que son de su total interés: la familia, los jóvenes y el

tejido. El lugar es pequeño, el piso es rojizo y las ventanas tienen mal estado; el baño está en condiciones deplorables y la cocina, donde preparan frecuentemente los alimentos y el tinto con guarulo que se toman mientras debaten, tiene pocos platos, pocos vasos y poco espacio. En la parte de atrás, se aprecia el patio con una amplia zona verde a la que difícilmente le hacen mantenimiento y en la esquina, sobre una superficie de cemento, está el fogón de leña en el que cocinan los sancochos y las sopas para sus reuniones. Al lado de la casa, se encuentra ubicado el almacén de tejidos donde se venden chumbes para cargar a los niños de brazos, mochilas, matrices de la madre, portacelulares, aretes, manillas, bolsos, bufandas y gorros, entre otros elementos. Al iniciar la entrevista en el salón principal, Baltazar, a través de su corta intervención, nos permitió notar la manera como se lee a sí misma en relatos complementarios:

En la comunidad indígena siempre se maneja desde la creación un *mai-tai*, *mai* la mujer y *tai* el hombre. Entonces desde ahí, no como dice la Biblia u otra religión que salimos de la costilla del hombre. No, decimos que somos espíritus que desde la creación hembra y macho somos pareja, el shau que es derecha e izquierda que deben estar juntos para que haya un equilibrio. Nosotros como comunidad lo concebimos en pareja y luego como familia [...] Y desde la familia todo debe partir y debe fortalecer, la familia es padre, madre e hijo. Como usted puede ver los tejidos tienen una simbología somos tejedoras de vida, y el tejido también representa a la mujer. (Carmen Baltazar, comunicado oral en Casa de Mujer A'Wala, 2018)

El relato de Baltazar explica claramente lo que para la comunidad indígena es la complementariedad y la forma en que, desde el gobierno que ella misma representa, se debe practicar esta idea fundacional. No obstante, es importante mirar críticamente su discurso con base en lo observado en la Casa de Mujer donde nos encontrábamos. Así pues, ¿si la mujer no nació de la costilla del hombre como predica la Biblia y son ella y él complemento el uno del otro, entonces por qué un lugar como el salón comunal donde se llevan a cabo las asambleas, en las que el hombre es propietario de la palabra y protagonista en la toma

de decisiones, está en mejores condiciones que el espacio donde se reúnen las mujeres a hablar sobre “sus” temas?

Para responder a este interrogante, entrevistamos a Romelia Guagua Bomba, lideresa política de la comunidad y también coordinadora del programa de Mujer A’Wala, quien tiene una visión contraria de este principio:

Nosotras siempre hemos tenido ese anhelo de tener una gobernadora aquí en el resguardo, eso no lo hemos tenido hasta ahora, siempre ha llegado hasta vicegobernador, no más. Y eso es lo que a mí me da como cosa; es que siempre nos dejan a nosotras, como se dice, en la cola. Y de eso nos falta la unidad también. Apoyar la una a la otra. Pues a veces uno hace incidencias, pero yo siento que no es suficiente. Entonces, yo quisiera que, a mí me gustaría, que las compañeras se preparen no solo para estar en el cabildo, sino en los diferentes espacios. (Romelia Guagua Bomba, comunicado oral en Casa de Mujer A’Wala, 2018)

Analizando el relato de Romelia, la situación se hizo más confusa debido a que las condiciones de la Casa de Mujer mostraban lo que ella argumentaba, pero la propia representante de las mujeres, Carmen Baltazar, apelaba a otro tipo de interpretación generando una serie de contradicciones entre los datos recolectados y su análisis. Por ello, y considerando que la complementariedad es un asunto relacional y equitativo entre hombres y mujeres, consideramos pertinente incluir la visión del gobernador del cabildo, Wilson, quien también fue electo mediante voto popular y se convirtió en la voz de autoridad más fuerte dentro del resguardo:

Lo que pasa es que el machismo existe, yo diría que por ejemplo yo soy un líder, pero si yo no saco a la mujer, ¿cómo se formaría? Entonces la tenemos en la casa lavando la ropa, cocinando, esperando a ver que a qué hora llega a medianoche o a la hora que sea y llega bien borracho. Entonces, el mismo líder no ayuda a la mujer, partiendo desde allí, entonces eso es lo que no ha hecho avanzar [...] yo quiero que la compañera mía se forme, que sea alguien en la vida, pero eso lo pensamos poquiticos, no todos.

(Wilson, comunicado oral en el salón comunal donde se llevan a cabo las Asambleas, año 2018)

Wilson deja en claro que las mujeres están culturalmente condicionadas por lógicas machistas, que si bien pueden ser heredadas o no, afectan el desarrollo sociopolítico de ellas en el resguardo. Por esta razón, es necesario empoderarlas y “capacitarlas” en asuntos que aporten a la comunidad. No obstante, aunque el testimonio de Wilson dé cuenta de su versión de los hechos, las políticas públicas de su gobierno no se han preocupado por fortalecer el empoderamiento de la mujer, como algunas lo manifestaron en una reunión que tuvieron con la vicegobernadora Carmen Baltazar:

Y si se acuerdan, se solicitó que desde la Gobernación se trabajara el proyecto aparte para la red de mujeres y se manejara aparte lo de las mujeres. El tema con la Gobernación es que usted más que nadie sabe que la Gobernación es muy pilla y ellos no van a hacer doble inversión. [Así mismo, otra asistente manifestó:] Y eso es lo que yo quiero hacer acá, pero no he podido porque no he podido avanzar en las reuniones, no he podido avanzar en hacer un plan de trabajo, he tratado de organizar con Wilson y Wilson es muy apático al tema de mujeres y yo ahí si no he podido avanzar. (Fuentes anónimas, Casa de Mujer en San Lorenzo de Caldone, 2018)

Las citas anteriores evidencian que hay un abandono por parte de la Gobernación del cabildo en materia de políticas públicas destinadas al empoderamiento económico de la mujer indígena, lo que dificulta su incidencia social y política.

En vista de lo anterior, podemos interpretar que el rol de la mujer indígena se define a partir de miradas subjetivas que cada una de ellas construye respecto a su papel en la sociedad con base en sus condiciones de crianza, experiencias de vida, y posiciones de poder político y económico en el interior de la comunidad. Esto no exime del todo que exista un patrón en el que se evidencia que sí son ellas quienes exclusivamente se encargan del hogar y del tejido, entre otras cosas

debido a unas lógicas machistas basadas en el concepto de *entronque patriarcal*⁴ (Tovar y Tena, 2015). Esto se puede evidenciar en nuestras observaciones del entorno cuando ellas iban con sus hijos cargados en la espalda con el chumbe a realizar labores cotidianas como ir al mercado, participar en espacios colectivos, etc.

Resultado 2: Discursos de empoderamiento

Así mismo, con ánimo de indagar por los discursos de empoderamiento que permiten la incidencia política de las mujeres en Caldono, pudimos concluir que a partir de los roles descritos las indígenas nasa han desarrollado dos formas discursivas comunes: el silencio y el tejido. Aquí, es importante aclarar que la tradición semiótica de la comunicación expone cómo los signos están presentes en las teorías del lenguaje y del discurso (Martín, 2009). En ese orden de ideas, el silencio o el tejido podrían constituir un modo discursivo, pues son signos no verbales a través de los cuales se transmiten mensajes con significados intersubjetivos que dependen de los contextos culturales.

Por ejemplo, para una de las abuelas presentes en el taller de emprendimiento el tejido significaba lo siguiente:

Este tejido es la matriz de la madre, cuando uno teje uno está plasmado lo que piensa, por eso es que la mujer embarazada teje la matriz de la madre, para dejar eso ahí plasmado [...] Siempre uno está tejiendo, y es porque así a uno le enseñaron, así uno habla y reflexiona. (Abuela nasa, participante del taller de emprendimiento en Casa de Mujer A'Wala, 2018)⁵

4 “Es el proceso mediante el cual se dieron articulaciones, alianzas y complicidades entre los hombres de distintas culturas, clases sociales y etno-raciales, entre los invasores y los varones de los pueblos originarios. Paredes y Guzmán (2014) lo nombran *entronque patriarcal*. Las autoras enfatizan en que estas coyunturas fueron desiguales entre los hombres, pero que mantuvieron e incrementaron la opresión que vivimos las mujeres desde entonces” (Tovar y Tena, 2015).

5 El taller de emprendimiento fue realizado el 11 de noviembre en la Casa de Mujer A'Wala con la presencia de 30 mujeres indígenas tejedoras aproximadamente.

En el párrafo anterior, la abuela explica uno de los mitos fundacionales consignados en los tejidos que realizan las mujeres, lo que evidencia una vez más tanto su rol de madres como de preservadoras de la cultura. Además, cabe resaltar que esta abuela nasa deja en evidencia la idea de que el tejido habla y manifiesta sus mensajes mediante un código que solo quienes comparten su etnia pueden entender.

Por otro lado, pudimos notar que el silencio fue una práctica discursiva constante en los talleres o asambleas, a las que asistimos en varias oportunidades. Para hablar de ello, resulta pertinente mostrar una de nuestras anotaciones en los diarios de campo consignados durante el primer viaje al territorio:

Un número relevante de quienes tenían a su disposición el bastón de mando eran mujeres. Doce para ser precisos. Sin embargo, los que guiaban, participaban e incidían en la asamblea eran hombres. A tiempo, una mujer salvó la patria. Al final de la reunión, ella socializó el proyecto de ley para condenar la violencia intrafamiliar. Se escucharon cientos susurros y al final, un representante del género masculino afirmó que tales cuestiones no merecían de tal rigor punitivo, pues eran “problemas de faldas”. Ninguna mujer resopló. Mientras tejían algunas de ellas miraban resignadas al exponente de tal afirmación. (Asamblea 10 de junio, cabildo de Caldono, 2018)

Sin embargo, ninguno de estos actos discursivos motiva a las mujeres nasa a tener incidencia política en su comunidad, y es justamente porque es necesario el uso de la retórica para generar comunicación política (Martín, 2009). Este fue el tercer tipo de discurso que identificamos en algunas mujeres nasa, uno que no es común entre ellas porque no está arraigado a sus modelos de crianza o a sus patrones históricos, sino que es una decisión que toman basadas en experiencias de vida. Así lo dejó ver Carmen Baltazar, vicegobernadora del cabildo, durante una de nuestras reuniones conjuntas:

Los retos para mí son que muchas compañeras rompan ese esquema, ese paradigma de que es solamente el hogar, los hijos y el marido y que de ahí para allá no pueden hacer nada, las mujeres

somos muy capaces porque somos creadoras de vida, y lo hemos dicho en muchos espacios. (Carmen Baltazar, Casa de Mujer, 2018)

Es mediante este discurso que muchas de ellas han logrado hacer evidentes sus iniciativas en distintos espacios de participación colectiva, y al menos durante el año pasado, lograr ocupar doce puestos de mando importantes dentro de la comunidad. Aunque las tres tipologías de discurso identificadas se hicieron presentes en varias de nuestras salidas de campo, doña Romelia Guagua Bomba nos dijo que no bastaba el silencio o el tejido, incluso nos contó que ella nunca aprendió a tejer del todo bien, que siempre fue una niña muy independiente y que eso de tejer no le gustaba; entonces:

[...] lo que hay que hacer es socializar con los hombres, estar como diciéndoles las cosas pero que ellos estén en la presencia, porque nada hacemos nosotras hablando entre nosotras y que ellos no estén [...] porque la mayoría de veces ellos a esas reuniones no van, como por naturaleza o bueno, por crianza. (Romelia Guagua Bomba, Casa de Mujer, 2018)

Todo esto lleva a la conclusión de que el discurso que visibiliza que la mujer nasa está haciendo incidencia política en su comunidad es el discurso retórico, y este se adquiere a través del empoderamiento en las microesferas sociales en las que ellas conviven (por ejemplo, su familia), tal y como lo manifestó Carmen Baltazar:

[...] las mujeres nos hemos hecho poco a poco, nos hemos ido haciendo sentir el espacio y hemos ido ganando. Pero no peleando, sino trabajando y dando a conocer qué es lo que queremos las mujeres. Porque si nos entramos aquí a decir: “no que el gobernador no me para bolas, que mi marido se enoja, que mi vecino”. No, aquí y eso lo decía yo ayer en la entrevista, sin pelear con nadie, desde la familia yo tengo que ganar mi respeto. Si gano mi respeto en mi familia, gano el respeto en mi comunidad, gano el respeto en mi organización y pa’ delante. Y es eso, es eso. (Carmen Baltazar, Casa de Mujer, 2018)

Resultado 3: Mujeres que buscan empoderarse

Otro asunto que consideramos muy importante abordar en profundidad, pues es uno de los temas centrales de nuestro proyecto de investigación, surgió como una necesidad por aportar mediante la comunicación para el desarrollo y el cambio social al empoderamiento sociopolítico y sobre todo económico de estas mujeres. Hablamos del proceso de emprendimiento que durante nuestra segunda salida de campo detectamos que era necesario para generar cambios sociales que ayudaran a la mujer nasa a ganar una posición distinta en el *campo*⁶, entendiendo este concepto desde la mirada de Bourdieu. En el siguiente testimonio, quedó plasmada la inquietud que motivó este foco de atención en el interior de la investigación:

Entonces, yo siempre he estado en la labor de buscar por fuera a nivel departamental buscando qué hay. Entonces se presentó eso y yo quiero es que sí de manera formal porque hay algunas mujeres que se asustan... no porque es que yo pertenezco al resguardo y no puedo pertenecer a la red de mujeres... y eso las limita y se asustan. Entonces, yo no quiero eso. Yo quiero que todas entren a participar acá porque ahorita hay mucha cosa y eso es un momento. Nosotras tenemos que aprovechar porque estos son cuatro o cinco años donde va a haber un proyecto sobre otro y si usted no lo aprovecha, pasaron los cinco años y si se montó en el bus del progreso, bien y si se quedó, paila. (Lideresa de la comunidad nasa, reunión en el cabildo, 2018)

Lo anterior deja entredicho que las mujeres nasa, desde hace algún tiempo, estaban buscando proyectos que financiaran sus procesos productivos, bien fuera por medio de la Gobernación o de manera

6 Chapela (2014), parafraseando a Bourdieu, define el campo como: un espacio social en donde se lleva a cabo el juego de las relaciones sociales. Como en cualquier juego, el juego que se juega en el campo tiene objetivos, reglas, jugadores, un sentido y lógica del juego que todos los jugadores conocen y que los nuevos jugadores tienen que aprender. Los jugadores tienen posiciones y cada posición en el campo responde a una tarea a llevar a cabo.

independiente. Muchas de ellas manifestaban que hay miedo de algunas mujeres por identificarse como parte del programa de Mujer A'Wala⁷, porque suponen que al hacer parte de este proceso, rompen con la armonización comunitaria que se consolida perteneciendo al cabildo. Sin embargo, la intervención anterior también dejó entredicho que, para empoderarse políticamente, las mujeres deben empoderarse económicamente⁸, pero la Gobernación no estaba apoyando los proyectos de emprendimiento que ellas querían hacer realidad.

La vicegobernadora Carmen Baltazar nos manifestó que era necesario mejorar la Casa de Mujer Indígena Nasa para el fortalecimiento de las mujeres como organización política, con financiamiento independiente fuera del resguardo, y nos solicitó identificar convocatorias que apoyaran esta iniciativa en Bogotá. Ante esto, como grupo de investigación, comenzamos a identificar oenegés que pudieran lograr la meta que Baltazar había propuesto. No obstante, en aquel momento encontrar convocatorias de corte asistencialista no fue posible, por ello decidimos postularnos a proyectos de emprendimiento que tuvieran relación con la comercialización de productos como los tejidos, a fin de destinar un porcentaje de las ganancias al mejoramiento del espacio donde se reúnen las integrantes del programa de Mujer A'wala.

Fue entonces que encontramos a *EmprendeVerde*, una comercializadora que pertenece a la Universidad Minuto de Dios y tiene por objetivo gestionar una ventana de exhibición en Bogotá, mediante la cual todas las empresas ambientalmente sostenibles, como lo era el programa de Mujer A'Wala, pudieran obtener dinero vendiendo sus productos en la capital del país.

7 El Programa de Mujer A'wala se define a sí mismo: “Somos un grupo de mujeres nasa pertenecientes al cabildo indígena de San Lorenzo de Caldon, que tiene por objetivo propender por el fortalecimiento de las familias, la identidad, la cultura y la economía propia para el buen vivir de las mujeres del grupo” (*brief* corporativo, 2018).

8 Pierre Bourdieu, citado por Chihu (1998), en su teoría de los campos manifiesta que los afianzamientos de todos los capitales: el cultural, el social y el económico, son los que permiten tener mejores posiciones de poder en el campo.

Con todo esto, como equipo investigador podríamos aplicar principios de la comunicación para el desarrollo y el cambio social como, por ejemplo: la participación comunitaria y la apropiación del cambio; la lengua y la pertenencia cultural; la generación de contenidos locales; el uso de tecnologías apropiadas y la convergencia de redes.

Al principio, quince mujeres en cabeza de Romelia Guagua Bomba estaban comprometidas con el proyecto. Como prueba de ello y a pesar de la distancia, se mantuvo una comunicación virtual y telefónica mediante la cual las mujeres indígenas nasa transmitieron información pertinente para crear los documentos solicitados por *EmprendeVerde* y así mismo para nosotras diseñar un catálogo de productos inicial, el *brief* de emprendimiento y una página web que da cuenta de nuestro proceso investigativo, en la que socializamos todos los productos ya mencionados.

El siguiente paso fue la creación de la marca junto con su propuesta de valor, una acción que desarrollamos durante nuestro taller de emprendimiento en la última salida de campo. Fueron unas quince mujeres quienes se presentaron al comienzo de la actividad y también había uno que otro hombre que iba en representación de su esposa a la reunión. La mayoría de mujeres asistentes, al principio, se mostró con una actitud tímida y desconfiada ante el proceso, después de todo esta era la primera vez que socializábamos con todas ellas lo que se venía adelantando con la señora Romelia Guagua Bomba.

Sin embargo, al cabo de algunos minutos, la participación a la hora de contestar las preguntas del taller fue incrementando; comentaban sus propuestas y el objetivo que tenían con el proyecto. A medida que se iba avanzando con el taller, llegaban más y más mujeres interesadas en vincularse con el proceso, tanto así que la casa que cotidianamente recibía una o diez mujeres, ese día llamó la atención de más de 35 de ellas y de algunos hombres también.

A medida que el ejercicio avanzaba, escuchábamos los aportes de cada mujer sin descuidar la observación participante que nos ayudaría a indagar por los discursos de empoderamiento que les permiten a ellas incidir políticamente en su territorio. Por ello, en medio del análisis notamos que a pesar de muchas estar sentadas y denotar poca expresión a través de su lenguaje corporal, tienen un cierto arte para hablar

fuerte y claro, como si las opiniones contrarias a las suyas o los tecnicismos de nosotras como investigadoras occidentales no les causaran ningún temor. Además, muchas de ellas iban con sus hijos en brazos, pero esto en ningún momento significó un impedimento para que se integraran por completo en un espacio que consideraban indispensable para su desarrollo económico, social y político.

Así mismo, cuando comenzamos a hablar sobre la creación de marca, establecimos la importancia de llevar a Bogotá la identidad nasa por medio de los productos. Esto se llevaría a cabo a través de los colores tierra, verdes y rojos de las mochilas, bufandas y tulas que se exhibirían con la ayuda de *EmprendeVerde*, y empleando en el logo y el nombre de la empresa algo relacionado con la madre naturaleza y la figura de la mujer indígena. El entusiasmo fue instantáneo, puesto que la gran mayoría manifestaba con ahínco lo que quería ver reflejado de su cultura. A su vez, se presentó un debate de corte etimológico frente a la pertinencia de las palabras *Uma* y *Wala*. La primera de ellas, para muchas mujeres, significa “madre naturaleza” y la segunda significa “casa grande” o “territorio”; mientras que para otras el término *Wala* en *nasa yuwe* también simboliza la tierra. Lograr el consenso no fue sencillo, incluso en medio de la discusión comenzaron a hablar en su lengua como intentando explicar por qué la forma correcta de enunciar a la naturaleza era *Uma* y no *Wala*. Al acabar su argumentación, nació la siguiente propuesta de nombre: *Uma Kiwe*, “tejiendo vida”.

Luego de establecer las generalidades conceptuales y de marca junto con la comunidad de mujeres, se tomó la decisión de cuántos y cuáles productos viajarían a Bogotá para ser comercializados. Debido al desconocimiento de las dinámicas de mercado en la capital del país, las mujeres propusieron varios artículos que consideraban ideales para vender, entre ellos chumbes o sombreros, objetos que no suelen ser usados en la ciudad. Sin embargo, gracias a nuestra experiencia de vida capitalina como equipo investigador, se dio un diálogo intercultural que permitió llegar a varios acuerdos con las mujeres nasa; uno de los más importantes fue comenzar a tejer tulas que antes no estaban incluidas entre sus tejidos tradicionales. Un mes después de finalizado el taller, llegaron a Bogotá quince tejidos con mochilas, bufandas y tulas entre ellos. No obstante, se dieron varios inconvenientes, pues los

tiempos en los que se manejó el emprendimiento no fueron rápidos y esto hizo que las mujeres nasa desistieran al final.

Todo lo anterior permitió concluir varias cosas en función del proyecto de investigación con respecto a la categoría de comunicación para el desarrollo y el cambio social, según lo propuesto por Gumucio (2011). La primera es que para generar cambios sociales los sujetos del cambio deben apropiarse de él, pero no solo de su resultado, sino también de las acciones que en el tiempo necesario lo llevarán a feliz término. Por ejemplo, al hablar vía telefónica con Romelia Guagua Bomba, ella manifestaba que muchas mujeres no entienden cómo funcionan los procesos en Bogotá y que por esta razón ella prefería parar el emprendimiento, puesto que al ser una mujer en un puesto de mando, prefería terminar su gobierno en las mejores condiciones y con las mejores relaciones.

Lo segundo es que existió una mistificación de la tecnología o de los mecanismos occidentales de acción, lo que hizo que en el emprendimiento no se evaluara de manera prudente cuál era el método que podría generar mejores resultados en la comunidad nasa. Esto se menciona porque el contacto directo y representativo fue con Romelia Guagua Bomba, quien en uno de los formatos diligenciados a *EmprendeVerde* expuso que diariamente las mujeres producían cuarenta productos. En ese orden de ideas, es probable que hiciera falta mayor comunicación entre las mujeres y entre nosotras con ellas para aclarar si esa cantidad era correcta y así poner metas de producción más bajas, teniendo en cuenta que todo su proceso productivo es manual.

Finalmente, no hubo convergencia de redes con otras experiencias exitosas o fallidas. Para Gumucio (2011), esto es indispensable porque permite identificar oportunidades de mejora y fortalecer debilidades en el interior del proceso. Por ejemplo, en medio de una conversación entre lideresas políticas, una de ellas manifestó lo siguiente:

Lo que nosotras buscamos y yo de manera personal he buscado, y siempre, es que todas se beneficien de los proyectos. ¿Por qué? Porque pasa como fue la alcaldía de la doctora Enelia, que todos los proyectos que salieron como no se tenía en cuenta a las mujeres de acá, todo lo echaron pa' Siberia, Pescador y acá no dejaron

nada porque no hubo quién lo peleara. Entonces, ahora esa es mi pelea. (Fuente anónima, Casa de Mujer, 2018)

Lo anterior deja en evidencia dos grandes conclusiones:

- La primera es que efectivamente cerca del resguardo de Caldono sí existían experiencias satisfactorias de las cuales habría podido nutrirse el proceso de emprendimiento de las mujeres del programa de Mujer A'Wala para fortalecer su proyecto.
- La segunda es que un cambio social exige que haya personas que estén dispuestas a pelear, y esa disposición fue la que faltó para que Uma Kiwe pudiera lograrse.

Resultado 4: Una escuela que buscaba transformar vidas

Finalmente, con el objetivo de apoyar la conformación de la escuela de comunicación para la incidencia política formulada desde el proyecto “Tercera fase: iniciativas locales de paz territorial, empoderamientos pacifistas y comunicación para la formación política en el marco de transiciones políticas (diálogos Colombia-México)”, del cual hace parte nuestra investigación, se llevó a cabo un acompañamiento en la formación de jóvenes indígenas sobre las nuevas formas de hacer periodismo, sobre todo radial, con el ánimo de fortalecer la emisora del cabildo.

Este trabajo permitió entender y tener una relación más cercana con las dinámicas de participación de las mujeres de la comunidad en estos ejercicios de capacitación. A pesar de que el número de mujeres nunca fue superior a cuatro, esto también es un indicador porque en alguno de los encuentros un participante afirmó: “Ellas se quedan en la casa y mientras hacen el oficio escuchan la emisora” (Participante del taller de periodismo, emisora Nasa, 2018).

Para hablar del trabajo con la comunidad respecto a la emisora y la escuela de comunicación, resulta vital abordar el concepto de comunicación para el desarrollo y el cambio social, debido a que nos remonta a la forma como las comunidades se convierten en agentes de

su propio cambio, como se pretendía en el caso de la emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo, según lo enunciado por Gumucio (2011).

Apropiación del cambio: fenómeno inevitable frente a la realidad de los medios

Un sábado en la emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo inició el taller de periodismo con explicaciones temáticas sobre herramientas de comunicación y géneros periodísticos que fomentaban un ejercicio dinámico en la comunidad. Por ejemplo, recordamos el primer consejo de redacción que tuvo la escuela como un espacio en el que los asistentes entendieron que en la comunidad pasan cosas que pueden y merecen ser contadas. El alza del combustible o la reciente quema de un colegio en el municipio eran noticias de las que tenían que estar enterados los indígenas de Caldone. Aprovechando que era día de mercado, diseñamos para los jóvenes que integraban el taller un ejercicio en el que cada uno de ellos saliera a la calles a identificar las realidades que vivía la comunidad a través de entrevistas.

Luego de recolectar la información sobre los hechos que marcaron aquel día, los jóvenes grabaron un noticiero en el que expusieron brevemente los testimonios de los ciudadanos para, más tarde, escucharlo y hacer un ejercicio de conclusión para reflexionar sobre la forma de narrar las noticias y los temas que, según su criterio, merecen ser abordados en la emisora comunitaria.

Al finalizar el taller, los asistentes fijaron una agenda de compromisos en la que cada uno se hacía responsable de llevar a la emisora al menos una noticia por semana sobre lo que estuviera pasando en su vereda, con el ánimo de hacer conscientes diariamente a los radioescuchas sobre lo que sucedía en el interior del departamento. Cabe recordar que la emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo se encuentra ubicada en el resguardo de San Lorenzo de Caldone, que está un poco alejado del resto de territorios indígenas en el Cauca.

Alfredo, líder de la emisora comunitaria y militante del Movimiento Sin Tierra Nietos de Quintín Lame, fue quien manifestó la razón por la

cual era necesario darle mayor peso informativo al ejercicio que antes solo consistía en poner tecnocumbias para que la comunidad pudiera entretenerse. Estas fueron las razones que dio al equipo investigador del semillero Abayé durante la segunda salida de campo:

Entonces sin ofender a los de la emisora, ellos son como calladitos, como pasivos [...] yo les dije no, ustedes pueden, ustedes son capaces, entonces nos ponemos a hacer esas cosas, porque la gente conozca ya, entonces yo pienso que la radio toma esa importancia cuando usted le dice algo importante a la gente. (Comunicación oral con Alfredo, emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo, 2018)

Con lo anterior queda claro que existía una seria necesidad de convertir la emisora en un espacio de transformación sociopolítica y en un lugar al que las personas accedieran para narrar sus problemáticas y denunciar los abusos que cualquier entidad o persona cometiera contra ellos. Por eso, en cada salida de campo realizábamos una o dos jornadas de talleres que dependían, en gran parte, de las asistencias de los futuros locutores de Uswal Nasa Yuwe Stereo, que en su mayoría eran hombres jóvenes. Recordamos cómo en una ocasión uno de los estudiantes llegó a un taller, al que habitualmente asistían trece personas, excusando a sus demás compañeros que no estaban presentes porque: “Ayer hubo fiesta entonces esos no madrugan hoy” (Asistente al taller comunicación oral en emisora Uswal Nasa Yuwe Stereo, 2018).

Así las cosas, se evidencia que la intención por consolidar la emisora comunitaria con base en unas enseñanzas prácticas sí se materializó. Sin embargo, como se dijo en el punto anterior, son los indígenas nasa quienes deben ser agentes de su propio cambio y, a través del trabajo juicioso, deben lograr las transformaciones sociales y los proyectos que detectan como necesidades en el interior de la comunidad.

Conclusiones

A manera de conclusión, con base en los resultados descritos, se reflexionará sobre el objetivo general del presente trabajo investigativo que es el siguiente: analizar y visibilizar de qué manera las mujeres nasa ejercen *incidencia política* a través de sus *prácticas comunicativas* para

contribuir a la *construcción de paz* en el marco del posacuerdo en la comunidad indígena de Caldon.

Primero, sobre la categoría de incidencia política podemos reflexionar que las mujeres nasa en Caldon, desde hace aproximadamente dos años, vienen participando en el ejercicio político de manera más activa. Lo anterior porque durante el 2018 en el cabildo fueron electas quince mujeres a través de voto popular. Sin embargo, es importante reconocer que los procesos de incidencia de ahora son un producto de luchas históricas de personajes como la cacica Gaitana, el programa Mujer vinculado al Cric y el programa de Mujer A'Wala constituido en la década de los setenta. Reconocemos que estos procesos de incidencia se han visto influenciados por el empoderamiento económico que algunas mujeres han realizado motivadas a fortalecer a sus familias, su identidad, su cultura y los principios del buen vivir en comunidad.

Ahora bien, en esta incidencia han sido claves las prácticas comunicativas materializadas en discursos propios, que les permiten dejar atrás el silencio y comenzar a fortalecer la retórica, con la cual presentan sus ideas y solicitudes en escenarios de reunión comunitaria. No obstante, consideramos que para seguir en el proceso de consolidación de dichas prácticas es necesario crear nuevos discursos que tengan como base una mixtura entre lo autóctono y referentes de acciones satisfactorias llevadas a cabo en comunidades similares. Esto debido a que, según evidenciamos, por lo reciente de su proceso les hacen falta ejemplos a seguir que puedan guiarlas en un mundo globalizado que cambia rápidamente.

También, a modo de consideración personal, pudimos notar que a pesar de que las mujeres nasa no se consideran feministas desde un lugar de enunciación occidental del concepto, sí realizan acciones para reivindicar sus derechos tanto sociales como políticos. Todo ello enmarcado en la complementariedad y el trabajo en comunidad.

Finalmente, respecto a la construcción de paz entienden que todo parte del buen vivir de la familia y que con ello se logren repercusiones en el ámbito comunitario. Más allá de comprender este concepto como algo macro, la mujer indígena nasa insiste en hacer construcciones de paz desde lo micro, como en varias ocasiones lo dijo Carmen Baltazar: “Y desde la familia todo debe partir y fortalecer. La familia

es padre, madre e hijo, como usted puede ver los tejidos tienen una simbología, somos tejedoras de vida y el tejido también representa a la mujer” (Carmen Baltazar, comunicación oral, 2018).

Respecto a la categoría de comunicación, es un hecho que los discursos de empoderamiento de las mujeres nasa van más allá de las palabras, y prácticas como el tejido son una forma de resistencia política y social. En cuanto a la escuela de periodismo del cabildo, concluimos que este es un espacio potencial para que las personas de la comunidad participen y generen un diálogo sobre la agenda regional que permita conciliar y exponer realidades que afectan a todas las personas. Así mismo, se sugiere al equipo coordinador de la escuela disponer roles fijos para cada persona y tareas con fecha, con el ánimo de generar una cultura de la emisora en la comunidad.

Referencias

- Alonso, A. (1994). The politics of space, time and substance: State formation, nationalism, and ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, 23, 379-405. <https://doi.org/10.1146/annurev.an.23.100194.002115>
- Canel, M. J. (1999). *Comunicación política. Técnicas y estrategias para la sociedad de la información*. Tecnos.
- Castillo Gómez, J. C. (2008). *El Estado-nación pluriétnico y multicultural colombiano: la lucha por el territorio en la reimaginación de la nación y la reinención de la identidad étnica de negros e indígenas*. Ediciones Universidad Complutense de Madrid.
- Chapela, C. (2014). *Campo y capital en la sociología de Pierre Bourdieu como aporte a la comprensión de la salud humana, el sufrimiento y la enfermedad*. Editorial Universidad Industrial de Santander.
- Chihu Amparán, A. (1998). *La teoría de los campos en Pierre Bourdieu*. Editorial Universidad Autónoma Metropolitana.
- Ciro Calderón, N. J. (2017). *Estrategia para el empoderamiento diferencial desde la identidad cultural y el desarrollo local. Estudio de caso de las mujeres indígenas nasa del municipio Santiago de Cali, Colombia* [tesis doctoral, Universidad de Alicante]. Repositorio institucional Universidad de Alicante. <https://cutt.ly/ymJMn2C>
- Danger, J. (2018). *Teorías de la comunicación Robert Craig*. Ediciones Universidad de Barcelona.

- De Sousa Santos, B. (2011). Introducción: las epistemologías del Sur. *Formas-otras: saber, nombrar, narrar, hacer* (IV Training Seminar de Jóvenes Investigadores en Dinámicas Interculturales Barcelona). Center for International Relations and Development Studies (CIDOB).
- El Tiempo*. (1998, 26 de diciembre). *Pescas milagrosas: terror en carreteras*. <https://cutt.ly/tW2yLZE>
- Fenton, S. (1999). *Ethnicity: Racism, class and culture*. Rowman & Littlefield.
- Gómez, A. (2003). Natividad Gutiérrez Chong, 2001. “Mitos nacionalistas e identidades étnicas: los intelectuales indígenas y el Estado mexicano”. *Revista Estudios Sociológicos*, 65(1). <https://cutt.ly/ImJ13LK>
- Gómez Montañez, P. F. (2019). *La danza del cóndor y el águila: etnografías y narrativas del despertar muisca*. Ediciones USTA.
- Gómez Montañez, P. F. y Reyes Albarracín, F. L. (2017). *Hijas de Bachué: memoria e indigenidad desde las mujeres muisca*. Siglo del Hombre Editores.
- González, J. A. (1987). Los frentes culturales. Culturas, mapas, poderes y lucha por las definiciones legítimas de los sentidos sociales de la vida. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, 1(3), 5-44. <https://cutt.ly/KmJMGKD>
- Guamá, L., Pancho Aquite, A. y Rey, E. (Eds.). (2009). *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia*. Ediciones Antropos.
- Gumucio, A. (2011). Comunicación para el cambio social: clave del desarrollo participativo. *Signo y Pensamiento*, 30(58), 26-39. <https://cutt.ly/0mJ0ZJj>
- Gutiérrez Lopera, R. E. y Alvarado González, A. L. (2017). *Interetnicidad y comunicación. Oportunidades políticas y devenires comunes* [tesis de pregrado, Universidad Santo Tomás]. Repositorio institucional USTA. <http://repository.usta.edu.co/handle/11634/10063>
- Gutiérrez Martínez, D. y Balsley Clausen, H. (Coords.). (2010). *Revisitar la etnicidad: miradas cruzadas en torno a la diversidad*. Siglo XXI Editores.
- Jackson, J. E. (1994). *Being and becoming an Indian in the Vaupés. Nation-States and Indians in Latin America* (G. Urban y J. Sherzer, eds.; 2.a ed.; pp. 131-155). University of Texas Press.
- Lorente, M. (2005). *Diálogos entre culturas: una reflexión sobre feminismo, género, desarrollo y mujeres indígenas kichwus*. Instituto Complutense de Estudios Internacionales. <https://cutt.ly/5mJ1sBc>
- Martín Algarra, M. (2009). La comunicación como objeto de estudio de la teoría de la comunicación. *Anàlisi*, (38), 151-172. <https://hdl.handle.net/10171/21962>

- Martínez, D. (2016). La noviolencia en los Nasa, del norte del Cauca: relaciones entre la teoría y la experiencia específica. *Polis (Santiago)*, 15(43). <https://cutt.ly/gW2y6l4>
- Moreno, R. y Palacio Blandón, Y. C. (2016). *La visión de desarrollo y su incidencia en la implementación del acuerdo uno (1) de La Habana sobre desarrollo rural integral, desde el enfoque de paz territorial y los mecanismos construidos por las comunidades negras en el Medio Atrato* [tesis de maestría, Universidad de Medellín]. Repositorio institucional Universidad de Medellín. <https://bit.ly/2KMU5e8>
- Obregón, R. (2011). *Comunicación, desarrollo y cambio social*. Ediciones Universidad Autónoma de Barcelona.
- Rey, E. (2009). Los derechos de los pueblos indígenas son derechos de las mujeres indígenas. *Antigua era más duro: hablan las mujeres indígenas de Antioquia* (L. Guamá, A. Pancho Aquite y E. Rey, eds.; pp. 12-34). Ediciones Antropos.
- Ribeiro, D. (1979). *Etnicidad: indígenas y campesinos*. Centro de Estudios para el Desarrollo y la Participación.
- Simon, P. (1981). *Noticias históricas de las conquistas de Tierra Firme en las Indias Occidentales [1626]*. Biblioteca Banco Popular.
- Tovar Hernández, D. M. y Tena Guerrero, O. (2015). Discusiones en torno al entronque patriarcal en la configuración de la masculinidad en el Centro de México. *Fronteras*, 2(2). <https://cutt.ly/pmJ20Oq>
- Vaca, G. y Viveros, D. (2018). *Entrevista Sonia Uruburu* [episodio de podcast]. <https://cutt.ly/fmJ2uzV>
- Wassmadrof, M. L. y Marín, M. P. (2014). *El movimiento indígena y el feminismo desde AbyaYala: una perspectiva poscolonial de la sexualidad femenina*. Escuela Interdisciplinaria de Altos Estudios Sociales.

Aproximaciones a lo justo de la justicia: debates y devenires¹

ANDRÉS GARCÍA PARRADO

Los nasa: contextos geopolíticos y sociales

Una columna formará el día de mañana un puñado de indígenas para reivindicar sus derechos...

MANUEL QUINTÍN LAME

Lo geográfico

El departamento del Cauca tiene una población étnica de 553 504 personas, lo cual corresponde al 43,62 % del total de la población del departamento. De esta cifra, el 20,72 % son identificados como indígenas y el 22,9 % como afrocolombianos. Respecto a la población indígena, el Cauca es el segundo departamento con más población

1 Este documento surge como parte de los ejercicios de reflexión académica, en el marco del proyecto de tesis titulada “Territorios indígenas, formas otras de vida, resistencia y Derecho”, dirigida por el Dr. Oscar Useche Aldana, para optar al título de doctor en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas.

sobre el total del país con 17,85 %, después de La Guajira (19,98 %; Observatorio Político Universidad del Cauca, 2008).

En ese orden de ideas, es necesario señalar que el Cauca está distribuido principalmente en cuatro grupos étnicos: paeces (15%), yanacunas (85 %), guambianos (13 %), coconucos (5 %) y emberas e ingas (2 %). La mayor parte de esta población, es decir el 70 %, está concentrada en dieciséis municipios del nororiente del departamento. En este territorio, se han conjugado diversos factores geográficos, históricos y culturales que han hecho posible que este sea uno de los mayores lugares de resistencia en el contexto rural colombiano (Bolaños et al., 2012).

El pueblo nasa yuwe, conocido también como “pueblo paez” o “gente de agua”, habita mayoritariamente en la región de Tierradentro, ubicada en los límites entre Cauca y Huila. Su nombre es evidencia del aislamiento y la inaccesibilidad que ha caracterizado su territorio: “montañas de la tierra adentro” (Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario, 2010), pero no solo por lo agreste del territorio, sino también por la falta de acceso en materia de derechos y justicia. Es necesario resaltar que la comunidad paez también habita otros sectores al sur del Tolima, y en el Valle del Cauca, Putumayo y Caquetá (Ministerio de Cultura, 2010).

Lo histórico

La territorialidad y las resistencias de los pueblos indígenas en Colombia emergen y se transforman desde escenarios de larga duración, por ello cualquier análisis que se haga en relación con el pueblo nasa exige contemplar el periodo colonial, que permite la construcción de los marcos sociales, políticos y legales que luego serán elevados al nivel constitucional.

En la época de la Conquista, durante el siglo xvi, los nasa ofrecieron una dura resistencia tras la llegada de los españoles, y desde entonces no han dejado de defender su territorio; sin embargo, sus luchas también han sido internas y con otros pueblos originarios, con los pijaos, los guanacas y los guambianos, por ejemplo.

Frente a las lógicas coloniales que se daban en la época republicana, a comienzos del siglo xx la comunidad nasa emprendió un

movimiento de insurgencia y resistencia, buscando acceder a la justicia, “al mando del indígena Manuel Quintín Lame, quien, en compañía de José Gonzalo Sánchez, nativo del municipio de Totoró, lucharon por el reconocimiento de los pueblos indígenas y la recuperación de territorios” (Ministerio de Cultura, 2010, p. 14), con base en las leyes de la República, pero en función del acceso a la justicia por parte de los nasa.

El conocimiento de las leyes también se dio como parte del proceso de colonización española. En este sentido muchos indígenas, entre ellos los nasa, se apropiaron de la legislación española y la emplearon para defenderse de los encomenderos y para obtener resguardos y garantías a otros derechos, por ejemplo, el acceso a la justicia. Dicha tradición se conservó en la República cuando pese a los intentos gubernamentales de acabar con tierras comunales, los indígenas emplearon argumentos jurídicos e históricos para defender sus resguardos (Núñez, 2008).

En el siglo XIX, las nuevas colonizaciones de comerciantes y colonos en sus territorios hicieron que muchos miembros de la comunidad se vincularan a actividades agrícolas y/o extractivas, lo cual produjo nuevos procesos migratorios y la desestructuración de familias y comunidades. Para esta época, una gran parte de los indígenas sobrevivían fuera de sus resguardos. Los indígenas de esta región de Colombia actualmente sobreviven congregados en resguardos; sin embargo, no siempre fue así, en algunos momentos, quizás cíclicos, debido a la reducción de tierras comunales, los terratenientes y los colonos obligaron a las poblaciones indígenas a emigrar a diferentes ciudades.

La resistencia de Manuel Quintín Lame, indígena y líder nasa durante la primera mitad del siglo XX, pretendía encontrar mecanismos jurídicos para acabar con el terraje comprando las parcelas y pensando en la expansión comunitaria de tierras para los indígenas, la defensa de los territorios y la estrategia por superar la discriminación social, política y económica de aquel momento. Su experiencia jurídica es primordial y se complementa con su carácter político para enfrentar a los grupos tradicionales de la sociedad colombiana (Espinosa, 2003).

Desde 1971, el Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric) y otras organizaciones regionales plantearon la defensa del territorio, la cultura

y su autonomía como grupo poblacional, a partir de una lógica por la garantía de sus derechos y el acceso a una justicia justa y propia. Actualmente, el Cric “agrupa a más del 90 % de las comunidades indígenas del departamento del Cauca, en la actualidad este representa 115 cabildos y 11 asociaciones de cabildos, los cuales están divididos en 9 zonas estratégicas” (2019). El Cric es reconocido como una autoridad tradicional de los indígenas caucanos, se considera a su vez una entidad pública de carácter especial, la cual tiene la facultad de negociar con el Estado, ya que propende a la defensa de los derechos fundamentales de los pueblos indígenas; sus principios fundamentales son la defensa de la unidad, la cultura, la tierra y la búsqueda de autonomía (Díaz, 2016).

La gobernabilidad de los nasa gira en torno a las acciones políticas de los pueblos indígenas organizados, y se centra en el Cric y en la Asociación de Cabildos Indígenas del Norte del Cauca (Acin, 2019), cuyo propósito es la recuperación de tierras. Este hecho entretiene una serie de lineamientos sociales y políticos, derivados de los planteamientos en materia de tierra-territorio y ordenamiento territorial, cultura y etnoeducación, pervivencia de los pueblos y garantía de derechos (reconocidos por la Constitución Política de Colombia y el Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo-OIT).

Las acciones en materia de tierras han permitido que emerjan tensiones de orden social y político, aún vigentes a pesar del reconocimiento de los derechos inherentes a las minorías, solo que ahora están inmersas dentro de nuevas consignas de discriminación positiva y acciones afirmativas por parte del Estado. En ambos escenarios, es real la pugna por la garantía de derechos y por el acceso a la justicia, por lo cual se va haciendo más visible la necesidad de ahondar sobre ¿cuál justicia?, incluso yendo más al fondo, a conocer ¿a qué se refiere el concepto de justicia?

Justicias y jurisdicciones

El artículo 246 de la Constitución Política señala cuatro elementos que permiten el ejercicio práctico de la jurisdicción especial indígena: a) la existencia de autoridades indígenas; b) la existencia de un

territorio establecido; c) existencia de normas, usos y procedimientos propios; y d) que dichas normas y procedimientos no sean contrarios a la Constitución y a la ley. Solo si concurren los anteriores elementos, las comunidades indígenas podrán ejercer funciones jurisdiccionales dentro de su territorio (Rueda, 2008).

Para la comunidad nasa, la norma social no es el cumplimiento del deber ser; al contrario, es la necesidad de ser, por ello estas sociedades tienen sus definiciones de justicia centradas en elementos de orden axiológico y ontológico. El primer concepto de justicia de esta comunidad es vivir en justicia o *yuwe ji'pjumee fi'zeni*, “poder vivir sin cometer una falta que pueda torcer al individuo de los principios de convivencia establecidos por los mayores”; por eso los *yuuwesa*, “los que cometen una falta, se tuercen o incumplen el criterio de justicia” —esto es, quien comete una falta, tuerce su camino o incumple el derecho mayor—, son llevados con los consejeros y donde el *Të'wala* para que se aplique una medida correctiva del derecho mayor que solucione la falta; dicho correctivo se conoce como “remedio” (Gómez, 2015, p. 374). Así, cuando se comete un delito o una falta dentro de la comunidad, “se crea un gran desequilibrio al interior de la comunidad, ya que los *indy*, *i'kwe* y *lucg* están pendientes de todas las cosas que suceden a su alrededor, en especial lo que pasa en la comunidad o en otras comunidades, siendo los primeros en observar de qué manera el cabildo aplica justicia al momento de violarse una norma consuetudinaria” (Velasco, 2007, p. 85).

Un camino hacia las justicias invisibles

La justicia es un tema complejo de entender y analizar, dado que involucra una serie de variables, preceptos, procedimientos, mecanismos y valores indispensables para acceder a ella. La apropiación de estos conceptos constituye la base de la cual parten los individuos y los conglomerados sociales para tomar decisiones sobre lo que consideran justo.

Desde este punto de partida emergen múltiples problemas, entre ellos que una gran parte de los elementos para considerar justa una situación esté compuesta por variables subjetivas y axiológicas, por lo

cual son relativas desde la lógica del interés general y de los principios generales del derecho (Estrada, 2016).

Los parámetros impuestos por la tradición y la cultura, reflejados en la estructura normativa y en la administración de justicia por parte del aparato estatal, dificultan la concepción de formas alternativas, paralelas y emergentes de entender y acceder a la justicia. Evidencia de esto es lo que ocurre con la costumbre como fuente subsidiaria del derecho en nuestro ordenamiento jurídico (Arts. 5 y ss., Código de Comercio, Decreto 410 de 1971).

Con la inclusión de nuevos mecanismos y parámetros de justicia, gracias a la Constitución Política de 1991 se registraron avances significativos en esta materia, que parten del sencillo y a la vez complejo acto de establecer al Estado colombiano como un Estado multicultural y pluriétnico, que posibilita el pluralismo jurídico y la materialización de las justicias alternativas.

La dicotomía entre la justicia formal y la no formal es una pugna real pero invisible. La primera se entiende como la justicia que se conceptualiza, administra e imparte desde los aparatos institucionales del Estado y por funcionarios públicos que actúan como operadores de esta; y la segunda se entiende como la justicia que es operada por actores sociales, que parten de parámetros sociales y comunitarios para administrarla. Dicha pugna se traduce para muchos como la discusión entre la hegemonía del ordenamiento jurídico, positivista y exegético por excelencia tal como lo evidencia el Código Civil colombiano, Ley 84 de 1873, y la existencia de sistemas normativos más amplios, consuetudinarios, generados por las particularidades endógenas de comunidades y colectivos sociales que en determinados casos llegan a ser contrahegemónicas.

Lo inverosímil de dicha dicotomía es que en ambos casos los modelos resultan ser obligatorios, es decir que coexisten conjuntamente: la primera plegada al Estado gracias al principio de legalidad y la segunda gracias a la legitimidad surgida desde los mismos colectivos sociales que la determinan, tal como lo mencionan Pereira (2014), Reale (1997) y Ardila (2017). Esta reflexión, al ser eje del debate, será desarrollada con mayor profundidad en apartados posteriores.

Entender la coexistencia de ambos modelos de justicia parte de comprenderla como categoría de estudio en lo social, lo cual es fundamental para proponer alternativas para la construcción de un sistema de justicia integral e incluyente con los modelos paralelos y emergentes en el marco del pluralismo jurídico.

Hacia una definición de justicia

El primer paso para abordar un debate argumentado sobre la justicia es entender las definiciones y teorías que sobre ella se han elaborado. Aunque es una labor compleja y por lo demás extensa, se procurará hacer una revisión concreta de algunos momentos que se consideran importantes para emprender el debate acerca de los elementos sensibles necesarios a la hora de conceptualizar la justicia como categoría esencial en el ámbito social.

Un amplio número de pensadores, filósofos, científicos y políticos ha debatido diferentes ideas referidas a la justicia. Como resultado, se han añadido conceptos propios al tema, generando así nuevas tendencias y escuelas de pensamiento. Estos análisis epistemológicos surgieron según características contextuales, es decir, obedecen a una interrelación de factores existentes y preexistentes en cada momento en que fueron concebidos (Ardila, 2017).

Desde esta lógica, en tales teorías debe incluirse el análisis de los factores económicos, ideológicos y religiosos que les subyacen, de lo contrario se está supeditado a la descontextualización del pensamiento teórico (García y Ceballos, 2016). Esto último porque la justicia debe ser concebida desde el ámbito económico, ideológico y cultural de las sociedades, con el fin de sustentar su propio actuar que influye directamente en su desarrollo.

Para entender la justicia, es menester identificar algunos momentos que evidencian las tendencias existentes. El primero de ellos recae sobre el pensamiento exegético, cuyo sustento es el imaginario de la relación del individuo y la sociedad desde una lógica jurídico-positivista (Halpérin, 2017), siendo aquella el centro de análisis y pensamiento. De allí emergen factores como la objetivización de la norma, la validez *per se* y su procesualidad jurídica desde la formulación hasta la ejecución.

Un segundo momento refiere al objeto de los constructos teóricos a partir de parámetros que estaban fuera del alcance de los hombres, pues partían de preceptos externos tales como la divinidad y la naturaleza. Gracias a lo propuesto por Locke (1664), entre otros teóricos, la filosofía y la política eran postuladas desde la existencia de una ley natural universal aplicable. Finalmente, las interrelaciones producto de las nuevas concepciones de la modernidad y la contemporaneidad originaron nuevas lógicas de entendimiento de las relaciones sociales y con ello surgieron nuevas posibilidades de definir la justicia, esta vez desde posturas basadas en el criticismo, el realismo y el decisionismo, entre otras.

Momentos para la definición de justicia

Durante toda la historia, ha sido difícil definir qué es justicia, más aún cuando para hacerlo se parte exclusivamente de un modelo de sociedad occidentalizada, eurocéntrica, que dejó por fuera esquemas y realidades sociales que, aunque hacen (o hicieron) parte de la sociedad, no fueron tenidos en cuenta en estos procesos de teorización. Un ejemplo se observa con el proceso de colonización; los pueblos indígenas, como sociedades prehispánicas, tenían una concepción de justicia totalmente diferente a los desarrollos teóricos eurocentristas, conceptos y modelos que fueron afectados por la forma como se dio el proceso de conquista y colonización (Blanco, 2008).

Desde esta perspectiva, se observa que las prácticas sociales no siempre han tendido a apostarle a la justicia que se conoce; sin embargo, la justicia como devenir social y colectivo siempre le apuesta a un estadio superior de cosas, lo que conlleva que resulte compleja de entender, por eso es fundamental que para comprenderla se parta de sus distintos elementos esenciales de constitución.

i

En cuanto a su forma y definición, de origen latino, el término *iustitia* comporta una relación intrínseca con el *ius*, el derecho, que desde lo recto se asumirá como lo justo; sin embargo, García Hernández

señala que no se debe perder de vista su origen sánscrito, en el que *yob* se remite a lo relacionado con “salud-prosperidad” (2007, p. 52). Entonces, desde unas bases epistemológicas, la justicia se relaciona directamente con el derecho en la búsqueda de un equilibrio social, por lo cual resulta claro que no solo se relaciona en la necesidad de establecer los términos en que se deba administrar aquella. Así las cosas, la justicia tendría que concentrarse en una serie de elementos del orden contextual, es decir, en los consensos y principios que la sociedad haya establecido y que respondan a lo considerado por ellos como bueno o malo, con lo que permite construir todo un esquema sobre cómo deben organizarse las relaciones entre los individuos de una sociedad.

En ese orden de ideas, se supone que toda sociedad, con sus características propias, tiene fundamentos que permiten concebir qué es justo. Entonces, la concepción de lo justo sería en últimas la apuesta que la sociedad tiene en torno a lo que sería la justicia. Desde esa lógica, al hablar de justicia, es menester referirse a una escala de criterios que permitan entender lo que es justo, ese equilibrio entre la relación costo-beneficio que involucrará al derecho y a los imaginarios de la sociedad frente al concepto.

En torno a lo formal, la justicia se relaciona con el derecho en cuanto a la codificación de disposiciones sociales que al ser positivizadas se convierten en normas jurídicas, que son la única posibilidad de aplicación de justicia por parte de las personas designadas por el sistema para administrarla. Estas personas ya no deberán partir de principios y criterios sociales, sino que se basarán tan solo en los establecidos en el ordenamiento jurídico. Entonces, el concepto de justicia estaría remitido exclusivamente a la interpretación exegética de la norma para aplicarla en un caso concreto y por ende estará definida con exclusividad en la ley.

Dado lo anterior, las actuaciones deben adecuarse a la ley y a los principios jurídicos, todo lo cual se debe concentrar de manera constante y perpetua, de tal forma que la justicia pierda su característica abstracta y se transforme en una práctica concreta y firme, conforme a las conductas normativizadas apropiadas por la sociedad.

ii

Por su parte, en la *República* (2011) Platón asocia la justicia con un escenario de armonía social, y propone la organización de su ciudad ideal desde los diálogos planteados con Sócrates, en los que los gobernantes deben transformarse en individuos justos y sabios para que —desde un escenario filosófico— logren la justicia a partir de la armonía social. De otro lado, Aristóteles (2014) la entiende como una igualdad proporcional desde la perspectiva de dar a cada quien lo que le corresponde como ciudadano, quien obtiene beneficios en relación con su contribución a la sociedad; es decir, la justicia es entendida desde la igualdad proporcional de acuerdo con las necesidades y los méritos individuales. Existe una lógica meritocrática en condición de proporcionalidad, en la que es posible acceder a ella únicamente desde el planteamiento de cumplimiento de méritos.

Desde el derecho romano, Ulpiano define la justicia como la constante y perpetua voluntad de conceder a cada uno su derecho, lo cual determinaba preceptos o mandatos que dictaban cómo vivir honestamente, no hacer daño a nadie y dar a cada uno lo que le corresponde. En esa lógica, es un ideal supremo y abstracto hacia lo justo, y el concepto inspira que las actividades realizadas por los ciudadanos sean conforme al derecho natural (Petit, 1988).

En este sentido, desde el ius naturalismo Tomás de Aquino plantea la existencia de una ley natural siguiendo la concepción de los derechos naturales fundamentados en el presupuesto que establece lo que Dios permite, con base en supuestos morales que posteriormente darán sólida base a lo que hoy en día es conocido como derechos humanos. La justicia, en esa medida, se convierte en una virtud principal y sobre ella girará la vida moral de la persona, y en esa virtud reside la voluntad; lo conocido como justo es, según Tomás de Aquino (2018), un apetito racional que busca incidir desde la voluntad del individuo hacia la toma de decisiones. A cada quien lo suyo.

A partir de estas máximas, surge la posibilidad de que la sociedad también considere lo que es justo desde la concepción misma de la moral. Teniendo en cuenta lo planteado por Kant (2004), hay varias virtudes sociales en torno al actuar que motivan la concepción

propia de justicia. La moralidad es la ley de la razón que da forma a la libertad.

Por su parte, Bobbio (1986) planteará que el problema de la justicia da lugar a todas aquellas intenciones que pretenden precisar los valores supremos a los cuales los individuos tienen derecho; en otras palabras, los fines sociales se convierten en instrumento de realización adecuada de los ordenamientos jurídicos, con su compendio de reglas e instituciones.

El concepto de justicia puede definirse desde el ámbito moral, ético, jurídico, religioso y filosófico; por ejemplo, según la moral y la ética el concepto de justicia tendrá que ver con las creencias de la sociedad, con la virtud cardinal que reside en la voluntad mediante la cual las personas direccionan el entendimiento del bien y el mal como miembros de la sociedad que pretenden la justicia desde la virtud.

El problema consiste en construir para todos el mismo supuesto de base, pues tendrá que representar diversos criterios, necesidades, derechos, responsabilidades, capacidades, méritos, estratificaciones, etc. A pesar de que la apuesta social gire en torno a la dignidad humana, esos principios como virtud serían propios de cada comunidad que —como diría Anderson (1993)— al ser imaginada parte de sus propios imaginarios y representaciones sociales, en relación con la lógica territorial y sus apuestas organizativas, haciéndola una comunidad de acción política, particular y diferente a las demás.

iii

Según Rawls (2002), la justicia como equidad destaca la posibilidad de privilegiar principios de igualdad y libertad, en torno a una justa repartición de oportunidades desde un principio de diferencia. La teoría es fundamentada en una decisión casi que imaginaria de un sujeto que, racionalmente, desde la posición original y bajo el velo de la ignorancia, se permite tomar decisiones encaminadas hacia la estructuración de la sociedad:

La interpretación democrática, [...] se obtiene combinando el principio de la justa igualdad de oportunidades con el principio

de diferencia. Este principio suprime la indeterminación del principio de eficiencia al especificar una posición particular desde la cual habrán de juzgarse las desigualdades económicas y sociales de la estructura básica. Dando por establecido el marco de las instituciones requeridas por la libertad igual y la justa igualdad de oportunidades, las expectativas más elevadas de quienes están mejor situados son justas si y solo si funcionan como parte de un esquema que mejora las expectativas de los miembros menos favorecidos de la sociedad. La idea intuitiva es que el orden social no ha de establecer y asegurar las perspectivas más atractivas de los mejor situados a menos que el hacerlo vaya en beneficio de los menos afortunados”. (Rawls, 1979, p. 81)

Esta lógica emerge en las actuales circunstancias de la sociedad, que propician que los sujetos piensen con base en los principios propios para que la sociedad misma se reorganice en los denominados *principios de igual trato*. Estos principios llevarían a que los individuos no decidan de manera egoísta hacia el prójimo y las formas de organización; el ideal es alcanzar principios de justicia fundamentados en la racionalidad del individuo, frente a la toma de decisiones que involucran a terceros en la conformación de la nueva estructura social.

Es así como se puede definir la justicia desde un valor determinado por el bien común de la sociedad, desde la necesidad de mantener el punto de equilibrio entre sus integrantes, y construyendo un marco de acción que relacione de manera adecuada a los individuos y las instituciones, lo cual limitaría y autorizaría su propio actuar.

Los parámetros para definir la justicia se complejizan aún más. El problema de definirla no solamente está relacionado con ese proceso híbrido de construcción de sociedad, sino también con otra serie de elementos muchos más cercanos en el tiempo, es decir, temas contemporáneos que se han venido involucrando (nuevas ciudadanías, tecnologías, ambiente, etc.) y que determinarán cuáles son los criterios que definen qué es justo y qué no lo es.

La justicia, por sí misma, podría ser un concepto referencial de la sociedad, que se refiere a la agrupación de elementos y a la jerarquización de criterios que operarían como un supuesto básico para

que la sociedad pueda alcanzar ese estadio superior de estabilidad y equilibrio. En esa medida, es fácil entender por qué la justicia es relacionada intrínsecamente con el derecho, pero ahora lo importante consiste en determinar cuáles son los elementos que fundamentan dicha relación.

Justicia y derecho, dos instituciones y una sociedad

Las instituciones sociales se entienden, según lo explican Herrera y Jaime (2004), como “complejos normativos que regulan los comportamientos de los individuos aludiendo a aspectos relevantes de la vida social, reduciendo alternativas abiertas a los sujetos, y con ello la complejidad y la contingencia de la sociedad” (2004, p. 53). Es decir que podrían ser entendidas como dispositivos de orientación social y cultural del ser humano, que conforman estructuras que la sociedad se autoimpone temporal y espacialmente y que son fundamentadas en sí mismas por sus propios imaginarios e ideologías, son una representación de ellos:

Así como las instituciones pueden estructurar, restringir y promover los comportamientos individuales, también tienen el poder de moldear las capacidades y el comportamiento de los agentes de una manera fundamental, pues cuentan con la capacidad de cambiar las aspiraciones en lugar de simplemente promoverlas o restringirlas. (Hodgson, 2011, p. 29)

Como se ha enunciado, las instituciones son un factor determinante de lo social. Entonces, a efectos de avanzar en la construcción de argumentos sobre el concepto de la justicia, debe formularse una pregunta relacional entre ellas dos: ¿cómo el derecho como institución puede fortalecer a la justicia como concepto en un contexto determinado?

Aunque susceptible de ser controvertida, se podría entender la justicia como una institución basada en el ideal de armonía y equilibrio en las relaciones sociales, en el cual lo justo es un valor superior que sustenta y organiza la convivencia en sociedad (Rawls, 1979). Desde esta perspectiva, la justicia estaría fundamentada en los rasgos culturales

y en las codificaciones formales que asume la sociedad; pragmáticamente, esto la haría exigible.

La otra institución que se relaciona es el derecho, que como sistema normativo e institucional busca regular la sociedad y la conducta humana desde postulados de justicia y certeza jurídica, conservándola en su esencia como principio general (Alexy, 2004). Sin embargo, como institución social el derecho es dinámico y debe ser comprendido según dimensiones y sustentos temporales y espaciales, pero siempre siguiendo un criterio de obligatoriedad que implica que su incumplimiento conlleve una sanción (Hart, 1998).

Esta relación simbiótica entre justicia y derecho hace que emerjan múltiples discusiones filosóficas, éticas, morales y pragmáticas; aunque un cuestionamiento se hace reiterativo en ellas: ¿de dónde se parte para tomar decisiones fundamentadas en lo justo cuando estamos en presencia de una situación controversial?

En ese contexto, se encuentran ejemplos por doquier dentro de las ciencias sociales y en la relación entre lo justo y la justicia. Solo es necesario acudir a los factores que simbolizan la justicia en ciertos espacios, como la pluralidad de etnias, las comunidades de paz, las modificaciones legales y, en general, el desenvolvimiento ordinario de las comunidades desde sus experiencias y vivencias con lo justo.

Elementos que permiten una aproximación al concepto de lo justo

Tanto el derecho como la justicia parten de un sistema previo de valores y principios; el primero se fundamenta en la segunda, pero el primero se construye partiendo de intereses y voluntades políticas, no necesariamente desde necesidades o realidades sociales, lo cual será la base de la segunda (Rodríguez, 1999). Entonces, la lógica de unidad y coherencia que debería ser una máxima entre ellas se fractura, pero esto no implica que el derecho pierda su valor jurídico y fuerza de obligatoriedad, sino que ambas instituciones pueden tomar caminos disímiles en un mismo contexto temporal y espacial definido.

Desde esta perspectiva, y partiendo de lo postulado por Hart (1998), un derecho objetivo con pretensiones de validez, eficacia y legitimidad

se sustentará en valores e ideales en los que la justicia se concretaría en la garantía de los derechos subjetivos que posibilitan al individuo vivenciar sus propias libertades, que se harán exigibles en caso de controversias. Este es un debate recurrente entre teóricos contemporáneos (Uprimny et al., 2007; García y Ceballos, 2016).

Incluir en la práctica jurídica la interpretación otra del derecho (desde una epistemología diferencial: la diversidad cultural, el multiculturalismo y el pluralismo jurídico) iría en línea con la recuperación de la unidad y la coherencia fracturadas. Poner en consonancia los valores y principios del derecho, como institución, con las realidades y prácticas sociales para la construcción de las normas y las estructuras de la sociedad no solo legitima el ordenamiento normativo; le da mayores posibilidades de conservar lo justo al momento de realizar interpretaciones jurídicas, que sin desconocer la norma ubicarían las realidades sociales como fuente de interpretación judicial. En esta materia, es necesario realizar posteriores análisis desde la interrelación entre las dimensiones fácticas, normativas y axiológicas, tal como lo plantea la tridimensionalidad del derecho (Reale, 1997).

El pluralismo jurídico, entendido más allá de la mera conjugación de sistemas jurídicos (en la que uno prevalece sobre los demás), posibilitaría que desde la alternatividad en relación con el uso, la aplicación y la interpretación del derecho se mitigara la impunidad. En esta materia, Uprimny et al. (2007) puntualizan que los “problemas como la impunidad y la ineficiencia de la justicia, [...] florecen en condiciones de debilidad institucional, de bajo cumplimiento de los postulados normativos y de elevados costos de transacción” (2007 p. 19). En este sentido, según los estudios de García y Ceballos (2016), es evidente que las controversias jurídicas que surgen en el interior de la sociedad son atendidas (y no necesariamente sentenciadas) por el sistema judicial solo en un pequeño porcentaje, lo que no es otra cosa que una forma extensa de impunidad.

Ahora bien, un sistema de justicias pluralista e incluyente no estaría supeditado exclusivamente a la codificación e interpretación jurídico-formal, sino que se tendría la posibilidad real de incluir códigos sociales emergentes en relación con las instituciones tradicionales, lo cual permitirá una aplicación de justicia-equidad por dentro y

por fuera del sistema ordinario de justicia (Rawls, 2002). Este papel armonizador del derecho, como estructura e institución de la sociedad, debería articular en el escenario de la justicia en Colombia las distintas jurisdicciones, pero no jerárquicamente (principio de legalidad), sino desde el reconocimiento social y la validez social (principio de legitimidad).

Según este presupuesto, los colectivos sociales —como comunidades que viven en lugares específicos y que se constituyen desde la perspectiva de las resistencias sociales como territorialidades de paz, es decir, como escenarios sociales desde donde se construyen procesos de convivencia, paz y reconciliación— posibilitan tener ejemplos de cómo funcionan otras lógicas que sostienen esos territorios sociales y permiten entender cómo se construyen y se arraigan modelos de justicia alternativa y quizás de justicias emergentes.

Lo justo de las justicias alternativas, entre la institucionalización y la legitimación

Lo justo como principio y la justicia como institución son categorías de análisis subjetivas, por lo cual cada colectivo social (entendido como aquella agrupación humana con principios, imaginarios, estructuras orgánicas y relaciones de dirección y subordinación particulares) tiene sus propias lógicas de funcionamiento que no necesariamente obedecen a los principios legales, sino a principios de legitimidad (García y Ceballos, 2016). En este sentido, cada forma organizativa asume como propios los intereses de sus integrantes y de sus dirigentes, así se estructura y se organiza desde sus propios principios y saberes, o simplemente copia y replica las estructuras e instituciones de sociedades espejo, que al ser asumidas como más desarrolladas, se les arroga el estatus de modelo o referente a seguir (esto sucede con mucha frecuencia al momento de legislar, por ejemplo, el código civil, el sistema penal acusatorio, etc.). En definitiva, hablar institucionalmente sobre lo justo parte de realidades que se viven de manera objetiva, dándose como propias, y que al interiorizarlas como

sociedad, se convierten en parte de su propio discurso que es inamovible la mayoría de las veces.

Sin embargo, dichas sociedades albergan un sinnúmero de organizaciones sociales que agrupan a los individuos que las constituyen; organizaciones que desde sus intereses particulares se estructuran de maneras diversas y disímiles al modelo institucional. En un marco de análisis más amplio, que involucra las relaciones sociales y culturales, dichas organizaciones como comunidades son espacios colectivos autónomos en su funcionamiento en relación con el Estado (Ardila y Castro-Herrera, 2017). Pero este, como forma organizativa superior, al ser un ente regulador, busca cotidianamente la manera de institucionalizar e imponer sus principios y hacerlos propios para las organizaciones desde el discurso, la escuela y muchos otros canales. A pesar de esa institucionalización forzada, las comunidades —al no ser ajenas a su historia— buscan la manera de resistir al proceso de homogeneización impuesto de manera hegemónica.

Al respecto, es evidenciable que las formas organizativas derivan de las relaciones mismas de la sociedad. Estas relaciones se entretajan en varias posibilidades, que tendrán que ser destacadas no solo para ser entendidas, sino también para ser contextualizadas dentro de la apuesta de construcción de justicia. Siendo esta la ruta, es fundamental observar que las formas organizativas deben ser visualizadas desde dos niveles: el convencional y el no convencional.

Todas aquellas formas institucionalizadas corresponden al nivel convencional; el modelo hegemónico que se ha institucionalizado a lo largo del tiempo se ha identificado como lo administrativo formal y está basado en la lógica estructural de los modelos de Estado, tipos y formas de gobierno, sistemas judiciales, etc., todas estas opciones derivadas de la concepción propia del Estado moderno (Bobbio, 2010). Más reciente, aparece otra opción fundamental para caracterizarlo: las apuestas de desarrollo, es decir, los modelos de desarrollo que desde la mitad del siglo pasado se estructuran como modelos de gobierno con enfoques basados en políticas que permitan la evolución de la sociedad.

Lo anterior incluye, desde la teoría y el discurso del deber ser, que se entretajan las propuestas enfocadas a garantizar derechos, generar estabilidad en las regiones y gestionar metas que permitan alcanzar

gobiernos democráticos. Sin embargo, en la práctica, el modelo de Estado concebido desde la interrelación de dichas opciones y lo espacio-territorial va a constituir los elementos esenciales para la construcción de conceptos de justicia. Así, sus lógicas de entendimiento y aplicabilidad deberán responder sistemática e integralmente al modelo de desarrollo para dar cuenta y cumplir con los fines del Estado.

Dentro de las posibilidades no convencionales de las formas organizativas, se encuentra lo no institucional, es decir, lo que existe en el interior de los territorios sociales. De allí emergen comunidades que no han sido institucionalizadas en sus formas organizativas por el modelo hegemónico, pero mantienen lógicas de coexistencia con lo institucional que pueden entenderse como formas otras de resistencia a lo instaurado (Scott, 2004).

Desde los derroteros anteriores, es sencillo evidenciar que las comunidades organizadas cuentan con modelos alternativos de justicia, los cuales buscan un equilibrio social que propenda a la convivencia, la reconciliación y la paz. Estas apuestas generalizadas en todas las organizaciones sociales no siempre van en línea con la proyección propuesta por el Estado, por lo cual constituyen procesos alternativos en los que el referente no es lo instituido y su lógica de implementación, razones por las cuales se convierten en un modelo complementario que podría considerarse que está en resistencia (Scott, 2004).

La institucionalización de las organizaciones conlleva la institucionalización del modelo de justicia que les es propio; sus justicias son ahora consideradas como alternativas y, por ende, complementarias y funcionales al mismo sistema hegemónico de justicia. Sin embargo, lo natural debería ser lo contrario, es decir, lo alternativo debería ser el punto de partida para acceder a la justicia, pero lo institucional normativizado (positivizado) se convierte en la puerta de entrada para el acceso a ella, lo que resultaría ajeno a los principios propios y particulares de la comunidad, lo justo comunitario, lo justo social.

La dualidad entre lo bueno y lo malo contrae los principios fundantes de lo justo. Este estadio permite la toma de decisiones ante controversias, que estarían basadas en los rasgos y las codificaciones sociales en los que se presume que deviene lo justo, por lo cual necesariamente tendría parámetros rígidos y regidos temporal y espacialmente. Surge

entonces una contradicción: la administración de justicia desde la equidad estaría supeditada a las codificaciones axiológicas y normativas institucionalmente impuestas (Ardila, 2017).

Entonces, formas alternativas de organización conllevarán que estén basadas en principios alternativos, pero ¿cómo funcionan estas organizaciones sociales desde la posibilidad tradicional que ofrece la democracia, la participación y la administración de justicia? La respuesta de esta pregunta permite ubicar los escenarios vivenciales de la democracia; visibiliza cómo desde estas territorialidades surgen propuestas emergentes tanto de democracia y de participación, como de justicia. Las dos instituciones en comento quedan cortas frente al debate sobre lo justo, que debe hacerse más complejo e involucrar el contexto de democracia y participación (García Parrado, 2013), propio de las sociedades contemporáneas, asunto que se desborda del objeto de análisis y reflexión actual, pero que se abordará en reflexiones posteriores.

Conclusiones

A manera de conclusión, en relación con la apuesta inicial de este capítulo, se puntualizará sobre elementos concretos que permitirán avanzar en el debate sobre la justicia y lo justo desde escenarios multiculturales como el caucano. La Constitución Política de 1991, en su preámbulo y por medio de diferentes artículos, reconoció el pluralismo jurídico, pero fue más allá al establecer a Colombia como un país multicultural, en donde se reconoce la diversidad religiosa y cultural, incluyendo las voces minoritarias de los pueblos indígenas, tribales y afros, entre otros (Bedoya, 2011).

La multiculturalidad es un hecho social entendido como una forma de organizar la convivencia dentro de las sociedades, que demanda igual acceso a derechos para todos los actores sociales; implica la existencia dentro de una sociedad de diferentes comunidades culturales, denominadas pueblos, naciones o etnias. Bajo este entendido, se hace relevante identificar dos aspectos: el primero es la dominación hacia un grupo de comunidades que no representan los intereses de los grupos dominantes, llamadas minorías, que se distinguen por rasgos culturales, su religión, el lenguaje, la pertenencia, la etnia, etc.

En esta complejidad, se constituyen las mayorías, entendidas como una comunidad política dentro de la cual se ubican las minorías, que no cuentan con un grado de representatividad real. Todo esto da cabida en su conjunto a un Estado multicultural (Figuera, 2016).

En este orden de ideas, los derechos indígenas se rigen por un principio de valor universal que tiene asidero constitucional y legal. Así, el derecho a la diferencia se reconoce para los colectivos en cuanto a usos y costumbres, lenguas y creencias, partiendo de concebir el mundo de forma distinta. Se trata entonces de un derecho imprescindible a la realidad en sí, que en un marco constitucional todos los colombianos tienen el deber de respetar, y a su vez el Estado debe propiciar condiciones para que a estos pueblos se les respete y puedan convivir en tranquilidad en relación con sus diferencias, logrando así una mayor calidad de vida, una vida digna (Sánchez, 2003).

De estas diferencias, emerge lo complejo para aproximarse a un unívoco concepto de justicia, como ha sido teóricamente desarrollado de manera institucional, incluso con el reconocimiento de un Estado plurilegislativo (Figuera, 2016), pues este se queda corto en relación con la realidad. Dado lo anterior, este concepto de justicia debe ser más intercultural y debe relacionarse con las apuestas que desde lo espacial (como territorio), lo temporal, la legitimidad y la legalidad tienen las sociedades; esta interrelación posibilitará que se evidencie la efectividad de la justicia en la praxis. Todas las posibles relaciones que emerjan de estos análisis permitirán que se visibilicen formas otras de justicia, enmarcadas en el pluralismo jurídico, lo que viabilizará su inmersión en los sistemas de administración de justicia.

Lo justo no necesariamente parte de lo normativo institucionalizado; sin embargo, la justicia como principio de la sociedad se recoge en el ordenamiento jurídico y en los fines del Estado. Lo justo es constituido a partir de las relaciones intrínsecas que se construyen desde los colectivos sociales, emergiendo del concepto de lo común, de la comunidad de acción. Entonces, lo justo deviene en justicia cuando se enmarca en la relación entre lo normativo y lo social, en ambos estadios conlleva implícitamente la sanción como acción necesaria de imponer hacia aquellos individuos que violen esos principios normativos. La coacción, elemento emergente ante la ausencia de justicia, no solo

recae en la legalidad como principio fundamental de lo jurídico; también involucra lo social, y es allí donde se evidencia la coexistencia de sistemas y concepciones frente a lo justo, lo que posibilitará entender en la praxis la efectividad de la justicia, desde lo justo, en el marco del pluralismo jurídico.

Como se ha denotado, conceptualizar acerca de la justicia requiere estudios, análisis y reflexiones que deberán contar con mayores insumos teóricos y documentales, los cuales deberán abordar otra suerte de elementos y posibilidades presentes en la contemporaneidad, tales como las cuestiones de género, la diversidad sexual, los derechos y libertades individuales, los nuevos derechos colectivos, los derechos sobre el ambiente, las nuevas ciudadanía, las políticas de integración regional y las resistencias sociales, entre muchas otras variables.

Vale aclarar que dichas reflexiones no hacen parte, ni fueron motivo, del presente artículo; sin embargo, estas abocan la realización de otros análisis entrecruzados que involucren la conceptualización sobre formas otras de entender la justicia, las cuales deben partir de nuevos elementos esenciales para su construcción. Es fundamental que dichos elementos no partan con exclusividad de una formulación teórica institucional. En este sentido, deberán incluir todos aquellos espacios colectivos que componen la sociedad, desde sus diversas formas de organización, incluyendo todas las formas otras de entender la vida.

Figura 1. Río El Salado, vereda El Salado, Caldon, Cauca



Fuente: elaboración propia.

Figura 2. Mayor Vicente Peña Fernández, resguardo indígena Pueblo Nuevo, vereda El Salado, Caldon, Cauca



Fuente: elaboración propia.

Figura 3. Vivienda tradicional, resguardo indígena Pueblo Nuevo, vereda El Salado, Caldoño, Cauca



Fuente: elaboración propia.

Figura 4. Mayor Vicente Peña Fernández y Andrés García Parrado



Fuente: elaboración propia.

Referencias

- Alexy, R. (2004). *El concepto y la validez del derecho*. Gedisa.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas: reflexiones sobre el origen y difusión del nacionalismo*. Fondo de Cultura Económica.
- Aquino, S. T. (2018). *El orden del ser. Antología filosófica*. Tecnos.
- Ardila Amaya, E. (2017). ¿La justicia en equidad puede ser justicia comunitaria? *Huellas y trazos de la justicia comunitaria en Colombia. Una década de aportes y desafíos de la Escuela* (F. S. Castro-Herrera, E. Ardila Amaya, & J. Jaramillo Marín, eds.; pp. 101-124). Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Ardila Amaya, E. y Castro-Herrera, F. (2017). La conciliación en equidad como una institución comunitaria. *Huellas y trazos de la justicia comunitaria en Colombia. Una década de aportes y desafíos de la Escuela* (F. S. Castro-Herrera, E. Ardila Amaya, & J. Jaramillo Marín, eds.; pp. 167-191). Editorial Universidad Nacional de Colombia.
- Aristóteles. (2014). *Ética a Nicómaco*. Alianza Editorial.
- Blanco, J. (2008). Administración de justicia en la jurisdicción especial indígena. *Revista Diálogos de Saberes*, (6), 11-44.
- Bobbio, N. (1986). *El futuro de la democracia*. Fondo de Cultura Económica.
- Bobbio, N. (2010). *Estado, gobierno y sociedad*. Fondo de Cultura Económica.
- Bolaños, G., Bonilla, V. D., Caballero Fula, J., Espinoza, M. A., García, V. J., Hernández Lara, J., Peñaranda Supelano, D. R., Tattay, P. y Tattay Bolaños, L. (2012). *Nuestra vida ha sido nuestra lucha*. Centro de Memoria Histórica.
- Consejo Regional Indígena del Cauca (Cric). (2019). *Estructura organizativa: Cric*. <https://cutt.ly/9EqzTgF>
- Díaz Pérez, I. L. (2016). *Justicia, cura y restauración: el caso de los indígenas nasa del norte del Cauca y de la Fundación Paz y Bien de Cali* [tesis de maestría, Universidad del Valle]. Repositorio institucional Univalle. <https://cutt.ly/aEqz9zO>
- Espinosa Arango, M. (2003). El indio lobo. Manuel Quintín Lame en la Colombia moderna. *Revista Colombiana de Antropología*, 39, pp.139-172. <https://cutt.ly/3EqxkPv>
- Estrada Vélez, S. (2016). Los principios generales del derecho en el artículo 230 de la Constitución Política. ¿Normas morales o normas jurídicas?.

- Revista Opinión Jurídica Universidad de Medellín*, 15(30), 47-66. <https://cutt.ly/7EezArc>
- Figuera Vargas, S. C. (2016). *Jurisdicción especial indígena en Latinoamérica. Una referencia específica al sistema jurídico Colombiano*. Editorial Universidad del Norte.
- García Hernández, B. (2007). *De iure uerrino. El derecho, el aderezo culinario y el augurio de los nombres*. Dykinson.
- García Parrado, A. (2013). Democracia, participación y ciudadanía: hacia el ejercicio de las políticas públicas en el Estado Social de Derecho. *Ciudad Paz-ando*, 6(1), 123-144. <https://doi.org/10.14483/udistrital.jour.cpez.2013.1.a07>
- García Villegas, M. y Ceballos Bedoya, M. (2016). *Democracia, justicia y sociedad*. Ediciones Ántropos.
- Gómez Valencia, H. y Pueblos Indígenas de Colombia. (2015). *Justicias indígenas de Colombia: reflexiones para un debate cultural, jurídico y político*. Consejo Superior de la Judicatura. <https://cutt.ly/KEqx6p0>
- Halperín, J. L. (2017). Exégesis (escuela). *Revista de derecho: División de Ciencias Jurídicas de la Universidad del Norte*, (48), 263-277. <https://cutt.ly/kEeWdLF>
- Hart, H. (1998). *El concepto de derecho*. Abeledo-Perrot.
- Herrera Gómez, M. (2004). Generación y transformación de las instituciones sociales. *REIS: Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, (107), 49-88. <https://cutt.ly/HEeQdOC>
- Hodgson, G. M. (2011). ¿Qué son las instituciones? *CS*, (8), 17-53. <https://cutt.ly/IEeTeYW>
- Kant, I. (2004). *Reflexiones sobre filosofía moral*. Editorial Sígueme.
- Locke, J. (1664). *La ley de la naturaleza*. Tecnos.
- Manrique, M., Benjumea, S., Rodríguez, I., Franky Calvo, S., Nieto, B., Sánchez Botero, E. y Salamanca, M. (2003). *Los pueblos indígenas en Colombia derechos, políticas y desafíos*. Unicef Oficina de Área para Colombia y Venezuela. <https://cutt.ly/tEeYkV8>
- Ministerio de Cultura. (2010). *Nasa (paez), la gente del agua*. <https://cutt.ly/BEePrX9>
- Muñoz, F. (2015). Paz imperfecta y empoderamiento pacifista. *Diversas miradas, un mismo sentir: comunicación, ciudadanía y paz como retos del*

siglo XXI (P. A. Cabello Tijerina y J. Moreno Aragón, coords.; pp. 49-65). Plaza y Valdés.

Núñez Espinel, L. Á. (2008). Quintín Lame: mil batallas contra el olvido. *Anuario Colombiano de Historia Social y de la Cultura*, (35), 91-124. <https://cutt.ly/fEeAXqR>

Observatorio del Programa Presidencial de Derechos Humanos y Derecho Internacional Humanitario. (2010). *Diagnóstico de la situación del pueblo indígena nasa o paez*. <https://cutt.ly/0EeDLP1>

Observatorio Político Universidad del Cauca. (2008). *El departamento del Cauca en cifras: situación social y política*. Observatorio Político Boletín N.º 5. <https://cutt.ly/XEiqynQ>

Pereira, G. (2014). Elementos constitutivos de una teoría crítica de la justicia. *Ideas y Valores: Revista Colombiana de Filosofía*, 63(156), 53-78. <https://cutt.ly/HEeFthh>

Petit, E. H. J. (1988). *Tratado elemental de derecho romano*. Librería Nacional.

Platón. (2011). *La República o el Estado*. Espasa Libros.

Ramírez, J. (1994). *La Constitución Política de Colombia de 1991*. Editorial Universidad Nacional de Colombia.

Rawls, J. (1979). *Teoría de la justicia*. Fondo de Cultura Económica.

Rawls, J. (2002). *La justicia como equidad. Una reformulación*. Paidós.

Reale, M. (1997). *Teoría tridimensional del derecho: una visión integral del derecho*. Tecnos.

Rueda Carvajal, C. E. (2008). El reconocimiento de la jurisdicción especial indígena dentro del sistema judicial nacional en Colombia. El debate de la coordinación. *Estudios Socio-Jurídicos*, 10(1), 339-374. <https://cutt.ly/IEeHlct>

Rodríguez, C. (1999). *La decisión judicial. El debate Hart y Dworkin*. Siglo del Hombre Editores.

Scott, J. C. (2004). *Los dominados y el arte de la resistencia*. Ediciones Era.

Uprimny, R., Rodríguez Garavito, C., y García Villegas, M. (2007). *¿Justicia para todos? Sistema judicial, derechos sociales y democracia en Colombia*. Norma.

Velasco Sánchez N. M. (2007). Equilibrar o castigar. La búsqueda de la armonía comunitaria alrededor del fogón. *Revista Educación y Pedagogía*, (49), 83-90. <https://cutt.ly/YEeLjVZ>

PARTE II
DIÁLOGOS CON MÉXICO

De la indignidad a la indignación

MARTÍN LONGORIA
JORGE MAGAÑA OCHOA

No parece haber un acuerdo claro o preciso sobre el objeto de estudio en las investigaciones que resaltan lo local o los matices regionales cuando hablamos de violencia a comunidades indígenas. Un primer asunto se observa cuando revisamos la literatura respectiva y encontramos que las concepciones parecen adquirir significados diferentes tanto en los conceptos que lo expresan, como en las formas diferentes de referir el espacio de realidad del que se ocuparán; las diferencias podrían ser producto, por ejemplo, de la disciplinarización del objeto (cada disciplina académica o científica lo asume desde su propia lógica); o también podría ser producto de los paradigmas desde los cuales se construye o desde las tradiciones científicas que lo abordan y aun se profundiza la discusión cuando nuestros actores son «*indígenas*», «*pueblos originarios*», o corresponden a «*etnicidades conceptualizadas como identitarias*»¹.

1 Lo indígena, lo étnico, lo nativo u originario se debe entender como una metáfora de formas que dan sentidos polisémicos, ambiguos e interrogativos al otro, al que no es mestizo o depositario, incluso, de una “cultura de orden nacional”. Como señala Gonzalo Aguilar Cavallo (2006): “Una de las cuestiones claves en el proceso de reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas, tanto a nivel internacional como a nivel interno, es la facultad de estos pueblos a la autoidentificación, la cual representa una manifestación particular de un principio mayor relacionado con el derecho a la identidad cultural.

Este último derecho, que cuenta con un reconocimiento social y jurídico creciente, actualmente es reivindicado ampliamente por los pueblos indígenas del mundo [...] Sin embargo, continua el autor, como ocurre con otros conceptos en Derecho Internacional, en el caso de los pueblos indígenas es difícil llegar a un acuerdo en torno a una definición precisa. No obstante, de los repetidos intentos de definición doctrinal y legal que se han efectuado, ninguno resulta totalmente aplicable, justamente debido a la diversidad de situaciones que se presentan. Gran parte de la responsabilidad recae en la imposibilidad del Estado-Nación liberal de dar una respuesta a las necesidades de una sociedad multicultural [...] Junto con el análisis del concepto de 'indígena', aparece como crucial enfrentar otras interrogantes, tales como quién puede decidir sobre la identidad de un pueblo y de sus componentes. Parece lógico decir que solo el propio pueblo y sus miembros pueden reconocer y decidir quiénes pertenecen al grupo, y, al mismo tiempo, precisar que solo sus integrantes gozan del derecho a definirse como miembros del colectivo. En el caso de los pueblos indígenas, cuyos miembros se encuentran unidos por lazos similares a los familiares, ellos reclaman esta misma facultad, el derecho a la autodefinition [...] Las organizaciones indígenas han reivindicado en todos los foros internacionales y nacionales su voluntad de identificarse a sí mismos como indígenas y de ser reconocidos como tales [...] La autoidentificación aparece así como un 'elemento definidor decisivo' en el reclamo de los pueblos indígenas para participar en la definición de ellos mismos y de los derechos que les corresponden. Estos pueblos reivindican el derecho a definirse ellos mismos a través de la autodefinition y del autorreconocimiento. El reconocimiento de sus derechos de grupo implica el respeto de su identidad étnica, libremente determinada por ellos mismos. En otras palabras, ellos reivindican su derecho a ser diferentes [...] La autodefinition implica un ejercicio individual de determinación de su propia identidad cultural reconociéndose en aquella del grupo [...] Ser indígena supone sentirse parte integrante de la herencia cultural que les han legado sus ancestros [...], reconocerse a sí mismo como perteneciendo al grupo cultural indígena y reclamarse como miembro de ese pueblo [...] El concepto de indígena está basado también en la identificación colectiva que el propio pueblo indígena pueda hacer de sí mismo, y, por lo tanto, de cada uno de sus miembros. El autorreconocimiento, es decir, el derecho de la comunidad a definir sus propios miembros, es un ejercicio de identidad colectiva indígena [...]. Ahora bien, recordemos que las normas que consagran el marco legal en el que se da el reconocimiento a lo indígena y a la diversidad cultural en México se encuentran consagradas en los Artículos 1, 2, 18 y 115 de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos. De ellos se destacan, como derechos y competencias indígenas, los siguientes: el reconocimiento a su existencia; a la no discriminación; a reconocer su autoadscripción; su libre determinación; su autonomía; la aplicación de sistemas jurídicos propios; la preservación de la identidad cultural; su derecho a consulta y participación;

Partiendo de entender el concepto de identificación como una construcción social, lo que se pretende establecer es un proceso de racionalidades y objetivaciones que se construyen a su vez de manera individual y colectiva, como un marco conceptual y como una dinámica de la cotidianidad:

[...] desde la perspectiva antropológica, no es posible acercarse a la noción de una persona específica [su identidad y posición o disposición frente al grupo], si no es a partir de cómo los integrantes de cada contexto sociocultural particular se conciben y se ven a sí mismos, o sea, buscando el sustento de la persona en los “sistemas de categorías nativo”. (Bartolomé, 1991, p. 141)

A su vez, Laura G. Zaragoza menciona que:

Somos, independientemente de nuestras personalidades individuales, identidades colectivas vivas y cambiantes que se definen en una dinámica cotidiana, día a día por las interacciones en las cuales nos encontramos inmersos. Por ello, las relaciones privadas o públicas, ya sean de carácter social, políticas, culturales o económicas, dentro de un contexto, regional o nacional, dan sentido a lo que somos y al mismo tiempo definen nuestro futuro; definen nuestra cultura [...] (2010)

su derecho a la tierra y a los recursos naturales; acceso pleno a la jurisdicción del Estado; y reconocimiento a sus derechos lingüísticos y al desarrollo. Sin embargo, como menciona Zaragoza (2010): “A partir de la inclusión de los ‘pueblos indígenas’ en el texto de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, en 2001, se ha desencadenado un enfrentamiento epistemológico, conceptual, cultural y social en torno a ellos, revelando el estado de indefinición teórica y conceptual en la que se encuentran vocablos como cultura, identidad, indígena o etnicidad, en tanto que (sic) los usos cotidianos atribuidos a dichas locuciones constituyen interpretaciones o representaciones otorgadas por propios y extraños, que más allá de enriquecer los aportes hechos hasta el momento, se vuelven objetos difusos de conocimiento. Al respecto, las ciencias sociales han hecho de esta temática su propio patrimonio, constituyendo materia de diversas investigaciones que han representado esfuerzos esporádicos, sin llegar, incluso el día de hoy, a un consenso, por lo que el uso de los términos aún simboliza temas diversos en el ámbito legal, cultural, económico y social [...]”.

Un segundo asunto tiene que ver con la forma de ocuparse de las formas de conocer, de las formas de producir conocimiento, es decir, conocer las formas en las que se realizan los estudios que utilizan y producen conocimientos propios de la temática que nos ocupa: ¿cómo razonan y a qué lógica responde el trabajo que realizan? En el contexto de la producción de conocimientos, ¿cómo llevan a cabo su trabajo?; y en el contexto de la justificación, ¿cuáles son las razones que arguyen o ponen en juego para soportarlas como válidas o propias del paradigma, la tradición o el programa de investigación en el que se inscriben?, ¿toman el paradigma (o la tradición o el programa de investigación) y sus consecuencias teóricas y prácticas como válidas en su totalidad?, ¿lo cuestionan en parte?

Esto lo comentamos porque debemos tener claro que los textos que se presentan en este capítulo dan cuenta del escenario social en el que millones de personas, habitantes chiapanecos en nuestro caso, confrontan diariamente la defensa de sus derechos fundamentales contra un Estado que los agrede metódicamente y hace de la violencia un elemento de cotidianidad en el *modus vivendi* de las poblaciones indígenas chiapanecas:

Los desplazados: otra vez los Altos de Chiapas

Nuestras vergüenzas sociales son algo más que su mera expresión estadística, pero hay rubros en los que un país como México no debería rifar, y lo hace. No solo expulsamos del país al mayor número de migrantes y trasterrados en el continente (y segundo lugar mundial después de la India); la otra migración, digamos interna, está menos cuantificada pues se trata de un fenómeno tan extendido que ya es consustancial a la dinámica poblacional de México. [...] Pero existe un desplazamiento especialmente cruel y doloroso, que en muchas regiones de México se ha vuelto abrumador. Pobrementemente registrado y atendido por las instituciones estatales y federales, si no fuera por los centros de derechos humanos regionales en Chiapas, Oaxaca, Guerrero, Sinaloa, Tamaulipas, Veracruz, esta sangría interior pasaría desapercibida. [...] La Comisión Mexicana de Defensa y Promoción de los Derechos Humanos (CMDPDH)

documentó 329 mil 917 personas desplazadas forzosamente a causa de la violencia entre 2006 y 2017. [...] Los megaproyectos de alto impacto, la persistente militarización y la actividad criminal incontrolada suman desplazados, casi siempre de abajo. ¿Cómo podrá un Estado que promueve el extractivismo, las construcciones industrializadoras, urbanizadoras y depredadoras, detener esta desgracia colectiva, si sus acciones, consultadas o no, abonan al problema, no lo resuelven? Además, la dignidad y la autodeterminación de las comunidades deberían ir primero.

Denuncia zapatista

Después de cinco años de no hacer denuncias públicas, la Junta de Buen Gobierno (JBG) de Los Altos, con sede en Oventik, el 31 de enero dio a conocer un informe sobre lo que se está “viviendo y sufriendo” en las comunidades tsotsiles de Santa Martha (Chenalhó) y el municipio de Magdalena (Aldama), ambos pertenecientes al municipio autónomo (Marez) Magdalena de la Paz. [...] A su vez, el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (Frayba) reportó que desde inicios de 2018 “por lo menos 13 comunidades de Aldama, entre ellas la cabecera municipal, han sido objetivo de ataques con armas de fuego provenientes de miembros de la comunidad Santa Martha, Chenalhó”. En los orígenes del conflicto está la disputa por 60 hectáreas pertenecientes a Aldama. Sin embargo, desde hace varios años la esencia del problema no es agraria. “La administración del conflicto por los gobiernos en turno ha permitido que la violencia escale a una situación intolerable. Actualmente se registran miles de víctimas de desplazamiento forzado, además de varios heridos y personas ejecutadas extrajudicialmente”. (Herman Bellinghausen en *Desinformémonos. Periodismo desde abajo*, 11 de abril de 2019)

Se ha trabajado de muy diversas formas, pero las investigaciones recientes se involucran más, como lo señala Rigoberto Martínez Escárcega (2011), entre otros investigadores, en las discusiones sobre el conocimiento del estado de las cosas frente al concepto de diagnóstico (autodiagnóstico versus autoestudio, por ejemplo), y suponen el esfuerzo

por conocer con cierta profundidad la realidad estudiada sin fines específicos de una intervención orientada desde su punto de partida. Esto es simplemente porque hablamos de poblaciones indígenas, *se establece distancia y se anclan los marcos de comparación para establecer las conclusiones* desde las Mesas de Negociación del mismo Estado². Se enuncia un cierto deber ser respecto al cual no se es; por lo que el estudio, entonces, supondrá un conocimiento en cierta forma desanclado y sin marco de referencia.

Es importante señalar que los contenidos a estudiar, cuando hablamos de vidas humanas violentadas por la guerra, el narcotráfico y el Estado, entre otros actores que llevan a poblaciones enteras a desplazarse de sus lugares de origen en busca de refugio y mejores oportunidades de vida, no están prefijados por un orden disciplinar específico. Situación que abre posibilidades alternativas para la constitución del contenido a estudiar, permite la articulación de conceptos, relativamente contingentes, y pone en juego estrategias metodológicas (en el sentido de caminos de abordaje) que le permiten al estudioso constituir el sentido de su interacción con los actores de su trabajo de entendimiento; y más si estos viven en constante desesperanza y sufrimiento por ser arrojados sin oportunidades de su lugar de origen, del lugar donde se encuentra «*enterrado su ombligo*»³.

Al mismo tiempo, es una forma para nosotros de entender y contribuir a que otros entiendan las condiciones histórico-sociales en que viven los pueblos, las agresiones y violaciones de derechos y las maneras en que se afrontan los agravios y se mantiene la esperanza por las reivindicaciones. La violencia en sus diversos rostros, social,

2 Solamente hay que revisar la contrapropuesta hecha al documento Reformas a la Iniciativa de Ley de Derechos y Cultura Indígena por el Gobierno Federal, a los objetivos trazados en los Diálogos de San Andrés, realizados el 20 de diciembre de 1996 y dados como buenos en la sede Legal del Senado de la República el día 25 de abril del año 2001. Ciudad de México, Distrito Federal.

3 Concepción popular arraigada a las culturas indígenas que manifiesta su rai-gambre a la tierra que lo vio nacer y de la cual dependerá en su vida futura, pasada y presente; es decir, de ahí son mis padres-abuelos y sus padres-abuelos por siempre.

económico, político y cultural, se enseñorea en el contexto: la pobreza extrema histórica y la acumulada en el neoliberalismo recientemente, la discriminación y el sojuzgamiento en contra de la población indígena, la opresión de género, la militarización regional, la urbanización segregadora y el abandono del campo, la dependencia respecto a las tendencias centrales, el deterioro creciente de los tejidos sociales básicos, la presencia impune del crimen organizado lastima la vida, la libertad, la dignidad de las personas.

Chiapas, estado que ocupa el segundo lugar de marginación en la República Mexicana, tiene más de la mitad de sus municipios catalogados en niveles de “muy alta” y “alta” marginación; representan entre el 53 y el 40 %, respectivamente⁴. Para investigadores como el Dr. Héctor B. Fletes Ocón y Juana Martínez Gallardo:

Chiapas tiene la más alta proporción de pobres en el país, con el 76,2 %, que equivale a 3 millones 962 mil de sus habitantes. En el estado, entre los años 2012 y 2014 hubo un incremento de 1,5 puntos porcentuales de población en esta situación, concentrando el 7,5 % de los pobres del país. La pobreza persiste e incluso se ha incrementado en la última década. (2015)

Según datos presentados en el Plan de Desarrollo Chiapas Solidario 2007-2012, el estado ocupa el quinto lugar en desigualdad social en América Latina y es de los primeros a nivel mundial; situación que se ve agravada por los impactos de la crisis económica y financiera internacional, y por la desigual distribución de oportunidades, recursos y poder entre grupos, clases sociales, etnias, géneros y personas en términos generales, asentados en el estado donde la pobreza destaca como una de sus máximas expresiones para el rastreo de la violencia como modo de vida presente en las comunidades indígenas.

En palabras de Jorge López Arévalo, economista y miembro del Sistema Nacional de Investigadores-Nivel II, haciendo referencia a lo

⁴ Si se quiere profundizar al respecto, se puede consultar los datos estadísticos del Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval, 2014).

dicho por el secretario de Hacienda Arturo Herrera el 17 de septiembre de 2019:

Chiapas es el estado más pobre de México y no solo no crece, como dice el secretario de Hacienda y Crédito Público, sino decrece en términos del producto interno bruto per cápita, al menos desde 1982, pero para consuelo no está solo como dice el funcionario de la 4T [así se denomina a la “Cuarta Transformación”, concepto acuñado por el actual presidente de México, Lic. Andrés Manuel López Obrador], lo acompañan Campeche, Tabasco y algún otro. No veo cómo con el actual gobierno de Chiapas y con la continuidad de la política neoliberal, en el que Arturo Herrera, secretario de Hacienda, es uno de los seguidores, se vaya a revertir la tendencia. No se ve la luz al final del túnel. Chiapas ha recibido de 1994 a la fecha más recursos en dólares actuales que lo que los Estados Unidos invirtieron en el Plan Marshall que sirvió para reconstruir Europa después de la Segunda Guerra Mundial. Buena parte de esos recursos se han ido por los caños de la corrupción. Ahora la 4T premia a dos de los mayores depredadores de las arcas de Chiapas, uno como cónsul y otro como Senador.

A partir de 1994, tanto con el surgimiento del Movimiento Zapatista, como con la problemática provocada por los conflictos religiosos (expulsiones masivas de población indígena en los Altos de Chiapas), se han exacerbado los desplazamientos de poblaciones enteras dinamizados por la violencia militar y paramilitar de la que han sido presas, sin descartar problemas de tierras intermunicipales e interétnicos:

Sin ceder la violencia en Chiapas, lesionan de bala a menor de tres años en Aldama

San Cristóbal de Las Casas, Chis., 24 mar.-Un menor de tres años de edad fue herido de bala este domingo en la comunidad de Tabak, municipio de Aldama, presuntamente por pobladores de la localidad de Santa Martha, Chenalhó, por la disputa de 60 hectáreas de tierras. El representante de los desplazados de Aldama, Cristóbal Sántiz Jiménez, indicó que el niño identificado como

Santos Armando fue herido al medio día de este domingo cuando se encontraba en su casa, junto con su familia. De acuerdo con las primeras indagaciones, los disparos de armas de grueso calibre se hicieron de Santa Martha, proyectiles que cruzaron las tablas con las que está construida la casa y le pegaron al niño, quien fue trasladado al Hospital de Las Culturas de San Cristóbal, en una ambulancia del municipio. Cristóbal Sántiz criticó la pasividad del gobierno estatal, ya que de nada ha servido la presencia de la policía estatal que tiene su campamento en Cocó, vecina de Tabak, ni los patrullajes de la Base de Operaciones Mixtas, formada por militares y agentes estatales y federales, para frenar las agresiones armadas de Santa Martha. Aseguró que aun con la presencia de la policía, las agresiones de los grupos paramilitares continúan de Santa Martha, sin que el gobierno haga algo para remediar la violencia que se vive en las comunidades indígenas de los Altos de Chiapas. Los afectados del municipio de Aldama exigen al gobierno que investigue las agresiones y desarticule de una vez por todas los grupos paramilitares que nos están agrediendo constantemente, porque se nos está acabando la paciencia; y advierten que si no actúan van actuar por su propia cuenta y a exigir la salida de la policía, nos declararemos autónomos y no vamos a permitir la entrada de ningún funcionario del gobierno estatal. Sántiz Jiménez aseguró que la gente está muy enojada porque el gobierno no actúa ni soluciona el conflicto. Anoche, después de las 18 horas los paramilitares de Santa Martha estuvieron disparando cerca de la comunidad de Chuchchem como queriendo atacar. Si el gobierno no actúa urgentemente, esto se volverá un desmadre. Si hay muertos y heridos, el gobierno será responsable por no solucionar el conflicto por la disputa de 60 hectáreas de tierras que data de hace 40 años y que ha dejado más de 25 muertos y varios heridos, finalizó el representante de los desplazados de Aldama. (Leonel Durante, *Diario Tribuna Chiapas*, 2019)

El narcotráfico y la explotación minera ambiciosa y bestial neoliberal capitalista han originado una gran proliferación de colonias periurbanas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas o en Tuxtla Gutiérrez, capital del estado, y estas han conformado un gran cinturón de miseria

en la ciudad que acrecienta la violencia urbana. Sabemos bien que estos conflictos impiden las condiciones de una vida digna, sana y tranquila, en la que haya respeto y tolerancia por los derechos humanos y por la diversidad religiosa, social, étnica y cultural.

Como hemos sostenido en otros espacios (Magaña, 2015), a lo largo de las dos últimas décadas el estado de Chiapas ha enfrentado diversos eventos históricos que han propiciado y/o dinamizado de manera abrupta múltiples procesos sociales que, en la mayoría de los casos, dado su vértigo, sus alcances y su complejidad, han eludido la mirada de tomadores de decisiones en el campo de las políticas sociales. Las dinámicas propias de la era global han contribuido, a su vez, a configurar el paisaje social del estado⁵.

-
- 5 Podemos observar al respecto una breve descripción cronológica de hechos acaecidos a partir del levantamiento del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), desde 1994 hasta 2013. El siguiente texto reúne algunos datos relevantes para este capítulo y fue tomado del sitio web Centro de Documentación sobre Zapatismo (<https://www.cedoz.org/>)

1994

1 de enero: Entrada en vigor del Tratado de Libre Comercio de América del Norte (TLCAN) entre Estados Unidos, Canadá y México. Alzamiento armado zapatista: el EZLN ocupa varias ciudades de Chiapas, entre ellas San Cristóbal de Las Casas, Las Margaritas, Altamirano, Ocosingo. A través de la Primera Declaración de la Selva Lacandona, declara la guerra al Gobierno federal y a su ejército, y demanda libertad, justicia y democracia para todos los mexicanos.

12 de enero: El Gobierno decreta el cese del fuego unilateral y anuncia su intención de buscar una solución negociada con los rebeldes. Las estimaciones sobre los muertos durante la guerra van de 145 a mil. Se realiza una gran manifestación por la paz en la Ciudad de México.

21 de febrero - 2 de marzo: Diálogo de Paz en la catedral de San Cristóbal de Las Casas entre los dirigentes del EZLN (el subcomandante Marcos y dieciocho comandantes y miembros del Comité Clandestino Revolucionario Indígena-CCRI), el comisionado para la paz Manuel Camacho Solís y el mediador Samuel Ruiz, obispo de San Cristóbal. Se presenta un documento de 34 compromisos por parte del Gobierno que el EZLN acepta llevar a consulta con sus bases de apoyo.

23 de marzo: Asesinato de Luis Donaldo Colosio, candidato del Partido Revolucionario Institucional (PRI) a la Presidencia de la República, en Tijuana,

Baja California. El EZLN se declara en alerta roja y suspende el proceso de consultas.

12 de junio: El EZLN rechaza las propuestas del Gobierno nacidas del Diálogo de la Catedral (por el 98 % de los votantes). Manuel Camacho renuncia a su cargo oficial. El EZLN decide mantener el cese al fuego y abrir un diálogo con la sociedad civil. A través de la Segunda Declaración de la Selva Lacandona, convoca a la Convención Nacional Democrática.

6-9 de agosto: Seis mil representantes de organizaciones populares de todo México se reúnen para participar en la Convención Nacional Democrática en Guadalupe Tepeyac, el primer “Aguascalientes” zapatista (lugar de encuentro zapatista con la sociedad civil).

19 de diciembre: Los zapatistas rompen el cerco militar y, pacíficamente, establecen posiciones en 38 cabeceras municipales declarándoles Municipios Autónomos y Rebeldes.

24 de diciembre: El EZLN y el Gobierno federal aceptan a la Comisión Nacional de Intermediación (Conai), presidida por el obispo Samuel Ruiz, como mediación.

1995

1 de enero: En la Tercera Declaración de la Selva Lacandona, el EZLN propone a la sociedad civil la formación de un Movimiento para la Liberación Nacional. Encuentro entre la Comandancia General Zapatista y el entonces secretario de Gobernación, Esteban Moctezuma Barragán.

9 de febrero: El Gobierno revela la supuesta identidad del subcomandante Marcos y ordena la detención de los líderes zapatistas. Más de 20000 campesinos huyen a las montañas por temor al Ejército. Se establece una fuerte presencia militar en toda la zona del conflicto. En México D.F., miles de personas manifiestan su oposición a la ofensiva militar.

11 de marzo: El Congreso de la Unión aprueba la Ley para el Diálogo, la Conciliación y la Paz Digna en Chiapas. La ley define un marco para retomar el proceso de paz, y, por el tiempo que dure el diálogo, suspender las órdenes de aprehensión y los operativos militares en contra de los zapatistas. Se crea la Comisión de Concordia y Pacificación (Cocopa), integrada por legisladores de todos los partidos políticos representados en el Congreso, con el objetivo de facilitar este nuevo diálogo.

9 de abril: Se realiza un primer encuentro entre los zapatistas, la Conai y la delegación gubernamental en el ejido de San Miguel, municipio de Ocosingo. La negociación se prolongará durante meses, con múltiples interrupciones, en un poblado de los Altos de Chiapas, San Andrés Larráinzar, que los zapatistas rebautizaron con el nombre de Sacamch'en de los Pobres. Las negociaciones debían realizarse en seis mesas de trabajo: Mesa 1. Derechos y Culturas

Indígenas; Mesa 2. Democracia y Justicia; Mesa 3. Bienestar y Desarrollo; Mesa 4. Conciliación en Chiapas; Mesa 5. Derechos de la Mujer; Mesa 6. Cese de Hostilidades.

27 de agosto - 3 de septiembre: El EZLN lanza una Consulta Nacional e Internacional para definir el destino de su lucha. Más de un millón de personas responden, la mayoría apoyando la transformación del EZLN en una fuerza política de nuevo tipo.

1996

1 de enero: De manera simultánea, en los cinco Aguascalientes recientemente construidos el EZLN anuncia la creación del Frente Zapatista de Liberación Nacional (FZLN), nueva fuerza política no partidaria, independiente y pacífica (Cuarta Declaración de la Selva Lacandona).

4-8 de enero: Se realiza un Foro Nacional Indígena convocado por el EZLN en el que participan más de trescientos representantes indígenas de por lo menos 35 pueblos indios. Los participantes acuerdan convocar a la creación del Congreso Nacional Indígena (CNI).

30 de enero: Primera Declaración de la Realidad contra el Neoliberalismo y por la Humanidad. Se llama a la celebración de Encuentros Continentales y al primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo.

16 de febrero: Al cabo de cinco meses de negociaciones, el Gobierno y el EZLN firman en San Andrés los primeros Acuerdos sobre Derechos y Culturas Indígenas.

4-8 de abril: Primer Encuentro Americano por la Humanidad y contra el Neoliberalismo, organizado por el EZLN en la Realidad.

30 de junio - 6 de julio: Foro Especial para la Reforma del Estado realizado en San Cristóbal como parte de la segunda mesa de negociaciones.

27 de julio - 3 de agosto: Se realiza el primer Encuentro Intercontinental por la Humanidad y Contra el Neoliberalismo, organizado por el EZLN en Chiapas, también conocido como “Encuentro Intergaláctico”. Participan cerca de 5000 personas de 42 países.

3 de septiembre: El EZLN decide retirarse de las negociaciones hasta tanto no se cumplan las condiciones estimadas necesarias para la credibilidad del proceso: liberación de todos los presuntos zapatistas, una comisión gubernamental con capacidad de decisión política y que respete a la delegación zapatista, la instalación de la Comisión de Seguimiento y Verificación (Cosever), propuestas serias y concretas para la Mesa de “Democracia y Justicia”, y el fin del clima de persecución militar y policíaca contra las comunidades indígenas.

12 de octubre: Participación de la Comandanta Ramona en el Congreso Nacional Indígena en la Ciudad de México.

29 de noviembre: La Cocopa presenta a la delegación del EZLN y al Gobierno federal una propuesta de reforma constitucional basada en los Acuerdos de San Andrés. Debía ser aceptada o rechazada sin modificaciones.

Diciembre: El EZLN acepta la propuesta de ley, el Gobierno hace comentarios de fondo.

A lo largo de 1995 y 1996: Violencia en la zona norte (asesinatos, desplazados, emboscadas, bloqueos de carretera, etc.). La mayoría de las acciones es atribuida al grupo Paz y Justicia en la zona norte, a Máscara Roja en los Altos y a Los Chinchulines en la zona de Chilón-Bachajón.

1997

11 de enero: El EZLN rechaza la contrapropuesta gubernamental y anuncia que no regresará a las mesas de negociaciones hasta que no se cumplan los Acuerdos de San Andrés.

16 de febrero: Más de 10 000 indígenas zapatistas marchan en San Cristóbal para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés y aceptan la Iniciativa de Ley de la Cocopa.

14 de marzo: En San Pedro Nixtalucum (municipio de El Bosque), en un despliegue represivo, la policía estatal abate a civiles simpatizantes del EZLN, y resulta en cuatro muertos, 29 heridos, 27 detenidos y 300 desplazados.

25 de abril: Doscientos desplazados choles de la zona norte de Chiapas rompen el cerco de Paz y Justicia con la caravana “Wejlel” (“Libertad” en la lengua chol), y marchan hacia la capital del estado para reclamar soluciones a la situación en su región. Hacen un plantón de 87 días ante el Palacio de Gobierno sin ser atendidos por el Gobierno estatal.

8 de septiembre: Alrededor de 1111 delegados zapatistas marchan a la Ciudad de México para asistir al Segundo Congreso Nacional Indígena y exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés. Participan en el Congreso de Fundación del FZLN.

4 de noviembre: Ataque en contra de los obispos de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas cerca de Tila, zona norte de Chiapas.

29 de noviembre: Diez mil indígenas de diversas regiones de Chiapas realizan una marcha en San Cristóbal para exigir el cumplimiento de los Acuerdos de San Andrés.

Fin de noviembre: Más de 4500 indígenas del grupo civil Las Abejas y simpatizantes zapatistas han huido de la violencia en el municipio de Chenalhó.

11 de diciembre: Las autoridades del municipio de Chenalhó y del municipio autónomo de Polhó acuerdan poner un alto definitivo a las agresiones entre las partes. Empieza una serie de reuniones, iniciativa que fracasa el 19 de diciembre.

22 de diciembre: Cruel matanza de 45 personas, la mayoría niños y mujeres pertenecientes a Las Abejas, refugiadas en Acteal, municipio de Chenalhó, por parte de paramilitares.

Fin de diciembre: Decenas de personas son detenidas acusadas por su presunta participación en la matanza de Acteal, entre ellas un comandante de la Seguridad Pública y el presidente priísta del municipio de Chenalhó. El Gobierno mexicano manda a 5000 soldados más a Chiapas, incluyendo 2000 a Chenalhó.

1998

11 de enero: La Conai difunde un comunicado titulado “Por una Estrategia de Paz con Democracia”, en el que denuncia la guerra de baja intensidad que se vive en Chiapas y la batalla que se ha desatado contra la mediación y la diócesis de San Cristóbal. El secretario de Gobernación, Francisco Labastida Ochoa, anuncia la creación de la coordinación del Diálogo para la Negociación en Chiapas, con Emilio Rabasa Gamboa al frente, en lugar del comisionado para la paz, Pedro Joaquín Coldwell.

11 de abril: El municipio autónomo Ricardo Flores Magón es desmantelado en un operativo policíaco-militar en la comunidad de Taniperlas, municipio de Ocosingo. Se detiene a nueve mexicanos y doce extranjeros son expulsados del país.

1 de mayo: En un operativo policíaco-militar, se desmantela el municipio autónomo Tierra y Libertad con cabecera en Amparo Agua Tinta. Se detiene a 53 personas.

25 de mayo: El coordinador para el Diálogo y la Negociación en Chiapas, Emilio Rabasa Gamboa, presenta la estrategia del Gobierno federal para apoyar el proceso de pacificación en Chiapas: 1. Atender las demandas sociales del pueblo chiapaneco; 2. Destinar más gasto social a los municipios de mayor marginación; 3. Buscar la vigencia del Estado de derecho; 4. Establecer una política de reconciliación intercomunitaria; 5. Impulsar la legislación de los pueblos y comunidades indígenas.

28 de mayo: El Gobierno mexicano difunde las nuevas reglas que deberán cumplir las organizaciones extranjeras para observación internacional. Entre las nuevas condiciones se establece que los grupos de observadores deberán tener un máximo de diez integrantes, con una permanencia en el país de diez días. Además, las organizaciones deberán presentar solicitud con treinta días de anticipación y tener cinco años de antigüedad o estatuto ante la ONU.

3 de junio: En un operativo policíaco-militar, más de mil elementos de las fuerzas de seguridad entran en Nicolás Ruiz. Los policías detienen a más de cien pobladores.

7 de junio: El obispo Samuel Ruiz anuncia la disolución de la Conai ante los ataques gubernamentales contra su persona, la diócesis de San Cristóbal y la Conai. Exige a los Gobiernos federal y estatal que terminen con su actual estrategia de guerra y que demuestren con hechos su voluntad de resolver el conflicto.

10 de junio: En un operativo policíaco-militar para dismantelar el municipio autónomo San Juan de la Libertad, ubicado en El Bosque, mueren ocho civiles y dos policías.

8 de julio: El secretario de Gobernación, Francisco Labastida, y el representante gubernamental para el diálogo, Emilio Rabasa, presentan ante la Cocopa la propuesta de distensión del Gobierno, que consiste en cinco puntos: integración de los municipios autónomos a la legalidad y a la constitucionalidad; más ayuda para los desplazados; entregar a la Cocopa los informes sobre las investigaciones de Acteal y El Bosque; acciones y medidas intensivas para proyectos de desarrollo social y productivo; la presencia del Ejército mexicano y al mismo tiempo búsqueda de un diálogo con el EZLN.

17 de julio: El EZLN difunde la Quinta Declaración de la Selva Lacandona, en la que anuncia una Consulta Nacional por el Reconocimiento de los Pueblos Indígenas y por el Fin de la Guerra de Exterminio.

3 de agosto: El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas difunde un informe en el que dice que en los últimos seis meses en Chiapas se registraron 57 ejecuciones sumarias, seis asesinatos políticos y más de 185 expulsiones de extranjeros. Denuncia que en este tiempo hubo en el estado varios casos graves de tortura, decenas de atentados en contra de defensores de derechos humanos, organizaciones civiles y líderes sociales, y cientos de acciones militares y policíacas en la zona del conflicto.

1999

24 de febrero: El Congreso estatal aprueba la Ley de Amnistía para el Desarme de Grupos Civiles en Chiapas, presentada por el gobernador Albores Guillén. Se excluye de la amnistía a personas o integrantes de una organización civil con estructura, adiestramiento o disciplina similares a las del Ejército y a miembros del EZLN.

21 de marzo: Participan más de 2,8 millones personas de México y 48 000 mexicanos en el extranjero en la consulta nacional “por el Reconocimiento de los Pueblos Indios y por el fin de la Guerra de Exterminio”.

Primeras dos semanas de junio: Aumento significativo en incursiones militares y policíacas en comunidades zapatistas; detenciones arbitrarias de presuntos zapatistas; hostigamiento por parte de los militares en los retenes; y concentración de tropas militares. En cada una de las incursiones participan entre cien y mil militares y policías. Como pretexto de todos estos operativos, las autoridades estatales y federales mencionan la aplicación de la Ley de Armas

de Fuego y Explosivos, la lucha contra el narcotráfico, la detención de delincuentes y la protección de los habitantes que lo pidieron.

17 de julio: El Comité de Derechos Humanos de la ONU expresa que los temas de Chiapas, la administración de justicia, la violencia contra las mujeres, la creciente militarización y la impunidad siguen causando “inquietud” y “profunda preocupación”.

30 de julio: El Congreso local de Chiapas aprueba la iniciativa de ley del gobernador Albores en materia de Derechos y Cultura Indígenas. La oposición manifiesta que la ley no responde a las demandas del EZLN ni cumple con los Acuerdos de San Andrés.

12 de agosto: Aproximadamente quinientos militares llegan por tierra y paracaídas a la comunidad Amador Hernández (Selva). Las fuentes oficiales argumentan que su presencia tiene el objetivo de proteger a los topógrafos que harán las mediciones para una carretera. Los habitantes se oponen a la construcción de dicha carretera.

26 de agosto: Enfrentamiento entre el Ejército y bases de apoyo zapatistas en la comunidad San José La Esperanza, municipio de Las Margaritas. Tres indígenas son detenidos. Siete militares son heridos a machetazos.

6 de octubre: La Procuraduría General de la República instala una oficina especial en Chiapas para la investigación de los grupos armados que operan en el estado.

24 a 27 de noviembre: Durante su visita a México, Mary Robinson, la Alta Comisionada de Derechos Humanos de la ONU, comenta que le inquietan la impunidad, la militarización y una mala administración de justicia en Chiapas. Menciona que entre los factores que han contribuido a crear un clima de impunidad se incluye la creciente militarización de las funciones de seguridad pública.

30 de diciembre: El nuncio apostólico Justo Mullor anuncia la nominación de don Raúl Vera, obispo coadjutor en San Cristóbal, a la diócesis de Saltillo.

2000

1 de mayo: Se posesiona el nuevo obispo de San Cristóbal de Las Casas: monseñor Felipe Arizmendi Esquivel, sucesor de monseñor Samuel Ruiz.

17 de octubre: Más de 96 familias desplazadas, miembros de Las Abejas, se reubican cerca de la comunidad de Naranjatik Bajo, municipio de Chenalhó. Se trata de desplazados de la comunidad de Yibeljoj que, desde noviembre de 1997, vivían en el campamento de Xoyep.

18 de octubre: El presidente Zedillo expropia 3,5 hectáreas del ejido Amador Hernández, comunidad zapatista en el municipio de Ocosingo, para construir instalaciones militares.

13 de noviembre: La comunidad Miguel Utrilla, municipio de Chenalhó, impide con violencia a la Procuraduría General de la República realizar un operativo en el que participaron 150 policías judiciales federales y veinte agentes del Ministerio Público con el fin de buscar armas en manos de presuntos paramilitares.

22 de diciembre: El Ejército desocupa la base militar de Amador Hernández (Selva). El Gobierno federal restituye el predio a la comunidad expropiado por el expresidente Zedillo en octubre de 2000.

23 de diciembre: El presidente Fox elimina el requisito de permiso previo para ser observador de derechos humanos en México.

31 de diciembre: El Ejército mexicano desaloja el segundo cuartel militar, de Jolnachoj, municipio San Andrés Larraínzar.

2001

10 de enero: El Ejército abandona el campamento militar de Cuxuljá, municipio de Ocosingo.

17 de enero: Es desmantelada la base militar de la comunidad de Roberto Barrios, municipio de Palenque.

19 de marzo: El presidente Fox anuncia el retiro del Ejército de la comunidad zapatista Guadalupe Tepeyac.

28 de marzo: Después de largos debates sobre el uso de la tribuna, veintitrés comandantes del EZLN llegan finalmente a hablar en el Congreso de la Unión. La comandante Esther informa que el EZLN no realizará ningún avance militar sobre las posiciones militares desocupadas y da a conocer la designación de Fernando Yáñez como correo oficial de los zapatistas ante el Gobierno. Este último se reúne con el comisionado para la paz, Luis H. Álvarez, para iniciar conversaciones sobre el cumplimiento de las condiciones zapatistas.

25 de abril: El Senado de la República aprueba una reforma constitucional en materia indígena.

26 de abril: El Congreso Nacional Indígena afirma que la ley indígena que aprobó el Senado desconoce puntos importantes de los Acuerdos de San Andrés.

27 de abril: La Cámara de Diputados aprueba la Ley de Derechos y Cultura Indígenas, con 386 votos a favor y sesenta en contra.

29 de abril: Comunicado zapatista: “El EZLN formalmente desconoce esta reforma constitucional sobre derechos y cultura indígenas. No retoma el espíritu de los Acuerdos de San Andrés, no respeta la ‘iniciativa de ley de la Cocopa’, ignora por completo la demanda nacional e internacional de reconocimiento de los derechos y la cultura indígenas”. En consecuencia, rompe el diálogo con el Gobierno.

De abril a diciembre: El EZLN se queda en silencio.

2002

31 de julio: El municipio autónomo Ricardo Flores Magón denuncia que un grupo de cuarenta paramilitares armados, procedentes de la comunidad priísta San Antonio Escobar, atacaron a las bases de apoyo zapatista en el ejido La Culebra.

7 de agosto: José López Santíz, campesino tzeltal y base de apoyo del EZLN, es ejecutado en las inmediaciones de la comunidad Seis de Agosto, del municipio autónomo Diecisiete de Noviembre.

14 de agosto: Publicación de la reforma indígena en el Diario Oficial de la Federación.

24 de agosto: Firman acuerdos de convivencia entre Las Abejas y las autoridades del municipio de Chenalhó. A partir de eso, la mayoría de miembros de Las Abejas desplazados empiezan a retornar a sus comunidades (hasta octubre).

25 de agosto: En la ranchería Amaytic, priístas armados matan a dos autoridades zapatistas del municipio autónomo Ricardo Flores Magón (Ocosingo). Otro zapatista es asesinado en el municipio autónomo de Olga Isabel (Chilón).

19 de noviembre: Inauguración de un Aguascalientes zapatista en Madrid. El objetivo es fortalecer los nexos de la sociedad civil internacional con el movimiento indígena mexicano.

21 de noviembre: Un juez federal exonera de todo cargo a seis de los 87 indígenas implicados en la matanza de Acteal. El Gobierno estatal, organizaciones indígenas y legisladores de la Cocopa manifiestan su desacuerdo con dicha liberación por dar un mensaje de impunidad.

2003

1 de enero: El EZLN rompe el silencio. En la concentración más numerosa hasta ahora de las bases de apoyo del EZLN, más de 20 000 indígenas “toman” la ciudad de San Cristóbal. Condena a los tres principales partidos políticos por haber traicionado el espíritu de los Acuerdos de San Andrés con la ley indígena aprobada. Advierte al comisionado gubernamental para la paz que le impedirá entrar a sus territorios.

8-10 de agosto: Para instaurar la autonomía establecida en los Acuerdos de San Andrés, en un acto celebrado en Oventik, la Comandancia del EZLN anuncia la desaparición de los Aguascalientes y la creación de los Caracoles (estructuras autónomas civiles) y de las Juntas de Buen Gobierno.

2004

10 de abril: Bases de apoyo zapatistas del municipio de Zinacantán fueron emboscadas por miembros del Partido de la Revolución Democrática (PRD), con un saldo de decenas de heridos y 125 familias zapatistas desplazadas.

El hecho se produjo cuando zapatistas terminaban una marcha celebrando el aniversario de la muerte de Emiliano Zapata y tras repartir agua a habitantes de la comunidad de Jechvó, privados de ella desde hacía meses por miembros del PRD.

15 de octubre: En un comunicado especial, el EZLN anunció la reconcentración de comunidades zapatistas asentadas en la reserva de Montes Azules y solicitó ayuda económica por parte de la sociedad civil nacional e internacional.

2005

19 de junio: El EZLN se decretó en alerta roja, lo cual significó: i) El cierre de las estructuras autónomas civiles (Caracoles), cuyos integrantes fueron puestos “en resguardo”, siguiendo con su trabajo de manera “trashumante”; ii) La reagrupación de las bases de apoyo y el acuartelamiento de los insurgentes zapatistas que realizaban labor social en las comunidades; iii) La salida de la sociedad civil nacional e internacional presente en esos momentos en los municipios autónomos.

11 de julio: Se levantó la alerta roja. Los zapatistas invitaron a la sociedad civil nacional e internacional a retomar el contacto con la estructura civil zapatista. Se anunció la creación de las Comisiones de Información dentro de las oficinas de las Juntas de Buen Gobierno.

5 de octubre: En la primera semana de octubre, el paso del huracán Stan afectó dramáticamente a Chiapas, Guatemala y El Salvador. En el sur de Chiapas, se calcula que Stan destruyó más de 18 000 casas y 174 escuelas. El huracán dejó más de 88 comunidades aisladas, quebró más de veinte puentes y destruyó muchas carreteras.

20 de noviembre: En un comunicado del EZLN, se anunció la disolución del FZLN.

2006

5 de agosto: Violento operativo policiaco de desalojo en contra de treinta familias zapatistas de la comunidad de los ch’oles, municipio autónomo El Trabajo (Tumbalá), acusadas de despojo de propiedad privada.

13 de noviembre: Se suscitó una agresión armada perpetrada por cientos de campesinos de la Comunidad Lacandona en contra de diecisiete familias asentadas en el poblado Viejo Velasco Suárez en la Selva Lacandona, Chiapas. Esta agresión, en medio de una gran confusión sobre el número de víctimas, tuvo al parecer un saldo de, al menos, cuatro muertos, entre ellos una mujer con embarazo de seis meses, y cuatro desaparecidos, presuntamente ejecutados.

2007

18 de agosto: En la Reserva de la Biosfera de Montes Azules, se realizó un operativo policiaco y militar para desalojar a 39 familias de las comunidades Buen Samaritano y San Manuel (Ocosingo).

Abril: La Secretaría de Gobernación determinó poner fin a la Coordinación para el Diálogo en Chiapas creada en 1994 tras la irrupción del EZLN, por razones de austeridad y considerar innecesaria su existencia.

Finale de mayo: La organización civil Las Abejas denunció que el fiscal para el caso Acteal, Noé Maza Albores, amenazó con encarcelar a sus dirigentes si no suspendían las denuncias públicas que realizan los días 22 de cada mes, en conmemoración a la masacre de 45 indígenas el 22 de diciembre de 1997.

2009

26 de febrero: La Junta de Buen Gobierno de Oventic denuncia incursiones de tropas federales cerca de este Caracol, y sobrevuelos de aviones y helicópteros en la región.

21 de julio: Se da una agresión en el ejido de Mitzitón, municipio de San Cristóbal de Las Casas, cuyo resultado fue de un muerto y cinco heridos, todos adherentes a La Otra Campaña convocada por el EZLN y habitantes de esta comunidad tsotsil.

12 de agosto: La Suprema Corte de Justicia de la Nación otorga amparo a veintiséis indígenas encarcelados desde hace más de once años y sentenciados por la matanza de 45 indígenas, el 22 de diciembre de 1997 en la comunidad de Acteal, municipio de Chenalhó. Veinte de ellos son excarcelados al día siguiente, mientras los seis restantes obtienen que se les reponga el procedimiento jurídico que los condenó. Demostrando cierto realismo político, el Gobierno de Chiapas busca prevenir el regreso de los excarcelados a Chenalhó para evitar confrontaciones, ofreciéndoles tierras, vivienda y trabajo. Las Abejas denuncian el carácter por lo menos limitado de esta medida de contención. También hacen público el hecho de que el Gobierno estatal ha intentado dividir las, así como involucrarlas con grupos armados.

Noviembre: Se vuelven a denunciar múltiples cateos e incursiones militares en el Centro (alrededor de Venustiano Carranza), en la Selva Fronteriza y en Los Altos el día del aniversario de la fundación del EZLN.

29 de diciembre: El Congreso local aprueba una Ley de Derechos Indígenas para el estado de Chiapas, la cual genera polémica.

2010

22 de enero: Alrededor de 120 indígenas que habitaban desde hace veinte años El Semental y San Pedro, en la biosfera de Montes Azules, son desalojados por policías federales, militares y personal de la Procuraduría Federal

de Protección al Ambiente. El Gobierno estatal informa que dicho desalojo ha sido pacífico y que las familias serían reubicadas. El 26 de enero, informa que para reforestar y establecer un centro ecoturístico se desalojarían siete poblados más. Contradiciendo esta versión, en un comunicado del 29 de enero, la Junta de Buen Gobierno de La Garrucha denuncia el desalojo violento de la comunidad Laguna San Pedro afirmando que los habitantes (zapatistas) fueron forzados a subir en helicópteros y trasladados a la ciudad de Palenque mientras sus casas fueron quemadas con todas sus pertenencias.

6 de febrero: Se presenta un nuevo conflicto por el predio de Bolón Ajaw, municipio de Tumbalá, entre bases de apoyo del EZLN e integrantes de la Organización para la Defensa de los Derechos Indígenas y Campesinos (OPDDIC), que deja un saldo de un muerto, cinco detenidos, veintiocho lesionados. Da lugar a versiones contradictorias respecto a lo ocurrido.

16 de marzo: Bases de apoyo zapatistas de la ranchería Amaytik, en el municipio autónomo Ricardo Flores Magón, están siendo perseguidas y amenazadas de desalojo y muerte por unos doscientos miembros de la OPDDIC.

9 de septiembre: Según una denuncia de la Junta de Buen Gobierno de Oventic, unas 170 bases de apoyo zapatistas son expulsadas de su comunidad San Marcos Avilés en el municipio oficial de Chilón. La acción es perpetrada por miembros de PRI, PRD y Partido Verde Ecologista de México (PVEM), en represalia por la edificación de una escuela autónoma en la localidad.

5 de octubre: Bases de apoyo zapatistas desplazadas a la fuerza el 9 de septiembre pasado por amenazas y agresiones de la gente de los partidos políticos del ejido retornan a su comunidad de origen, San Marcos Avilés, municipio de Chilón.

24 de octubre: La Junta de Buen Gobierno de Morelia denuncia una agresión con armas de fuego en contra de bases de apoyo zapatistas en el balneario El Salvador, municipio autónomo Comandanta Ramona, en colindancia con el ejido Agua Clara (Salto de Agua).

2011

24 de enero: Fallece el obispo emérito de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, don Samuel Ruiz García, actor clave en los diálogos de paz entre el EZLN y el Gobierno federal después del alzamiento armado de 1994.

9 de abril: La Junta de Buen Gobierno de La Garrucha denuncia la pretensión de despojar de sus tierras y derechos ejidales a las bases de apoyo zapatistas de Cintalapa, municipio de Ocosingo, si no renuncian a la resistencia.

21 de junio: La Junta de Buen Gobierno zapatista del Caracol de Morelia denuncia agresiones e intentos de expulsión y despojo contra bases de apoyo en Los Mártires por parte de miembros de la Organización Regional de Cafecultores de Ocosingo.

27 de junio: El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de las Casas alerta que en el ejido San Marcos Avilés, municipio de Chilón, las bases de apoyo del EZLN se encuentran hostigadas, amenazadas de muerte y corriendo el riesgo de un nuevo desplazamiento forzado. Señala que el Campamento Civil por la Paz, integrado por observadores civiles para disuadir posibles acciones violentas en dicha comunidad, también han sido objeto de amenazas y hostigamientos.

2012

16 de abril: La sociedad civil de Las Abejas alberga la preaudiencia del Tribunal Permanente de los Pueblos (TPP) en Acteal. El TPP aborda la masacre como uno de los casos emblemáticos de procesos entrelazados de violencia estatal, estructural y sistémica.

22 de abril: Miembros de Las Abejas alertan sobre “la existencia de armas ocultas en las comunidades de Chenalhó que tanto niega el Gobierno de Chiapas y que también posibilita la reactivación de la acción paramilitar”.

7 de septiembre: El Departamento de Estado de Estados Unidos concede la inmunidad diplomática al expresidente mexicano Ernesto Zedillo por el juicio que enfrenta por su presunta responsabilidad en la matanza de Acteal de 1997.

11 de septiembre: La Junta de Buen Gobierno de Roberto Barrios denuncia que el 6 de septiembre pasado un grupo de 55 personas, quienes iban con armas de fuego, encapuchadas y con uniforme de tipo militar, despojaron con disparos tierras pertenecientes a las bases de apoyo del Nuevo Poblado Comandante Abel. Ante el constante hostigamiento y el inminente riesgo a su vida, integridad y seguridad personal, setenta familias bases de apoyo fueron desplazadas.

3 de octubre: La organización Las Abejas denuncia la reactivación de grupos paramilitares en el municipio de Chenalhó, donde tienen presencia, del mismo modo que está ocurriendo en la zona norte del estado.

29 de octubre: Se vuelve a agudizar la conflictividad en la comunidad de Candelaria El Alto entre campesinos de dicha comunidad adherentes a La Otra Campaña y los integrantes de la Organización Campesina Emiliano Zapata-Región Carranza (OCEZ-RC), quienes por la omisión del Gobierno del estado de Chiapas se encuentran en disputa por un conflicto de tierras.

2013

22 de febrero: La organización Las Abejas denuncia disparos a plena luz del día en varias comunidades del municipio de Chenalhó.

18 de julio: Un juez de la Corte del estado de Connecticut (Estados Unidos) decide desechar la demanda contra el expresidente mexicano Ernesto Zedillo por su presunta responsabilidad en la masacre de Acteal.

Se puede observar, por un lado, que Chiapas guarda los índices de marginación más altos del país; esto significa, en términos generales, que el nivel de vida de su población está en los umbrales de la pobreza extrema, el 82 % de su población sobrevive con dos salarios mínimos, más del 42 % de la población infantil sufre algún grado de desnutrición severa y el perfil epidemiológico está clasificado como enfermedades de la pobreza. Siguiendo con Fletes Ocón y Martínez Gallardo:

Chiapas [...] posteriormente al levantamiento del EZLN [...] se ha inclinado a ser [un estado] asistencialista y no remedia los problemas estructurales económicos y sociales de desigualdad, incluso los productivos y tampoco garantiza la seguridad social. El estado ocupa el primer lugar en pobreza extrema y en desigualdad en México, afectando sobre todo a la población indígena. [...] La pobreza se puede manifestar en múltiples dimensiones de vida. Los problemas de carencias materiales y no materiales pueden incluir situaciones de desnutrición, imposibilidad de acceso a alimentos saludables, vivienda inadecuada e insalubre, abastecimiento de agua insatisfactorio, convivencia con aguas residuales y depósitos de basura, baja calidad en la educación, carencia de servicios de salud y de transporte, falta de áreas verdes y de equipamiento de

20 de agosto: Se da un intento fallido de retorno a Colonia Puebla de Chenalhó por parte de algunos integrantes del mismo ejido después de treinta días desplazados en San Cristóbal de Las Casas. Fueron agredidos con piedras e insultos junto a la caravana civil que los acompañaba a la entrada del ejido.

23 de agosto: Casi la totalidad de las familias católicas, y algunas de otras religiones, salen desplazadas de Colonia Puebla hacia San Cristóbal de Las Casas.

26 de agosto: Un total de 95 personas desplazadas, trece familias católicas y dos familias bautistas se trasladan desde Yabteclum hasta Acteal.

26 de diciembre: El Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas denuncia “la continuidad de hostigamientos, agresiones, amenazas de muerte y desplazamiento forzado en contra de Bases de Apoyo del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (BAEZLN) en la comunidad San Marcos Avilés [...] del municipio oficial de Chilón”.

ocio e inseguridad general. [...] Los problemas de pobreza, desigualdad y desempleo se muestran más agudos en la región Altos Tsotsil-Tzeltal, donde los patrones de ingreso y consumo se ubican en los niveles más bajos de la distribución del ingreso. [Región caracterizada] por tener una diversidad cultural, que corresponde a una población en su gran mayoría indígena rural. (2015)

Por otro lado, debemos tomar muy en cuenta que Chiapas constituye un verdadero mosaico cultural pluriétnico; figura como el segundo lugar de los diez estados con mayor población hablante de lengua indígena del país, superado solo por Oaxaca. Este factor, a lo largo de su historia, ha provocado que sus etnias hayan recibido transfiguraciones internas sucesivas tanto biológicas (mestizaje) como culturales, y sus formas de relación con los diferentes agentes de la sociedad dominante han supuesto la existencia de cambios adaptativos que han afectado su fisonomía cultural.

A su vez, la irrupción de procesos sociales como el movimiento zapatista en 1994 y sus efectos, directos e indirectos, han propiciado significativos cambios en el perfil de identidad de sus diversas poblaciones. Por ejemplo, la violencia sociopolítica adquirió, en determinado momento, un rol crucial en el flujo de desplazamientos poblacionales hacia centros urbanos que sobre todo han involucrado a la población indígena. Se puede hablar también de la presencia militar, cuya magnitud fungió como detonador en el incremento del comercio sexual que afectó principalmente a mujeres pertenecientes a sectores pobres de la población y también en particular a mujeres indígenas (Magaña, 2012).

Junto con todos estos referentes de cambio, sin embargo, sobreviven en Chiapas atavismos coloniales que le confieren un matiz propio a la modernidad chiapaneca. Sin importar el orden en que se mencionen, todos ellos son factores que han creado un nuevo escenario de pobreza donde los referentes de la globalización adquieren muchos y muy particulares matices al interactuar con una gran diversidad sociocultural, tanto en ámbitos rurales como urbanos (Magaña, 2012). De tal forma, el impacto de todo esto en el interior de las poblaciones indígenas propicia serias fracturas de los valores tradicionales, los

cuales se traducen y se relacionan con conflictos religiosos y políticos o bien con los efectos de tendencias modernizadoras; conflictos que tienen como escenario la vida familiar, comunitaria e intercomunitaria, y que terminan por situar a determinados individuos o grupos en diversas situaciones de vulnerabilidad.

Ahora se viven tiempos de gran movimiento de población, de relaciones interétnicas que antes no se daban, y de formas de organización social y política que rebasan los límites de la aldea, del paraje y del grupo lingüístico. Se observan cambios en las comunidades indígenas que son respuestas a las influencias del mundo moderno, pero que resultan más bien de un proceso de reconstitución y reinención de la identidad étnica en nuevos contextos sociales. El indígena de estas regiones de Chiapas es un sujeto más complejo que el que habita las páginas de las etnografías de los años cincuenta a setenta (Magaña, 2013)⁶.

6 Se recomiendan, al respecto, los trabajos del antropólogo José Luis Escalona Victoria, quien destaca, por ejemplo: “No es difícil encontrar, en trabajos de amplia difusión, una explicación de los acontecimientos de Chiapas que se base principalmente en el argumento de la ‘rebelión indígena’, argumento de amplia aceptación en los parámetros de la imaginación sociopolítica. Sin embargo, un examen más preciso de la construcción de ‘lo indígena’ en la actual situación plantea más preguntas que respuestas. En primer lugar, se sabe que ‘lo indígena’ o ‘lo étnico’, ha estado presente en la imaginación política en México desde el periodo postcolonial. Se podría proponer incluso que la historia política del Chiapas de los siglos XIX y XX ha sido la historia de las relaciones y conflictos entre dos formas de mediación política. [...] Por un lado, se puede hablar de una herencia colonial reconstruida, en particular en las relaciones de servidumbre agraria en lo que se conoce como la finca chiapaneca (García de León 1985; De Vos 1994) y las relaciones entre los nacientes gobiernos y los pueblos de indios (Wasserstrom 1989[1983], Favre 1990[1971], De Vos 1994). Tanto la diferenciación indio-ladino, como la organización de lo sagrado en una jerarquía dominada por la Iglesia católica, servían para representar la configuración de relaciones de poder en el mundo postcolonial. [...] Por otro lado, se puede hablar de mediaciones que se construyeron como parte de la expansión del mercado a fines del siglo XIX y especialmente de aquellas que se crearon como parte de la formación del estado postrevolucionario. En particular, la reforma agraria y el indigenismo tuvieron una importancia central en esta dinámica sociopolítica. [...] Sin embargo, esas medidas políticas tuvieron otros resultados, especialmente en términos de la reconstrucción del indígena o lo étnico en el imaginario sociopolítico. En varias etnografías

Se debe tener muy en cuenta que el concepto de cultura «*indígena*», sea cual sea esta cultura, puede y contiene toda una gama de identidades culturales distintas, y en la mayoría de los casos llegan a tener más diferencias entre sí que con sus vecinos no indígenas:

Tal como señala Alessandro Lupo, entre los grupos que han habitado Mesoamérica desde antes de la llegada de los españoles, la persona humana se ha concebido y estructurado de una manera radicalmente distinta a la que se tiene en las culturas occidentales [...], en su realidad, la persona tzotzil, cuya identidad está ligada a la costumbre [...] El término tradicionalista ha sido adoptado

sobre pueblos de Chiapas, por ejemplo, se habla de la diferenciación indio-ladino en términos de oposición: los primeros, aparecen como rurales, iletrados, de bajo nivel escolar, ligados a la tradición, atrasados y pobres; los segundos, como urbanos, letrados y con experiencia escolar, ligados a la ‘cultura nacional’ y en una posición económica y política más ventajosa (por ejemplo, Villa Rojas 1990 [1942-43, 1946], Colby y Van den Berghe 1966). En estos trabajos se planteaba que esa oposición tenía su base en una diferencia ‘cultural’, y de distintas maneras varios antropólogos se pronunciaban por la superación de esa situación y a favor de la ‘aculturación’, como lo planteó Aguirre Beltrán en repetidas ocasiones (romper las relaciones de castas e integrar al indígena a una sociedad de clases). [...] Hasta los años setenta la historia política parece estar orientada por esa dinámica. Es en ese contexto en el que al parecer se formaron también algunas organizaciones de ‘campesinos’, de ‘obreros agrícolas’ y, más adelante, de ‘indígenas’, con demandas de mayor reparto agrario, más servicios gubernamentales y mayores espacios oficiales para la participación indígena. Además, a partir de esos años se incrementó la presencia gubernamental a través de las grandes obras hidroeléctricas y de la exploración de los yacimientos petroleros en el estado, además de la promoción de la colonización de la selva del oriente de esta entidad. [...] Sin embargo, en la última década del siglo xx la transformación del estado ha implicado una reorientación de la política ‘campesina’ e ‘indígena’, como parte del alejamiento del estado de las formas políticas propias de la postrevolución. [...] el pretendido retiro del estado en el ámbito del indigenismo y de la política agraria postrevolucionarios ha generado nuevas condiciones de construcción del imaginario político, en particular de lo ‘indígena’ o lo ‘étnico’. [...] Se podría pensar que existe un imaginario dominante acerca de lo indígena hasta los años setenta, vinculado a la formación del estado-nación, y que la transformación paulatina del estado postrevolucionario ha ido produciendo en Chiapas un replanteamiento de lo ‘indígena’ en el imaginario sociopolítico, en particular después de 1994” (1998a y b).

por los pedranos [nombre con el que se autodenominan los originarios del municipio de Chenalhó] y chamulas, para distinguirse de católicos y protestantes y se definen como quienes viven y dan continuidad a las costumbres y religión legados por sus antepasados. (Page, 2001, p. 27)

Como aclara Zaragoza:

Hay elementos que por su propia naturaleza propician la formación y reproducción de redes que desarrollan elementos de representación simbólica fuertemente mediados por la cultura, a partir de los cuales se refuerzan los vínculos sociales internos y se construyen “identidades colectivas”, que incluyen a quienes comparten rasgos identitarios similares y excluyen a quienes no lo hacen [...] (2010)

En ese sentido, el proceso que lleva a cabo la construcción de una imagen del otro es resultado de complejas interrelaciones entre procesos políticos y económicos en los que, actualmente, cuentan mucho las lógicas del capital, las de la explotación y la subordinación, así como una justificación ideológica de tales fenómenos ante la sociedad. No debemos olvidar que con el desarrollo de las políticas colonialistas y de expansión de capitales, se genera en el horizonte ideológico decimonónico la necesaria construcción intelectual de lo que podríamos llamar el espejo en el cual el burgués europeo se reconoce y funciona, en contraposición a otra figura necesariamente construida: el otro, el salvaje, el diferente. Sin embargo, el auténticamente otro no se desarrollará sino hasta poco después de la Segunda Guerra Mundial, con la crisis general de los valores burgueses y con la posibilidad de pensar de nuevo la historia con el ocaso de los mesianismos marxistas a partir de Budapest (Magaña, 2003 y 2009). Desde estos planteamientos, se deduce que la reificación de la identidad étnica tiene más relación con un discurso romántico y exótico inmerso en un apologismo civilizatorio que construye —desde fuera— sujetos imaginarios para atestiguar un pasado glorioso o una necesidad histórica de identidad regional y/o nacional (Magaña, 2003 y 2009).

Toda esta situación, lo ya descrito y citado, es de preocupar porque tal parece que nadie conociera el contenido del artículo primero

de la Declaración de los Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), un texto generador de obligaciones para todos los Estados firmantes, un referente de la conciencia mundial para la convivencia⁷.

Sostenemos la necesidad de que estudiosos de la realidad social, gobernantes y gobernados, víctimas y victimarios, hombres y mujeres de todas las condiciones conozcamos lo mejor posible la realidad en que vivimos y tengamos claridad sobre las diversas maneras en que se agravia la dignidad de las personas, se violan sus derechos y se incumplen las obligaciones de los Gobiernos. Porque es muy grande la indignidad que caracteriza nuestra vida social en Chiapas; los hechos sociales arrojan rasgos deshonrosos, ruines, despreciables, reprobables que pueden tener o no rostro, pero siempre tienen consecuencias.

Tomemos el caso de los desplazamientos, como el representado, por ejemplo, por la comunidad de Nuevo Yibeljoj, municipio de Chenalhó, a raíz de la masacre de Acteal en diciembre de 1997: sabemos que esta comunidad fue creada o fundacionalmente planificada por la denominada organización de la sociedad civil (OSC) Las Abejas, que concentró a cientos de familias desplazadas por el riesgo de seguir viviendo en sus localidades de origen, riesgo producto de grupos de paramilitares asentados, principalmente, en la región que alberga a los campamentos de X'oyep y Acteal.

En 1997, la población radicada en Acteal fue víctima de una masacre y junto a los habitantes del campamento X'oyep decidieron abandonar ese sitio en busca de su antiguo territorio. Sin embargo, transcurrieron tres años para que, en el año 2000, 92 familias apoyadas por varias organizaciones internacionales partieran para asentarse junto al poblado de Yibeljoj y Los Chorros, llamándole al sitio fundado Nuevo Yibeljoj. En palabras de Sebastián Gómez, presidente de la OSC Las Abejas:

7 “Todos los seres humanos nacen libres e iguales en dignidad y derechos y, dotados como están de razón y conciencia, deben comportarse fraternalmente los unos con los otros” (Declaración de Derechos Humanos de la Organización de las Naciones Unidas, 1948).

Durante las reformas neoliberales del Gobierno mexicano a principios de la década de 1990, muchos campesinos sin tierra comenzaron a apoderarse de las tierras de cultivo de los terratenientes ricos en protesta. Estos terratenientes temían que sus propiedades fueran tomadas por la revuelta campesina. Para tratar de mantener su control sobre sus vastas propiedades, los terratenientes recurrieron al Gobierno. Debido a que el Gobierno no podía permitirse políticamente evitar que los campesinos tomaran tierras que eran realmente suyas, prometidas por el Gobierno a través de actos de reforma agraria, recurrió a una estrategia de armar a varios grupos paramilitares para hostigar a la gente del pueblo que buscaba un cambio pacífico. Para ayudar a organizar a la gente del pueblo contra esta amenaza violenta, el grupo Las Abejas se formó en 1992 en el municipio de Chenalho para promover la resistencia no violenta. Eligieron su nombre debido al hecho de que las abejas tienen una fuerte estructura social en la que todas trabajan juntas para el beneficio de la colmena. Las Abejas fue fundado sobre los principios de la teología de la liberación, que estaba siendo promovida por el entonces arzobispo Samuel Ruiz de la diócesis de San Cristóbal. El obispo Ruiz era un feroz defensor de los pueblos indígenas e incluso se desempeñó como mediador entre los rebeldes zapatistas y el Gobierno. Lamentablemente, los esfuerzos del obispo Ruiz y Las Abejas no pudieron proteger completamente a la gente de la región de Chenalho. En la mañana del 22 de diciembre de 1997, el grupo paramilitar irónicamente llamado Paz y Justicia abrió fuego contra los miembros de Las Abejas que habían estado ayunando y rezando por la paz en una iglesia improvisada cerca del pueblo de Acteal [a pocos kilómetros de lo que ahora es Nuevo Yibeljo]; 45 personas fueron masacradas, incluidos 15 niños y 21 mujeres, 4 de las cuales estaban embarazadas. El tiroteo continuó durante horas mientras la gente huía y era perseguida en el bosque. El ejército mexicano, estacionado en un puesto a 300 yardas de donde comenzó la masacre, no hizo nada para intervenir. (Entrevista en campo, 2010, creación de la OSECAPIACH-Promotores de Salud Comunitaria Indígena)

Además de ser actos de fuerza, de agresión y de barbarie contra las personas, el propósito de los desplazamientos es expulsar, empujar fuera de su territorio a las personas y a las comunidades y quitarles su vida:

El estado de Chiapas ha sido escenario de múltiples desplazamientos forzados ocasionados por distintas razones: por cuestiones políticas y religiosas como en el municipio de San Juan Chamula (1960-2001), por el proyecto de hidroeléctrica en Chicoasén (1980), por la creación de grupos paramilitares, tras la irrupción del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (1994), por el huracán Stan (2005), entre otras. Las causas no están directamente relacionadas con la presencia de la delincuencia organizada y el narcotráfico, como sucede en otros contextos de México, pero comparten los mismos síntomas: su olvido y omisión por el Estado mexicano, al no resolver los daños que ocasionan en el cuerpo y ser de las comunidades desplazadas; al contrario, se puede argumentar que en más de una de las causas, este se encuentra implicado junto con sus instituciones, al gestionar y administrar los conflictos y la violencia que se expresa, en este caso, sobre los desplazados quienes, al no atender sus demandas, son considerados como “cuerpos que no importan”. Es la lógica de la biopolítica estatal: unos viven y otros mueren. (Delmar Méndez Gómez, Odemeca, 2018)

El indígena, habitante ancestral y originario del territorio, construye una manera propia de coexistir con la naturaleza que lo rodea, así surgen las diversas culturas originarias. En las culturas indígenas de Chiapas, un concepto clave es la existencia de tres planos de la realidad: el mundo, sobre el que estamos parados, en el cual vivimos y nos reproducimos; el cielo, manto protector con energías poderosas entre las que sobresale el sol; y el inframundo, lugar donde viven las fuerzas anímicas que nos dan vida y acompañan en el existir cotidiano. Las tres dimensiones coinciden en el territorio donde viven los indígenas; sin embargo, debemos tener claro, de ahí se desprende la lucha entre ellas mismas o la violencia generada interterritorial:

Ninguna de las culturas indígenas de México [y Chiapas] puede ser considerada como sistemas internamente homogéneos, sino

como bastos conjuntos que exhiben grandes diferencias no solo entre sí sino también dentro de sí. Quizás una de las tantas enseñanzas que nos pueden ofrecer estas formaciones culturales es que se encuentran basadas en la diversidad y no en la homogeneidad. (Secretaría de Pueblos Indios, 2006, p. 56)

Tampoco podemos dejar de mencionar que al tomar el concepto “cultura” como categoría de análisis de la etnicidad, la nacionalidad o lo indígena, debemos tener claro que se le ha utilizado como un factor definitorio dando por sentado *que el lector entiende perfectamente de qué se trata* o explicando su contenido, pero sin aportar nada más allá de lo dicho por la tradición antropológica (Bate, 1984, p. 15).

Una de las cosas más duras, que nos deberían hacer sentir más conmovidos, es que cuando las personas indígenas, trátese de hombres, mujeres, niños o ancianos, son desplazadas violentamente de su lugar de origen-nacimiento, hay un sentimiento equivalente a la muerte. Cuando te matan, dejas de pertenecer a esta tierra, pero cuando te desplazan, dejas de estar en tu tierra. En tu tierra naces, en tu tierra creces, en tu tierra te reproduces y en tu tierra mueres. Si ni siquiera después de muerto te puedes quedar en tu tierra, estás más muerto que si estuvieras muerto.

Este efecto subjetivo tiene repercusiones para la persona, que se siente deshonrada, arrojada por la ruindad y la vileza a una forma de existir que no merece: «*Se vive indignamente*». Ciertamente, te pueden desplazar las desgracias naturales que se abaten contra los habitantes de una región, los sismos, los ciclones, los volcanes. Pero el agravio radica en que son otras personas quienes te desplazan, ese es el rasgo de mayor gravedad en este tema.

En Chiapas, estudiosos como Dolores Camacho y Arturo Lomelí, del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la Universidad Autónoma de Chiapas, amén de las denuncias hechas por el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas (organismo de la diócesis de San Cristóbal de Las Casas), están documentando la trayectoria histórica de los desplazamientos; pueden identificarse ciclos de conflictividad social que terminan en etapas de desplazamiento. Así, en la historia reciente de la otrora región conocida como Altos de Chiapas

y hoy región administrativa tseltal-tsotsil, se identifican: desplazamientos por motivos religiosos, desplazamientos económicos y por tierras, los generados por la guerra del zapatismo y los provocados por los grupos de poder criminales que están tratando de controlar territorios.

En ese sentido, podemos afirmar la existencia en Chiapas de toda una cultura del desplazamiento; si alguien quiere hacerle daño a una comunidad, a una familia, hace lo posible por desplazarlos. Una comunidad te puede quitar la autorización de estar en la comunidad y puede expulsarte, en los hechos te desplaza. Un enemigo va por tu tierra, te ataca en tu hogar y te quema la casa y tú, por necesidad, te desplazas; si la guerra se desata, entonces te desplazas; si los narcos quieren controlar sus rutas y tus territorios, te desplazan.

Ahora bien, el tema de los desplazamientos tiene una enorme prioridad en la ONU por la situación de los conflictos bélicos y las catástrofes en diversas regiones del mundo⁸. Los desplazamientos generados a partir de la guerra zapatista y su efecto en las comunidades⁹ llamaron

8 En los Principios Rectores de la ONU (1998), se reconoce lo siguiente: “Existe hoy día el convencimiento general de que los desplazamientos internos, que afectan en todo el mundo a más de 25 millones de personas, se han convertido en uno de los fenómenos más trágicos de nuestro tiempo. Los desplazamientos, consecuencia habitual de experiencias traumáticas de conflictos violentos, violaciones manifiestas de los derechos humanos y causas similares en las que la discriminación tiene un papel significativo, generan casi siempre condiciones de sufrimiento y penalidad para las poblaciones afectadas. Provocan la ruptura familiar, cortan los lazos sociales y culturales, ponen término a relaciones de empleo sólidas, perturban las oportunidades educativas, niegan el acceso a necesidades vitales como la alimentación, la vivienda y la medicina, y exponen a personas inocentes a actos de violencia en forma de ataques a los campamentos, desapariciones y violaciones. Los desplazados internos, tanto si se agrupan en campamentos como si huyen al campo para ponerse al abrigo de posibles fuentes de persecución y violencia o se sumergen en comunidades igualmente pobres y desposeídas, cuentan entre las poblaciones más vulnerables y más necesitadas de protección y asistencia”.

9 “Así, de 1994 a 1998, entre 50,000 y 84,000 personas fueron víctimas de desplazamiento forzado por el conflicto armado derivado del levantamiento zapatista” (Arana y Del Riego, 2012). Un aporte interesante del estudio del PNUD reveló que: “En términos generales, puede decirse que, de acuerdo con el tiempo en que se fueron presentando los desplazamientos, la identidad política

la atención mundial y los organismos internacionales voltearon sus ojos hacia México¹⁰, estudiaron¹¹, hablaron y presionaron en el sentido de que México pusiera alguna solución en ese tema.

Un asunto planteado en el Informe Deng¹² fue la falta de cifras confiables sobre los desplazados, el otro fue la falta de legislación adecuada. Fue entonces cuando Chiapas emitió una ley sobre desplazados que existe desde hace ya ocho años para que México pusiera atención. La Ley para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno (LPADI 2012) en el estado de Chiapas fue aprobada en febrero de 2012.

de los desplazados también se fue modificando, pues, como ya se mencionó, las primeras migraciones forzadas las resintió más la población que no tenía vínculo político alguno con el EZLN y, por el contrario, conforme avanzó la gravedad del conflicto, aun cuando la confrontación armada había cesado, los nuevos grupos de desplazados en su mayoría se autoidentificaban como simpatizantes del grupo insurgente” (Arana y Del Riego, 2012).

- 10 Del 18 al 28 de agosto de 2002, el representante del Secretario General sobre los Desplazados Internos de la ONU, Francis M. Deng, realizó una visita oficial a México para conocer la situación de los desplazados internos en el país y formular recomendaciones con las cuales mejorar la respuesta nacional e internacional a dicho problema.
- 11 Un esfuerzo estadístico realizado hacia 2011 expresaba: “Con base en esos criterios, el grupo llegó a una cifra de 25,671 desplazados, en marzo de 2011, misma que, según ellos mismos reconocieron, podría tener un margen de error de entre 20 y 25 %, por las dificultades para la verificación en campo de todos los grupos” (Arana y Del Riego, 2012).
- 12 Tomando como base las observaciones plasmadas en el Informe Deng, Naciones Unidas diseña el Programa Conjunto para la Prevención de Conflictos, Desarrollo de Acuerdos y Construcción de la Paz en comunidades con personas internamente desplazadas en Chiapas, México (OPAS-1969), cuya labor fue implementada entre octubre de 2009 y febrero de 2013 por cuatro agencias del Sistema de Naciones Unidas: PNUD, Unesco, Unicef y UNODC, y financiada por la Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (Aecid) a través del Fondo para el Logro de los Objetivos de Desarrollo del Milenio (F-ODM).

Esta ley tipifica los desplazamientos¹³ y establece órganos estatales responsables de atender tal situación¹⁴ para de esa manera asumir las responsabilidades internacionales respectivas. Es clara la reivindicación de lo firmado en los Convenios Internacionales en el sentido de que el desplazamiento es uno de los mayores fenómenos de violación de derechos humanos en el mundo, porque te quita la identidad, tu trabajo, te quita tus ingresos, afecta tu salud.

En esos años cuando vinieron consultores y expertos en derechos humanos de las Naciones Unidas, trabajaron con el Congreso y el Gobierno del Estado, se hicieron talleres en los que participó uno de los que aquí escribe, se entrevistó a mucha gente y a muchos desplazados. Como resultado, se emitió la ley¹⁵ y se fue la ONU, entró un nuevo Gobierno y así llegamos a la actualidad, en lo que todo se vino abajo.

13 En dicha ley, se define como desplazados internos “[...] a las personas o grupos de personas asentadas en el estado de Chiapas que se han visto forzadas u obligadas a abandonar, escapar o huir de su lugar de residencia habitual, en particular como resultado o para evitar los efectos de un conflicto armado, de situaciones de violencia generalizada, de violaciones de los derechos humanos o de catástrofes naturales o provocadas por el ser humano y que no han cruzado los límites territoriales del Estado” (Artículo 3, LPADI, 2012).

14 La misma ley creó el Programa Estatal para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno y el Consejo Estatal de Atención Integral al Desplazamiento Interno.

15 Ley que fue aprobada el 14 de febrero de 2012 y publicada en el Diario Oficial de la Federación el 22 de febrero del mismo año. Vale la pena retomar la exposición de motivos que sirvió para su discusión y aprobación, pero no así, lamentablemente, para su operatividad: en Chiapas existe un amplio consenso entre la sociedad, las distintas fuerzas políticas y las instituciones del poder público en ahondar en la salvaguarda de los derechos humanos, particularmente de los sectores más vulnerables. Durante los últimos años, se han realizado importantes reformas en el marco jurídico estatal en este sentido: la incorporación de la Declaración Universal de los Derechos Humanos en nuestra Constitución, la prohibición del arraigo tratándose de delitos del fuero común, la organización del Consejo Estatal de Derechos Humanos y de la Procuraduría de Justicia del Estado, así como la protección a los migrantes, son solo algunos ejemplos de ello. En este mismo eje, en pro de la defensa de los derechos fundamentales, es que se considera de interés prevenir y atender un fenómeno creciente en el mundo y que en el caso particular de Chiapas se ha manifestado ya por diferentes causas: el desplazamiento interno de población.

En Chiapas, durante nuestra historia, un número importante de personas se ha visto obligada a dejar su lugar de residencia habitual por causas ajenas a su voluntad, abandonando no solo su patrimonio, sino también poniendo en riesgo la vigencia de sus derechos más elementales. El mexicano es un Estado complejo, diverso, multicultural y como toda sociedad encierra en su interior y en su territorio elementos latentes de desencuentro y vulnerabilidad. El desplazamiento de población en Chiapas ha tenido lugar desde hace décadas por muy variadas causas: fenómenos naturales y vulnerabilidad socioambiental como terremotos, huracanes, erupciones volcánicas y deslaves de gran magnitud; proyectos de desarrollo, sobre todo hidroeléctricos; intolerancia religiosa; problemas intracomunitarios; disputas agrarias e incluso conflictos armados. Por ser una categoría de derechos relativamente nueva que no está incorporada en nuestro orden jurídico nacional, no existen estadísticas ni cifras oficiales sobre las personas internamente desplazadas, lo que hace complejo el estudio y la evaluación del fenómeno. Sin embargo, es de reconocerse que en Chiapas existen condiciones objetivas que nos hablan de la presencia, recurrencia e inevitabilidad del fenómeno del desplazamiento interno. El Sistema de Naciones Unidas y en especial el Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados (Acnur) han hecho un llamado internacional a tomar en cuenta el desplazamiento interno de población para generar respuestas institucionales, marcos legales y políticas gubernamentales a fin de prevenirlo y atenderlo, garantizando la asistencia humanitaria, la vigencia de los derechos y la implementación de soluciones duraderas. Es de destacarse que para el caso de México, tanto la Sra. Helen Clark, administradora mundial del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), durante su visita a Chiapas en septiembre de 2011, como el Sr. Chaloka Beyani, relator especial sobre los Derechos Humanos de los Desplazados Internos de la ONU, en un mensaje enviado con motivo del Primer Taller Internacional ONU-Chiapas sobre Desplazados Internos, celebrado en la ciudad de Palenque durante septiembre de 2011, expresaron que la vía legislativa es la mejor para atender este fenómeno e hicieron un llamado al Congreso del Estado para que considerara legislar en esta materia. El de la población internamente desplazada es un tema que tanto Chiapas como las Naciones Unidas tienen en su agenda y no solo por razones de conflicto, sino ahora también y de manera creciente por razones de defensa de los derechos humanos, y sobre todo por razones ambientales que si bien no se pueden predecir, sí se pueden prevenir. La ley que se presenta recoge diversas contribuciones tanto del ámbito nacional como local y abrevia la experiencia internacional de las Naciones Unidas, cuyas distintas agencias con presencia en México y en Chiapas han hecho aportes importantes de información, enfoque y definición de conceptos, enriqueciendo su perspectiva y contenido. La Ley para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno en el estado de Chiapas tiene como propósito crear el marco conceptual y garante de los derechos de las personas que por causas diversas se ven obligadas

Denuncias recientes consideran que “la administración de Manuel Velasco Coello, exgobernador de Chiapas, fue la que provocó el mayor número de desplazamientos forzados en la historia de Chiapas, sumando 7 mil personas”¹⁶. Esta declaración le provocó hostigamiento directo a su domicilio y a su persona a Diego Cadenas, importante defensor de derechos humanos.

En el caso de los municipios de Chenalhó y Oxchuc, las elecciones de 2015 fueron prototipos de una nueva conflictividad política y de nuevos desplazamientos. Pueblos divididos, numerosos delitos electorales, proceso comicial manipulado a favor del Gobierno representado por el PVEM. Los conflictos alrededor de María Gloria Sánchez Gómez¹⁷ y de Rosa Pérez Pérez¹⁸ descubrieron feroces e indignantes

a dejar su lugar de residencia habitual, definiendo lo que se considera una persona desplazada internamente, estableciendo los derechos de los desplazados internos, ordenando la creación tanto del Programa Estatal para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno, como de la coordinación interinstitucional a través del establecimiento del Consejo Estatal de Atención Integral al Desplazamiento Interno. La iniciativa considera las acciones institucionales para prevenir el desplazamiento interno, garantizar la asistencia humanitaria y la implementación de soluciones duraderas cuando se presente el fenómeno en el estado de Chiapas. En consecuencia, con la finalidad de establecer una legislación que contenga medidas normativas para lograr la debida atención de la población internamente desplazada, me he permitido proponer a consideración de esta soberanía la presente iniciativa de: *Ley para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno en el estado de Chiapas*.

- 16 Declaración de Diego Cadenas, director del Centro de Derechos Humanos Kuuntik y defensor de derechos humanos de desplazados en diciembre de 2018.
- 17 Elegida presidenta municipal de Oxchuc por el PVEM; había sido presidenta durante 2005-2007 por el PRI, pero al ganar las elecciones, la gente manifestó su inconformidad, no la dejaron ejercer el cargo. Mediante actos de violencia, un grupo opositor la expulsó de Oxchuc, ella respondió con igual violencia y hasta este año pudieron realizarse elecciones bajo el concepto de “usos y costumbres” para renovar el ayuntamiento, ganado por los opositores.
- 18 Por cuota de género fue candidata del PVEM a la presidencia municipal de Chenalhó. Ganó las elecciones, pero un grupo opositor inconforme la saca violentamente de sus funciones y se posiciona en el Palacio Municipal. Grupos de simpatizantes de uno y otro lado se enfrentaron, dejando una importante cantidad de desplazados.

acciones de grupos de poder político y grupos de poder fáctico, incluso criminal, para imponer sus decisiones en contra de las disidencias. La misma ley había creado un Programa Estatal para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno y un Consejo Estatal de Atención Integral al Desplazamiento Interno, pero no funcionaban, es ahora mismo que, gracias a la lucha de los desplazados mismos, apenas fue echado a andar.

Cabría preguntarnos en la actualidad: ¿para que sirvió la formulación y aprobación de la Ley de Desplazados en Chiapas? Y la respuesta es muy clara: por años no sirvió para nada, ahora apenas se está implementado el órgano responsable de la atención y todavía no hace nada. Y aquí viene el punto de inflexión de nuestra reflexión.

Porque para salir de la indignidad es necesario indignarse, rechazar lo que es considerado injusto o perjudicial, conmovirse ante lo indigno y actuar por cuenta propia. El indignado está molesto, enojado, iracundo por la situación, por los responsables y por lo que se vive, y entonces actúa. Si en un ejercicio de empatía buscamos sentir cómo el desplazado siente su desarraigo, comprendemos que el desplazamiento te arranca de donde estás viviendo, te lleva a vivir a lugares donde no eres alguien reconocido, ahí cambias de forma de vida, tus hijos cambian de cultura, te mueres sin que tus familiares siquiera lo sepan y finalmente eres enterrado, si bien te va, en un lugar público como el cementerio incluso en la fosa común, junto con otros desconocidos.

En Chiapas, en la tradición indígena de Los Altos hay comunidades indígenas como las de Tenejapa (tseltales) que entierran a su gente en solares familiares, otras como las de San Juan Chamula (tsotsiles) que lo hacen en cementerios tradicionales que salvaguardan elementos diversos de la cosmovisión propia del lugar. Imaginemos que no puedes vivir en la tierra que naciste ni morir y ser enterrado en la tierra de tus ancestros. Pero los que te dañan y agravan tu dignidad prefieren desplazarte antes que matarte, afectan tu familia, tu comunidad, tus recursos naturales y te ofrecen condiciones de vida que no te dan. Si nos ponemos en sus zapatos, entonces es seguro que sentiremos indignación, reprobaremos esa situación y nos preguntaremos qué hacer.

Solemos aceptar que la dignidad existe y que debe ser respetada, pero así se soslaya un elemento clave, la dignidad es portada por

quienes son los sujetos de derecho, más allá de la victimización de la que se les hacen objeto opresores y malos gobernantes, o de las defensas altruistas o redentoras que a veces hacemos. Por ejemplo, la Reforma Energética fue aprobada en el Congreso de la Unión a finales de 2013; su aprobación dio un impulso grande al proyecto del poder Ejecutivo, el cual aseguraba que, *con la implementación exitosa de la Reforma Energética, México podrá convertir su amplio potencial en resultados y oportunidades de crecimiento y desarrollo*. Además de la reforma constitucional, se sucedieron diversos cambios legislativos secundarios y se fortalecieron mandatos para las instituciones encargadas de concretar sus objetivos, entre ellos el de *impulsar el desarrollo con responsabilidad social y ambiental*.

El conflicto y la violación de derechos de los pueblos indígenas en la región zoque fueron originados por la Reforma Energética, como decisión maestra de los poderes de la Unión a iniciativa de la administración federal, pero todo se concretó en la estrategia de otorgamiento de contratos para la exploración y extracción de hidrocarburos en territorio nacional a empresas extranjeras por parte de la Secretaría de Energía y la Comisión Nacional de Hidrocarburos (CNH).

Desde 2015, la Secretaría de Energía, al mando de Pedro Joaquín Coldwell, y la CNH, presidida por Juan Carlos Zepeda Molina, implementaron las rondas 1 y 2 para las licitaciones. Así se llega al 23 de agosto de 2016, cuando se publica la segunda convocatoria, número CNH-R02-C02/2016, para la licitación pública internacional respecto a la ronda 2 para la adjudicación de contratos de licencia para la exploración y extracción de hidrocarburos en áreas contractuales terrestres, contemplando doce áreas en el país. En dicha convocatoria, se ubicaron los bloques 10 y 11 de la llamada ronda 2.2, incluyendo áreas de los municipios de Ixtacomitán, Francisco León, Chapultenango y Tecpatán, ubicadas en territorio indígena, en la región zoque.

Desde que se anunció la segunda ronda de licitaciones en agosto de 2016, la inquietud se apoderó de la población de los territorios contemplados, pues nunca habían sido consultados al respecto. Se desató entonces una campaña poco convincente para lograr la aprobación del proyecto, involucrando a las autoridades municipales y a liderazgos regionales asociados al Gobierno federal y al estatal; se citaron

reuniones que trataban de limpiar el expediente manchado, situación que agravó el trauma de la población.

Un elemento adicional fue la implementación de reuniones relacionadas con un procedimiento de consulta, encabezado por la Secretaría de Energía y respaldado por la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI), que integró al Gobierno estatal y a los Gobiernos municipales, con la pretensión de lograr la anuencia de las autoridades comunitarias y agrarias mediante promesas de construir caminos y algunas obras en beneficio de las comunidades. Ya para octubre de 2016, representantes ejidales y comunitarios estaban denunciando la forma precipitada y confusa en que se buscaba lograr su consentimiento para realizar las exploraciones; funcionarios federales, estatales y municipales quisieron persuadir a las comunidades con un discurso «*de engaños y amenazando*» que deberían ceder a la explotación de su territorio.

Se hizo evidente el conflicto acumulado por décadas. Unas de las primeras expresiones fueron las de autoridades comunitarias que se quejaron de que no habían sido realmente consultadas¹⁹, otra fue la protesta del responsable de la CDI de la región, en el mismo tenor. Surgió entonces una oposición social, por medio de una intensa información pública y comunitaria, manifestaciones públicas, y peticiones a autoridades promovidas por hombres y mujeres, líderes sociales y comunitarios, de los municipios afectados. En esta etapa, se presentaron episodios de violencia y de persecución contra los líderes ejidales, políticos y sociales que se opusieron al despojo de sus tierras en la región zoque tanto para la construcción de nuevas presas hidroeléctricas, como para la minería extractiva y la perforación de pozos petroleros.

En la cabecera municipal de Tecpatán, el 13 de febrero de 2017, una protesta pacífica por quejas ante ineficiencias de la administración municipal y contra la llamada consulta, apoyada por la Presidencia Municipal, fue respondida con la denuncia realizada por el presidente

19 Es por demás decir la importancia registrada en el artículo 69 de la OIT para la Consulta a los Pueblos Originarios en temáticas que afecten su desarrollo, modo de vida y cotidianidad.

municipal en contra de 31 personas, hombres y mujeres, a quienes acusó de motín, secuestro y daños. La Fiscalía General del estado admitió las denuncias presentadas y solicitó órdenes de aprehensión en contra de las 31 personas. Siguió la detención arbitraria, el día 21 de febrero, de la señora Silvia Juárez Juárez, miembro y líder del Movimiento de Pueblos Originarios en Resistencia (Mopor) y del Movimiento en Defensa del Territorio Zoque (Zodevite).

En los hechos, acaecidos en la ciudad de Tuxtla Gutiérrez, intervinieron agentes de policía vestidos de civil que no se identificaron al momento de la detención y, posteriormente, trasladaron a Silvia a la Unidad Integral de Investigación y Justicia Restaurativa en Chiapa de Corzo, y finalmente, al Centro Estatal de Reinserción Social de Sentenciados N.º 14 El Amate, en el municipio de Cintalapa, estado de Chiapas, donde fue privada de su libertad por 35 días. Durante el proceso posterior, la Fiscalía tuvo que reconocer que Silvia nunca se encontró en el lugar de los hechos del 13 de febrero. Diferentes voces señalaron que se trataba de una represalia política que acompañaba la violación de derechos humanos, y Silvia Juárez se convirtió así en la primera presa política por la defensa del territorio.

En aquellos días, en una carta dirigida a sus compañeros desde el penal El Amate, Silvia expresaba: “Hasta hoy llevo 25 días como presa política por defender la tierra que es de nuestros campesinos [...] No dejemos que ese puñado de oportunistas que llegan con trampas al poder la entreguen al mejor postor para envenenarla. No tengan miedo, no se hagan esclavos de él [Gobierno]. En nuestras manos está defender las tierras”²⁰.

La ola de inconformidad aumentó, se manifestaron diversos sectores sociales y civiles en contra de la persecución a los defensores de derechos humanos en el estado de Chiapas y a escala nacional e internacional. El 28 de marzo de 2017, el procurador general de Justicia del estado de Chiapas informó a la opinión pública que se desistía de la acción penal en contra de Silvia Juárez Juárez por falta de elementos

20 Nota de Isaín Mandujano en la *Revista Proceso*, 21 de marzo de 2017.

para acreditar dichos delitos. Silvia obtuvo su libertad incondicional hasta marzo de 2018, pues ninguna acusación se pudo confirmar.

Las movilizaciones locales, municipales e incluso regionales continuaron. El jueves 22 de junio de 2017, el diario *Expansión* y muchos otros diarios nacionales informaron que las áreas 10 y 11 habían quedado eliminadas de la licitación. Esta reacción del Estado mexicano sería impensable sin el desarrollo del conflicto y la decidida acción ciudadana antes narrada. Las comunidades indígenas han mostrado su oposición a la licitación de estas áreas y esperan que sean sometidas a un verdadero proceso de consulta. Consideran que, dados los antecedentes del Estado mexicano en la materia, la amenaza sobre sus territorios no se ha cancelado realmente y que solo se ha suspendido temporalmente; el saldo ha sido pagado con cárcel y hostigamiento de sus defensores.

A modo de conclusión, si se puede hacer... Ronald Dworkin (1977) ha planteado que *quienquiera que profese tomar los derechos en serio debe aceptar la vaga, pero poderosa idea de dignidad humana*, y esto lo consideramos aplicable para nuestra diversidad cultural y para el pluralismo jurídico existente. En nuestro ejercicio de empatía, pensemos qué habríamos hecho si un megaproyecto amenazara la vida de nuestras personas, familias, comunidades, espacios sagrados y de la madre naturaleza toda en representación de fuerzas que no comprendemos y objetivos de los que no participamos. ¿No nos habríamos indignado también? Vale la pena pensar en el éxito, por lo menos parcial pero efectivo de la población zoque al detener el megaproyecto, hacer respetar sus derechos y defender a los defensores; en una movilización de ciudadanía local, estatal, nacional e internacional.

Las presiones externas de defensa del medio ambiente defendido por los habitantes indígenas muestran una de las facetas más interesantes de la cultura internacional de los derechos humanos. Desde 1992 en Viena hasta la fecha, es evidente que los derechos humanos son universales y también interdependientes. Los defensores de los recursos naturales son, entonces, los habitantes de cada territorio planetario, pero también cada uno de los seres humanos que vivimos en el planeta.

Como seres dignos merecemos la vida, la libertad y condiciones dignas para vivir, reproducirnos y morir. Podemos determinar nuestro destino con el objetivo de respetar la dignidad humana para poder «*comportarnos fraternalmente los unos con los otros*». Queremos construir una cultura que reivindique todos los derechos para todos y nos ayude a cooperar en la indignación de unos y de todos. Ningún hombre, mujer, niño o anciano, sin importar raza o color de piel, afiliación política o religiosa, merece vivir o morir en donde no quiere.

Referencias

- Aguilar Cavallo, G (2006). La aspiración indígena a la propia identidad. *Universum*, 21(1), 106-119. <http://dx.doi.org/10.4067/S071823762006000100007>
- Aguirre Beltrán, G. (1967). *Regiones de refugio*. Instituto Nacional Indigenista.
- Anderson, B. (1993). *Comunidades imaginadas*. Fondo de Cultura Económica.
- Arana Cerdeño, M. y Del Riego, M. T. (Coords). (2012). *Estudio sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas*. PNUD; Unesco; UNDOC; Unicef.
- Bartolomé, M. (1991). La construcción de la persona en las etnias mesoamericanas. En *Anuario del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica*. Universidad de Ciencias y Artes del Estado de Chiapas.
- Bate, L. F. (1984). *Cultura, clases y cuestión étnico-nacional*. Juan Pablos Editor.
- Dworkin, R. (1977). *Los derechos en serio*. Editorial Ariel.
- Escalona Victoria, J. L. (1998a). *El estado neoliberal y los indios en América Latina*. Ponencia presentada en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Chiapas. Septiembre 3 de 1998.
- Escalona Victoria, J. L. (1998b). *Construcción de la etnicidad y transformaciones del Estado en Chiapas*. Ponencia presentada en el XXI Congreso LASA 1998, Chicago, Illinois. Septiembre 24-26 de 1998.
- Magaña Ochoa, J. (2002). Enfermedad y tratamiento entre la población indígena inmigrada en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas. Lo médico como campo social. *Relaciones. Estudios de Historia y Sociedad*, 23(92). <https://cutt.ly/iErtKLS>

- Magaña Ochoa, J. (2003). Cosas de la antropología... Debate en torno al concepto de cultura. En *Anuario IX Instituto de Estudios Indígenas*. UNACH.
- Magaña Ochoa, J. (2009). *La lógica de la enfermedad. Entre la construcción social y la configuración cultural. El caso pasiego*. Editorial Universidad de Sevilla.
- Magaña Ochoa, J. (2012). Algunos elementos reflexivos para un discurso metodológico en la investigación social: breve ensayo. *Fermentum. Revista Venezolana de Sociología y Antropología*, 22(63), 44-61. <https://cutt.ly/PEry3W6>
- Magaña Ochoa, J. (2013). El suicidio en el mundo indígena: el caso de jóvenes indígenas en los Altos, Chiapas. *Estudios culturales: prácticas diversas, enfoques pluralistas* (Ramírez Leyva, E. y Ríos de la Torre, G., coords.; pp. 237-253). Universidad Autónoma Metropolitana. <https://cutt.ly/DEruUDB>
- Magaña Ochoa, J. (2015). Medicina con enfoque intercultural: entre el conflicto de prácticas discriminatorias y la toma de posición de un Modelo Médico por estudiantes Indígenas de Chiapas, México. *Estudios Latinoamericanos: pueblos originarios hacia el siglo XXI. Enfoques actuales* (A. Ávila, L. E. Ávila Romero, B. Rojas y J. Magaña Ochoa, eds.). Clacso; UNACH.
- Martínez Escárcega, R. (2011). *Mínimos teóricos en la construcción de estados de conocimiento*. Instituto de Pedagogía Crítica; DobleHélice Ediciones.
- Martínez Gallardo, J. y Fletes Ocón, H. B. (2015). *La persistencia de la pobreza en los Altos de Chiapas. Factores estructurales y regionales*. Ponencia presentada en el XX Encuentro Nacional sobre Desarrollo Regional en México, Cuernavaca, Morelos. Noviembre 17-20 de 2015.
- Page Pliego, J. T. (2001). Construcción de la noción de persona entre tzotziles de San Juan Chamula y Pedranos de Chenalhó, Chiapas. *Pueblos y Fronteras*, (4), 25-56.
- Secretaría de Pueblos Indios. (2006). *Indicadores de identidad sociocultural y territorial de los pueblos indios de Chiapas*. Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas.
- Zaragoza Contreras, L. G. (2010). Cultura, identidad y etnicidad, aproximaciones al entorno multicultural: rompiendo costumbres y paradigmas cotidianos. *Cuicuilco*, 17(48), 149-164. <https://cutt.ly/mQw05Pw>

Diversidad y exclusión educativa en Chiapas

JORGE LUIS FIDEL TORRES ROJAS

Tenemos derecho a ser iguales cuando las diferencias nos inferiorizan y tenemos derecho a ser diferentes cuando la igualdad nos descaracteriza.

BOAVENTURA DE SOUSA (2013)

Introducción

La educación puede ser un elemento de justicia social si permite a las personas participar en todos los ámbitos de su vida, en equidad de circunstancias; al igual que si permite construir una identidad y una ciudadanía nacional, como el ejercicio de los derechos; o lo contrario, cuando esta no se proporciona en las mismas condiciones y calidad, como cuando se le utiliza únicamente con fines mercantiles. La educación en México y Chiapas es una causa y un efecto de la desigualdad que se vive y, como tal, no contribuye a disminuir las brechas entre los mexicanos “educados” y los “no educados”.

En este texto, se reflexiona en torno a la idea de justicia social y la educación que posibilite su alcance. En el caso mexicano, el de Chiapas, el de la región más pobre de México, considerando los objetivos del modelo educativo del gobierno neoliberal que impera, la educación no ha podido ser el garante que permita a la población hacer uso de sus derechos y garantías constitucionales, tampoco garantiza la posibilidad

de una movilización social. Las cifras que revelan un país con población vulnerable, en pobreza y una inversión educativa anual que no rebasa la recomendación del 5 % de la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (Ocde), son contundentes y muestran el rostro de la injusticia social para la mayoría de los mexicanos.

A partir de conceptos como la diversidad, la inclusión y la justicia social, se reflexiona acerca de una exclusión y una violencia institucional ejercida en el ámbito educativo. Se expone en este trabajo, en términos generales, una mirada del modelo educativo mexicano, a partir de algunos rasgos como la cobertura educativa, la gratuidad de la educación, los programas de becas, la denominada Autonomía de la Gestión Escolar (Acuerdo 717) y los Consejos de Participación Social (Acuerdo 716) de la reforma educativa en educación básica del año 2013. Se cuestiona: ¿por qué la educación no ha traído la vindicación de derechos, la participación activa de sus ciudadanos en la vida económica, social y educativa de México? ¿Por qué perpetúa la desigualdad socioeconómica y de capacidades?

La construcción de ciudadanía, de una identidad, debe ser parte de las tareas de la educación, lo mismo que la generación de mentes creativas y la construcción de un mundo solidario, menos desigual, justo y equitativo para mujeres y varones, niños y viejos. En el caso mexicano, la educación ha servido o se ha utilizado para crear una conciencia cerrada, superficial, acrítica e irreflexiva, además de la creación de una profunda desigualdad social, económica, cultural y de discriminación entre los ciudadanos. La educación ha sido y sigue siendo el tema pendiente de los mexicanos, que mantiene a la población de Chiapas sin futuro; la educación ha sido el instrumento de dominación y reproducción de un sistema socioeconómico que lastima a más de la mitad de la población en el país y a ocho de cada diez chiapanecos, según las cifras oficiales de pobreza en el país presentadas por el Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval).

Por mucho tiempo, se ha buscado desde el discurso que la educación sea un elemento de justicia social para la mayoría de los mexicanos y que, a través de esta, los ciudadanos consigan no solo ocuparse y vivir de una profesión, sino que accedan a un mejor nivel de vida y participen de un desarrollo en igualdad de condiciones.

El concepto de diversidad es polisémico, tiene muchos significados y connotaciones. A continuación, se exponen varias definiciones y formas de interpretación. De acuerdo con Boron y Torres (1995), la Unesco-UIS (2001) y el PNUD (2005), existe la posibilidad de que la diversidad genere reconocimiento y aceptación o bien rechazo y segregación. A partir de estos referentes, la idea de diversidad se enlaza con cuestiones de igualdad o desigualdad, de discriminación o integración, de inclusión o exclusión, de tal manera que, por ejemplo, se subraya la necesidad y el afán transformador y de inclusión social dado el contexto de exclusión y pobreza que se vive en la sociedad actual.

Categorías como igualdad y desigualdad asociadas a la diversidad han aparecido con frecuencia en la argumentación social, política, económica y educativa, lo cual conduce a señalar que en dicho término se encuentran ideas, elementos o nociones en los que igualdad/desigualdad se imbrican y se correlacionan. Por tanto, no es de extrañar que la diversidad se asocie con la posibilidad de la inclusión de los grupos diversos (pobres, excluidos), bajo un enfoque holístico que incluye elementos sociales, culturales y económicos (Roguero, 2000; Unesco, 2003; Rosado, 2006).

En el ámbito educativo, no solo existe la diversidad, sino también la exclusión y la discriminación. Según Abbagnano, la diversidad es “toda alteridad, diferencia o desemejanza. El término es más genérico que estos tres y puede indicar uno, cualquiera de ellos o todos en conjunto. Es diverso, en este sentido, todo lo que siendo real no es idéntico” (1983, p. 351):

La diversidad alude a la circunstancia de los sujetos de ser distintos y diferentes [...] Queremos señalar que la diversidad (y también la desigualdad) son manifestaciones normales de los seres humanos, de los hechos sociales, de las culturas [...] La diversidad podrá aparecer más o menos acentuada, pero es tan normal como la vida misma, y hay que acostumbrarse a vivir con ella y a trabajar a partir de ella. (Gimeno, 1999, pp. 12-13)

El concepto *diversidad*, para Gómez (2011), considera las diferencias de los estudiantes en los procesos educativos en cuanto a raza, género, clase social, capacidades, lengua materna, pertenencia a un grupo

cultural u orientación sexual. La diversidad es una expresión de vida con formas casi indefinidas (Dos Santos, 2003). De ella nos originamos y en ella nos afirmamos como identidades individuales y colectivas que trascienden el simple diálogo con la naturaleza o con la sociedad, con la biología o con la historia; reclama conversaciones con horizontes amplios y lenguajes plurales tanto en las palabras y en los gestos, como en los silencios y en las actitudes, sea en relación con el presente o en la perspectiva de un futuro cualquiera humanamente deseable.

Estas definiciones de diversidad contemplan la diferencia como algo en común (sea económica, social, racial, de lengua, sexual), pero parece que no caben la exclusión y la desigualdad entre las personas (dado que son lo contrario). Sin embargo, si se refiere a la diferencia, admite la pluralidad, la variedad, la heterogeneidad, la complejidad, etc.

En el ámbito educativo, la diferencia a la que alude el término de la diversidad es propia de los sistemas sociales autopoieticos; según Niklas Luhmann (1994 y 2007), todas las sociedades son sistemas funcionalmente diferenciados. Cada sistema que integra a la sociedad (sea político, económico, educativo, religioso o de otra índole) mantiene relación con los otros, pero es diferenciado. Así, lo que sucede en el sistema educativo, en sus políticas, objetivos, instituciones, programas, etc., depende del sistema integral que produce y reproduce a sus subsistemas, de tal manera que las personas, en este caso, los que viven en y para el sistema educativo, reciben de dicho sistema sus lineamientos, políticas y normas o sus “reglas de operación”. Así, la diversidad, entendida como la diferencia o particularidad, la recibimos del propio sistema y, en ese sentido, también da lugar claramente a la exclusión y a la desigualdad social.

Siguiendo esta idea, cabe decir que, en nombre de la diversidad, se excluye aquello que no se ajusta a las normas institucionalizadas, lo diferente, así como se incluye aquello que sí se ajusta a lo normado. Cabe también la connotación de desigualdad entre las personas, por ser distintos, por ser diferentes o por ser únicos. La diversidad, entonces, en términos pragmáticos dentro de una estructura social es riqueza y pobreza, es justicia e injusticia, es inclusión y exclusión, avance o rezago, tolerancia o intolerancia, equidad o inequidad, igualdad o desigualdad.

Respecto a la *exclusión*, este término también tiene varias connotaciones. Así, por ejemplo, para Giner et al., se dice que es el “proceso de separación de un individuo o grupo respecto a las posibilidades laborales, económicas, políticas y culturales a las que otros sí tienen acceso y disfrutan” (2001, p. 285). La exclusión se entiende a su vez como “inclusión desigual”: privación de distinta naturaleza, inclusión desfavorable, como la situación resultado de condiciones difíciles de participación, según lo considera Amartya Sen (2007, pp. 27-28). La exclusión, para Tezanos, es una cuestión de grado más que de absolutos, se puede sufrir exclusión en un ámbito de la vida y vivir la inclusión en otro ámbito o contexto, así “la exclusión social no puede definirse en términos de ser o no ser, sino que tiene que ser situada en el contexto de los procesos que la configuran” (1999, p. 43).

En el ámbito educativo, se habla de inclusión y exclusión educativa. La inclusión educativa, para Jiménez et al. (2009, p. 11), es la preocupación por un aprendizaje y un rendimiento escolar de calidad y exigente con las capacidades de cada estudiante. De ahí que la inclusión educativa implique revisar hasta qué punto el currículo escolar, la infraestructura escolar, los recursos y materiales de apoyo escolar, etc., constituyen un proceso facilitador del aprendizaje y el rendimiento escolar, y si tal como están concebidos y operativizados en la actualidad en cada centro escolar, contribuyen a los esfuerzos por construir un sistema donde calidad y equidad no se perciban como factores antagónicos (o los debilitan).

La Unesco (2005) define la educación inclusiva como un proceso que permite abordar y responder a la diversidad de las necesidades de todos los educandos a través de una mayor participación en el aprendizaje y en las actividades culturales y comunitarias, con el fin de reducir la exclusión dentro y fuera del sistema educativo. Lo anterior implica cambios y modificaciones de contenidos, enfoques, estructuras y estrategias basados en una visión común que abarca a todos los estudiantes en edad escolar, y la convicción de que es responsabilidad del sistema educativo regular y educar a todos por igual.

Gento (2007), Casanova (2011) y Valenzuela et al. (2013) proponen que para que se pueda llevar a cabo la inclusión educativa, es necesaria la dotación de recursos materiales, humanos y una adecuada

organización y planificación del centro educativo, con la finalidad de mejorar el aprendizaje de los estudiantes implicados. Además de una educación inclusiva, se habla de una educación para la diversidad:

El derecho a la diferencia, personal y cultural, en la medida en que los seres humanos son diferentes, en su realidad y por su libertad. Esto es, son físicamente diferentes y se diferencian psicológicamente por su libre desarrollo: son diferentes en su igualdad, mas esas diferencias son, a fin de cuentas, atributos de la universalidad humana. (Dos Santos, 2003)

De nueva cuenta, se alude a la diferencia como un atributo, como una característica de las personas, sin que ello implique la superioridad o inferioridad entre ellas. Sin embargo, las condiciones socioeconómicas, el ser varón o mujer, el origen étnico, incluso la ubicación geográfica, juegan un rol en la determinación del acceso a las oportunidades de ocupación, a los servicios públicos, a la educación, por lo cual habrá que plantear si la diversidad es un factor que abone a la justicia o son las condiciones imperantes las que condicionan el valor de la diversidad.

¿Qué papel juega la educación respecto a la diversidad, la igualdad y la inclusión de los más desfavorecidos? Cabe decir que la educación en todos los niveles escolares no siempre ha sido un elemento de justicia social: “La justicia social puede entenderse como la inclusión de todas las personas en los beneficios de la sociedad, así como empoderar a las personas para poder participar en la vida económica, cultural, social y educativa de su comunidad” (Villegas, 2015).

La justicia social es inexistente para muchos mexicanos si se considera que la pobreza es su realidad y que esto limita sus posibilidades de participación económica, social, cultural y educativa. De acuerdo con cifras de medición de la pobreza del Coneval (2018), en México hay 52,4 millones de personas en situación de pobreza (41,9 % del total de habitantes); 61,1 millones de personas (48,8 %) tienen ingresos por debajo de la línea de pobreza; 21 millones de personas (16,8 %) tienen ingresos inferiores a la línea de pobreza extrema por ingresos (es decir, con ingresos insuficientes para comprar la canasta básica de alimentos, bienes y servicios básicos); solo 34,4 % de la población fue clasificada como no pobre y no vulnerable; aunque ubica como pobres

extremos a 9,3 millones de personas (7,4 %). El rezago educativo ha disminuido y pasó de 24,5 millones de personas (21,9 %) en 2008 a 21,1 millones de personas (16,9 %) en 2018. Los cinco estados que aumentaron el porcentaje de su población en estado de pobreza en ese mismo periodo fueron Veracruz, Oaxaca, Tabasco, Chiapas y Campeche.

Según Coneval (2018), Chiapas cuenta con poco más de 4 millones de personas (76,4 %) en situación de pobreza y de esta cifra 1 625 300 viven en situación de pobreza extrema (29,7 %); es decir que el estado ocupa el último lugar nacional en situación de pobreza y vulnerabilidad o carencias. Respecto al rezago educativo, Chiapas cuenta con más de 1 500 000 personas en esa situación (29,2 %). En síntesis, los indicadores de pobreza (acceso a la alimentación, acceso a la seguridad social, acceso a la educación, acceso a la vivienda) no han mejorado y, por el contrario, han empeorado.

La aspiración de formar a mejores mexicanos no es mala sino necesaria. La realidad es que las cifras para 2015 del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi, 2015) indicaron que la escolaridad promedio de los mexicanos fue de 10,1 grados, esto es, primer grado de bachillerato. Chiapas tuvo el peor promedio nacional, con 7,3 grados, esto es, primer grado de secundaria. La misma fuente reveló que el 63 % de la población de 3 a 5 años asistía a la escuela; de 6 a 14 años eran poco más de 95 %. En Chiapas asistía a la escuela el 93 % de la población, cifra que se cayó al 44 % del promedio nacional en el grupo de edad de 15 a 24 años. Respecto al analfabetismo, aún 5 millones de mexicanos no sabían leer ni escribir, esto es, el 6 % de la población total, mientras que en Chiapas eran quince de cada cien personas las analfabetas (15 %).

Un dato revelador de la importancia que la educación tiene para el Gobierno de México es el que muestran las cifras del gasto educativo como proporción del PIB. La Oede, en su estudio Panorama de la Educación 2015, informó que México solo invirtió el 5 % de su PIB en educación en 2015 y que este gasto fue el más bajo de ese organismo (*Expansión*, 24 de noviembre de 2016).

Una de las razones por las que no se invierte lo suficiente en educación está relacionada con el bajo desarrollo económico del país (1 o 2 % anual en los últimos sexenios). Se trata de una triste paradoja,

en la que no existe desarrollo porque no se invierte más en educación y viceversa. La paradoja educativa mexicana se agudizará aún más, dado que la Secretaría de Hacienda en su presupuesto de egresos de 2017 contempló un recorte del gasto a la educación del 14 %, esto es, 37282 millones de pesos menos, pues pasó de 302986555681 pesos en 2016, a 265704185221 pesos en 2017 (Cámara de Diputados, 2017). Para 2019, se presupuestaron como gasto educativo 308 mil millones de pesos (*Infobae*, 24 de diciembre de 2018). Para 2020, se tienen previstos 324712616298 pesos, en contraste con los 300140210059 pesos ejecutados en 2019. Es decir, el monto destinado a educación en general sigue incrementándose en el gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024).

Una vez expuestas las definiciones de diversidad, inclusión, exclusión, inclusión educativa, educación inclusiva, educación para la diversidad y justicia social, así como las cifras de pobreza y de rezago educativo nacional y en Chiapas, se expone desde diferentes niveles y subsistemas educativos la diversidad y la exclusión institucionalizada, que afecta de distintas maneras a los ciudadanos según su ámbito de participación. Antes, una breve caracterización del mexicano.

El tipo de mexicano que el Gobierno de la República o la Secretaría de Educación Pública (SEP) quieren formar se describe en los documentos: “Los fines de la educación en el siglo XXI” (2016), “Modelo educativo para la educación obligatoria: educación para la libertad y la creatividad” (2017) y “Modelo Educativo de la Nueva Escuela Mexicana” (2019), del gobierno de Andrés Manuel López Obrador o de la denominada Cuarta Transformación (4T). De acuerdo con estas fuentes, la educación básica y la media superior tienen enfoque de competencias, deben contribuir a formar ciudadanos libres, participativos (en la vida social, económica y política del país), responsables e informados, que ejerzan sus derechos; entonces, ante los retos de un mundo de incertidumbre (complejo), advierte que estén motivados y sean capaces de lograr su desarrollo personal, laboral y familiar, y que estén dispuestos a mejorar su entorno y a seguir aprendiendo durante toda su vida.

La concepción del mexicano es tan superficial y limitada que no deja más lugar que pensar en una educación que promueve no la

justicia, sino la desigualdad social y económica de la mayor parte de la población sumida en la pobreza y acostumbrada a las carencias. El Nuevo Modelo Educativo, de acuerdo con Frade, es: “Una intención populista en ausencia del modelo de aprendizaje [que] deriva en disciplinas y áreas de desarrollo que cuentan con conceptos, términos, enfoques pedagógicos y orientaciones didácticas que se derivan en múltiples ambigüedades” (2017, p. 15).

El Modelo Educativo de la Nueva Escuela Mexicana de la 4T, al igual que los otros modelos, tiene un enfoque humanista, pone en el centro al estudiante; es socio constructivista e integral, busca formar en los pilares de la educación de Delors (1996), pero solo destaca el saber del conocimiento y abandona el hacer, el ser y sus valores, como la solidaridad del saber compartir con los demás.

Es populista porque “queda bien” con las diferentes expresiones políticas, sobre todo con la visión tecnócrata de los empresarios y con la visión de izquierda de la Coordinadora Nacional de Trabajadores de la Educación (CNTE). Los modelos educativos citados representan lo que Frade (2017) señalara como un “cambio cosmético”, una equivalencia de la educación popular a “Alba”, el conejo fluorescente de Eduardo Kac, que generó un cambio transgénico con futuras y graves implicaciones éticas sin ningún beneficio; al igual que la educación del mexicano, por las debilidades y ambigüedades, lo cual no deja de ser un acto de injusticia social para la niñez mexicana.

De este mexicano se espera que se comunique en su lengua materna, pero en la práctica recibe enseñanza en idioma español; y se le pide que se comunique con naturalidad y fluidez sin dominar los elementos sociolingüísticos de su lengua materna o del español. Se le pide que se comunique en el idioma inglés, tal vez porque es el idioma más difundido en el mundo y es uno de los idiomas del negocio comercial, del poder económico y político; o simplemente, porque como posible fuga de cerebro o mano de obra legal o ilegal para el mercado norteamericano, le convenga saber o comprender ese idioma igual o más que su lengua materna.

El problema de la formación de este mexicano pasa por la enseñanza escolar reproduccionista e instrumental revisada por Althusser, Bowles y Bourdieu (Sánchez, 1996), y el mercado capitalista es el que

dicta el tipo de mexicano que se debe formar o el tipo de persona que se requiere para ciertas funciones laborales.

¿Cómo forman su criterio millones de mexicanos?, ¿cómo pueden defender sus derechos si no saben que los tienen?, ¿si no cursan más que primero de bachillerato o primero de educación secundaria en Chiapas? ¿A qué ser del mexicano se refiere el Gobierno de México en los objetivos de su modelo educativo? ¿A qué mexicano se busca formar? ¿El chiapaneco es parte de este ser del mexicano? En primera instancia, debe aclararse quién es el mexicano. ¿Es parte de “la raza cósmica”, la “raza de bronce” si no superior, tampoco inferior a otras “razas”, como intentó José Vasconcelos, en un esfuerzo ideológico de liberación optimista, colocar a todos los colonizados por España y Portugal?

Para que la educación contribuya a la justicia social de los ciudadanos mexicanos y chiapanecos, debemos entender: ¿el mexicano ve en la educación un instrumento de control, de poder, de sometimiento y reproducción o una posibilidad que libera, que cuestiona, que genera luz y entendimiento para los más necesitados?

Los mexicanos son, según Octavio Paz en *El laberinto de la soledad* (1999), “hijos de la malinche”; los mexicanos no quieren ser indios ni españoles, son mestizos, son hombres y esto es la negación de su origen. Lo anterior equivale a adjetivar al mexicano como hijo de la malinche o de la chingada, lo cual pocos mexicanos reconocerán. El mexicano es el soñador interminable al que hace referencia Basave (2012), ese que él llama “MexiJano” por su mentalidad dualista heredada de la Colonia, ese mexicano que acepta un aparato normativo irreal y da paso a la corrupción constitucional, sí, constitucional, porque a decir del autor, las leyes secundarias de las leyes mexicanas están para no cumplirse.

Esta situación es real si se considera que los artículos 3 y 130 constitucionales, hasta antes de 1992, no servían para sancionar el culto externo de las iglesias y al “MexiJano” no le importaba violar la ley. Lo mismo sucede ahora con las reformas a la ley educativa de 2013, en las que se incumplen leyes secundarias como el Servicio Profesional Docente (Diario Oficial de la Federación, 2013), la Autonomía de la Gestión Escolar (Diario Oficial de la Federación, 2014), el Acuerdo 716 de los Consejos de Participación Social (Diario Oficial de la Federación,

2014). Desde el Gobierno, se evade la responsabilidad de cumplir con su mandato, ya sea por presiones políticas o conveniencia; más ahora que se traslada a los docentes, los profesores, los Consejos Escolares de Participación Social, la Asociación de Padres de Familia y a las familias la responsabilidad de gestionar el sostenimiento de los planteles educativos, según el Acuerdo 717, aunque muchos aún lo ignoran o evaden su responsabilidad normada, como buen “MexiJano”. ¿Cómo se puede dar cumplimiento a los fines educativos si el mexicano promedio sueña, no piensa?, ¿aspira y no concreta, argumenta en favor de los desvalidos y por la diversidad cultural, social y racial, pero quiere muertos a sus indios vivos?

Lo anterior parecería la negación de la realidad, el negarse a sí mismo por querer ser otra cosa. Sería la negación de la negación de Marx y Engels, que en su dialéctica (Álvarez, 2011) suponen la lucha de contrarios, de opuestos, donde lo nuevo rebasa lo viejo y lo sustituye, porque no hay nada absoluto y definitivo. Sin embargo, como el mexicano no quiere ser sin olvidar ni dejar de ser lo que es o fue, no termina por negarse totalmente y al ser creyente, es contradictoriamente materialista en sus intereses y fines; no es racionalista, porque no antepone el razonamiento; antes bien, presupone su fe sobre el pensamiento, lo cual solo deja margen al idealista soñador que construye sobre el imaginario, pero no al idealista de Hegel que busca la síntesis dialéctica y tampoco al materialista de Marx, pues el mexicano gusta de seguir con el velo porque se niega a penetrar en la conexión de las cosas.

Zunzunegui (2014) concuerda con Paz (1999) en que el mexicano es hijo de la chingada o de la malinche, un conquistado, un derrotado, un abandonado “por los dioses, pero acogido por una madre celestial traída por la religión del conquistador”. El mexicano, de acuerdo con Zunzunegui, es contradictorio, reniega de todo y todos, se aferra a costumbres y tradiciones para exaltar su pasado y repudia su parte de herencia española en ese idioma heredado como conquistado. El mexicano, dice, está aferrado al pasado, lamentando eternamente la conquista y repudiando al español en español. El mexicano es el contradictorio total, una madeja de confusiones, un amasijo de ideas torcidas y de historias fantasiosas; una víctima de su pasado, convencido de que

merece más de lo que tiene, pero empeñado en destruir su destino y seguir en la eterna búsqueda de culpables, que quiere que México cambie sin que él tenga que cambiar. Sueña eternamente con un país mejor, pero sigue construyendo sobre viejos mitos (Zunzunegui, 2014, p. 62).

Quien escribe está de acuerdo con Basave (2012) y Zunzunegui (2014) en la dualidad del mexicano, que vive renegando sobre su origen y que exige la ley cuando le conviene. Zunzunegui difiere de Paz cuando considera que los indios o indígenas son también “rajados” y que debe desmitificarse ese pasado indígena glorioso o del indígena mágico, con lo cual también concuerda quien escribe.

Al respecto, cabe comentar el recurrido ejemplo de exaltación de que los mexicas fueron guerreros gloriosos o que los antepasados mayas fueron personas muy destacadas en astronomía, ciencia, escultura, pintura, edificación de edificios y acueductos; esto es innegable, pero también debe aceptarse que arrasaron con la selva que les rodeaba, sometieron a los pueblos enemigos, esclavizaron y explotaron a sus sojuzgados, si cabe el término; eran humanos y como tales hicieron lo que tantas civilizaciones en busca de mantener su predominio.

El mexicano, como indica Zunzunegui (2014), vive de mitos fatalistas y negativos, vive de traumas, de esquizofrenia y “esquezofrenia” (el pretexto recurrido del mexicano es el “es que”); lleva en su himno nacional el mandato de su “destino escrito por Dios”, se aferra al pasado del cual reniega, antepone la creencia y la fe en Dios a la razón, no tiene salida, no quiere avanzar, “sin maíz no hay país”, dice. ¿Cómo puede educarse, formarse y ver hacia el futuro este ser? ¿Cómo puede reivindicar, a través de la educación, la búsqueda de justicia social para la mayoría de los niños y jóvenes? ¿La educación es una prioridad para los mexicanos? Según lo descrito, no. El mexicano promedio o el más desfavorecido, el que vive de mitos y creencias, entiende como un valor, un premio y un acto de justicia, lo que recibe de apoyo a través de programas sociales. Este mexicano no sabe que su pago de impuestos, o lo que paga la clase media, le dan derechos y transferencias económicas condicionadas; no es el salario del político o el funcionario el que paga los servicios y la ayuda social, aunque sea el primero, el político, quien vende la imagen de ser un servidor público

comprometido y honesto que no escatima esfuerzos para acompañar a los más desvalidos.

En el marco del siglo XXI, de una política educativa neoliberal sin límites, siguen existiendo elementos de la “inclusión educativa” como espacios de lo diverso y la exclusión, y expresan desde el Gobierno federal y el estatal una muestra de la “justicia social” para el mexicano y el chiapaneco negado, para el residuo humano o el paria, según Bauman (2003). Entre estos elementos están:

- Educación reproductora de un sistema de desigualdades.
- Dimensión educativa de los programas sociales.
- Gratuidad y obligatoriedad de la educación básica y media superior.
- Programas de becas universitarias y programas de movilidad estudiantil.
- Cobertura educativa a través de la inclusión y equidad educativa, plataformas educativas a distancia, instituciones y subsistemas educativos.
- Autonomía de Gestión Escolar (Acuerdo 716) y Consejo de Participación Social en Educación (Acuerdo 717).
- La apertura indiscriminada del servicio educativo privado.

Enseguida, una reflexión en torno a los aspectos ya descritos. El Gobierno Federal de México, para equilibrar las oportunidades de educación y justicia social, cuenta con programas de becas y posibilita la credencialización en forma masiva ya sea a través de instituciones públicas o privadas. Infortunadamente, estas medidas —al igual que todos los programas sociales de la política económica neoliberal— tienen como características perniciosas: la focalización, la temporalidad y la exclusividad (Portilla, 2005).

Lo anterior pareciera positivo, es decir, favorecer a los más marginados, a los más excluidos, a los más pobres; no obstante, todos

los programas con dichas características solo son complementarios y asistenciales o insuficientes. Por ejemplo, la beca educativa del programa Prospera —que servía como medida de “equidad” con “énfoque de género” que recibían las madres cabeza de familia con niños y jóvenes de educación básica y bachillerato— consistió en montos económicos precarios (transferencias económicas condicionadas) que semejaban limosnas, que condicionaban la asistencia a la escuela, la asistencia a pláticas de salud, la asistencia a reuniones o convocatorias de políticos; el “condicionamiento disfrazado” de una permanencia o militancia partidista. Lo mismo puede decirse de los apoyos en especie como son los desayunos escolares, los uniformes, los zapatos y los útiles escolares; como ejemplo está la “mochila y uniformes verdes”, del Partido Verde Ecologista de México (PVEM), del gobierno “Verde” que en Chiapas, durante el periodo 2012-2018, representó la cara del derroche del gasto educativo con la adquisición de mercancías baratas y de mala calidad que beneficiaron a las empresas que las proveían y, a la vez, mostraban el “rostro de un gobierno justo” y preocupado por la población más precaria; todo sin el menor ocultamiento del sentido utilitario de los apoyos a cambio de votos y sumisión.

En el caso mexicano y su provincia o entidad más pobre, Chiapas, vale el caso que expone Boaventura de Sousa Santos:

Una educación que no posibilita una sociedad más justa y libre, sino una sociedad que se sustenta en la creación de riqueza, permite la expoliación de los más pobres y deja una brecha grande entre estos y los más favorecidos por el sistema económico, una explotación mayor de los países desarrollados hacia los países del tercer mundo, una brecha más grande entre el Norte y el Sur. (2003, pp. 13-14)

La justicia social global, agrega De Sousa Santos (2009, p. 179), solo será posible si se acompaña de una justicia global cognitiva. Esto es, mientras no accedan los más desfavorecidos al conocimiento en las mismas condiciones de equidad que los demás, no existirá una justicia social. Claro está que esta condición solo puede darse en la resistencia y reflexión sobre la condición de los más excluidos, oponiéndose a la globalización neoliberal que es de origen excluyente, manteniendo un

pensamiento abismal, en la “línea”, como lo llama De Sousa Santos, de un pensamiento del Sur global-no imperial.

Respecto a la gratuidad, Pablo Latapí Sarré escribió una columna en el periódico *Excélsior* el 8 de enero de 1964 y decía que el primer elemento de la justicia social y educativa se da a través de la gratuidad de la educación para todos los niños; sin embargo, apuntaba, la justicia social siempre ha sido más una causa y no un efecto de la justicia educativa (Latapí, 2012, p. 6). La gratuidad de la educación básica y la obligatoriedad hasta la educación media superior no es suficiente cuando las diferencias económicas persisten en las aulas y no se ponen las condiciones para que ningún niño o joven adolescente se quede sin estudiar.

En cuanto a los programas de becas, por ejemplo, las becas universitarias de “manutención” y “titulación” del periodo de gobierno federal 2012-2018, así como las del actual gobierno de Andrés Manuel López Obrador (2018-2024), becas “Benito Juárez”, “Jóvenes Escribiendo el Futuro” y “Jóvenes Construyendo el Futuro”, y también las becas de estudios de posgrado del Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt), son excluyentes, focalizadas y temporales; limitadas a la capacitación laboral y a pocas carreras universitarias y posgrados, y a un número cada vez menor de estudiantes que cubran requisitos de pobreza, de carencia y de líneas de investigación acordes a los lineamientos institucionales.

Lo anterior, lejos de disminuir las brechas de desigualdad entre los mexicanos, las acrecientan dado que pocas personas de origen social bajo tendrán las posibilidades de acceder a un programa de posgrado del Padrón Nacional de Posgrado del Conacyt, por ejemplo, entendiendo esta opción educativa como la mejor en términos de apoyos económicos y calidad de aprendizaje. Las becas de movilidad estudiantil universitaria nacional y al extranjero son limitadas para los mejores promedios de calificación y requieren que los padres de familia paguen el seguro de vida y los gastos médicos del estudiante, además de otros gastos que no cubra la beca (pasaporte, visa); esto solo es privativo para aquellos estudiantes y familias de mayores ingresos económicos.

La condición de pobreza determina el acceso a mejores posibilidades de vida y educativas. Antes que educación, los mexicanos necesitan satisfacer otras necesidades más apremiantes, por lo que suele confundirse la mayor cobertura educativa en diferentes niveles educativos con un acto de equidad y justicia social. Mayor cobertura educativa e inclusión educativa en los diferentes niveles escolares puede parecer sinónimo de equidad educativa; sin embargo, no lo es cuando existen diferencias en las escuelas en cuanto a ubicación geográfica y equipamiento, cuando el origen socioeconómico de las familias y los educandos es precario, cuando los mejores profesores no están en el medio rural, cuando no todos los niños son iguales (entendiendo que no basta con incluir o poner en el aula con otros niños “normales” a quien tenga una discapacidad o capacidades diferentes). En condiciones de inequidad económica, todas las carencias se multiplican para negar un mejor aprendizaje a los estudiantes.

Se requieren las mismas posibilidades de educación y no solo cobertura; se necesita un orden social justo y preguntarse si esta educación posibilita la movilidad social de los oprimidos (Freire, 2003) a través de la empleabilidad; si posibilita el ejercicio de los derechos, como el de la libertad y la construcción de ciudadanía. La ampliación del servicio educativo vía subsistemas como el bachillerato abierto, la telesecundaria, el programa de telebachillerato y plataformas de educación a distancia, para los más pobres y marginados, casi siempre son pases directos a la pobreza intelectual, no son un acto de justicia educativa, sino el ahorro de recursos en infraestructura y salarios no pagados a profesores.

Por lo que toca a la educación primaria validada o certificada a población adulta, a través del Consejo Nacional de Fomento Educativo (Conafe) y el Instituto de Educación para los Adultos, resulta vergonzoso dado que no solo se simula, sino que además se engaña a la población y al propio sistema que paga reproduciendo la ignorancia. ¿Cuál es la utilidad de estudiar en estos subsistemas o programas y obtener un certificado de primaria, secundaria o bachillerato? ¿Acaso solo representa el medio para acceder a los programas de becas, a los programas sociales, aceptando la ignorancia? Es el clásico caso de la certificación o credencialización de la pobreza.

El Programa Sectorial de Educación 2013-2018, en su Objetivo 1 de “Asegurar la calidad de los aprendizajes en la educación básica y la formación integral de todos los grupos de la población” (SEP, 2018), establecía las siguientes estrategias directamente relacionadas con el fortalecimiento de la autonomía de gestión de las escuelas: crear condiciones para que las escuelas ocupen el centro del quehacer del Sistema Educativo y reciban el apoyo necesario para cumplir con sus fines; fortalecer las capacidades de gestión de las escuelas, en el contexto de su entorno, para el logro de los aprendizajes; y fortalecer la relación de la escuela con su entorno para favorecer la educación integral.

Lo anterior condujo a los Acuerdos 716 y 717, relativos a la creación del Consejo de Participación Social en Educación y la Autonomía de Gestión Escolar, que en general contemplan: “[...] colocar a la escuela al centro de atención de los servicios educativos y comparten la responsabilidad de administrar, sostener y operar las escuelas públicas de educación básica; para mejorar o para despojar donde sea posible, de la escuela pública a los más desfavorecidos”.

Con la Autonomía de Gestión Escolar, el Gobierno mexicano abandona por mandato constitucional su responsabilidad de pagar bienes y servicios para las escuelas públicas y transfiere esta responsabilidad a los padres de familia. Estamos ante la posibilidad latente de que los padres y las madres, junto con la autoridad municipal, más tarde, sostengan a los planteles escolares, vigilen y sancionen a directivos y docentes, contraten o despidan a sus docentes; esto no es más que la nueva cara de la administración y gestión educativa, de la privatización de la educación que se avecina.

Por ahora, el programa Escuelas al Cien participa, a través del Instituto Nacional de Infraestructura Educativa, en la adecuación y reconstrucción de espacios educativos. Por lo que toca a la educación privada, cabe recordar que esta solo era exclusiva para el nivel superior, situación que en la actualidad se oferta en todos los niveles educativos. Existe educación privada de calidad, que cuenta con evaluación y acreditación institucional nacional e internacional; y educación privada de atención a la demanda (“patito”), a la que accede la mayor parte de los estudiantes que no alcanzan una matrícula en la educación pública.

En Chiapas, impera la educación privada “patito” en los diferentes niveles educativos. Los planteles educativos privados apenas cubren los requisitos mínimos de infraestructura, de operación y de exigencia académica. En la educación privada de atención a la demanda, existe una oferta diversificada, y de forma excesiva, la de fines de semana; en estas modalidades no hay examen de admisión, la simple asistencia es la vía de acreditación, la calificación mínima de acreditación es 7, calificación por asistir y “calentar banca”, entregar tareas o exámenes, calificación mínima sin privilegios para quien no asiste con regularidad pero paga cuotas: inscripción-reinscripción, colegiaturas mensuales; o exenta de todo por relaciones extraacadémicas.

Las escuelas privadas del nivel superior de atención a la demanda ofrecen una diversidad de capacitaciones, especialidades, “carreras ejecutivas” y posgrados para personas que trabajan. El sistema educativo que lo certifica, las escuelas o institutos que lo ofertan y la población que lo demanda son cómplices de esta “oportunidad educativa”, que no debe confundirse como un acto de justicia social, sino como la mera reproducción de un sistema educativo corrompido que ofrece el sueño de la movilidad social, la conservación del puesto de trabajo y, en el menor de los casos, la única posibilidad de profesionalización; que al final separa más a aquellos que pueden pagar de los que no pueden hacerlo.

La mayor oferta educativa de corte privado no garantiza una formación seria, es una extensión de la ampliación del servicio educativo y, en muchos casos, una fórmula de negocio que genera cuantiosas ganancias a empresarios y funcionarios que ven en la apertura indiscriminada de escuelas de todos los niveles educativos la construcción de un patrimonio sobre la base de la ignorancia y la necesidad de las personas. Esta fórmula, en muchos casos, no contribuye a generar una certidumbre laboral ni ha generado los beneficios que pudieran esperarse de ella; por el contrario, solo reproducen las desigualdades, la formación de subempleados del *outsourcing* que viven para trabajar, para pagar servicios e impuestos; una fórmula que ha ensanchado las brechas de diferencias entre los mexicanos y chiapanecos que tienen título comprado y los que no pueden pagarlo.

Conclusiones

Las condiciones en que se realiza el acto educativo en Chiapas no permiten que la mayoría de las personas tengan una educación que les permita un desarrollo humano, la plena realización de su persona. La educación diferenciada, no puede, *de facto*, permitir el disfrute de derechos, de garantías individuales y un mejor nivel de vida. Para una educación inclusiva, debe prevalecer la justicia social, misma que debe acompañarse de políticas sociales y económicas que den empleo a las personas, que mejoren su seguridad social, que permitan a la mayoría de los mexicanos y chiapanecos superar la condición de pobreza, no de perpetuarla. La educación debe ser luz y, como tal, servir para que los mexicanos ejerzan libremente sus derechos y demanden justamente lo que les corresponde, a través de una formación profesional que les posibilite más que un subempleo tercerizado y precarizado, situación que no está garantizada en este país.

Los modelos educativos 2016, 2017 y 2019 se fundan sobre aspiraciones de un ser del mexicano, más que reflexivo y crítico, en un ser obediente, un mexicano competente para realizar tareas y funciones, un ser que no piense más que en hacer bien su función (para el trabajo) y que entienda que no existe otra posibilidad, más que la que hay, para educarse y para capacitarse.

Trabajar para vivir es una necesidad, pero vivir para trabajar no debería serlo y esa es una condición a la que queda sometida una persona cuando no tiene las mejores posibilidades de profesionalización educativa. Con una política educativa que apuesta a la privatización de su educación pública, a partir de la participación de agentes externos a la escuela para su mantenimiento, operatividad y gestión; con una educación dirigida externamente por organismos mundiales bajo el enfoque curricular por competencias, con la preeminencia de la formación reproductora de un sistema que privilegia al individuo sobre la humanidad, que niega la crítica y la reflexión, que premia la obediencia y el acatamiento de funciones, que impone el subempleo o el *outsourcing* sobre los derechos laborales, no existe justicia social, solo la generación de más residuos humanos, y a esto se remite la vida del común de los chiapanecos por ser los más pobres de México.

La educación que el mexicano y chiapaneco tienen es un efecto de la desigualdad socioeconómica, política y cultural imperante; peor aún, la educación para los más desfavorecidos ha condicionado la certificación de su pobreza para acceder a los programas sociales que los mantienen hundidos, y para muchos profesionistas, ha sido la dura lápida del analfabetismo funcional. Solo para una minoría ha representado el acceso a los beneficios de la vida económica y social.

La educación, como elemento de justicia social, debe iniciar por el análisis de un modelo educativo cuyos principios ontológicos y teleológicos ubiquen al mexicano a partir de sus fortalezas, sus necesidades, su diversidad sociocultural, sus mitos y creencias, empatados con los objetivos del mercado laboral y con sus aspiraciones personales para alcanzar no solo la empleabilidad de pocos, sino también las aspiraciones de la mayoría. Dicho modelo educativo tendrá que ubicar al mexicano en el concierto internacional, escena en la que sobresalen Singapur y Finlandia, entre otros países. Este modelo educativo requiere una nueva revisión sobre los fundamentos pedagógicos, que considere una verdadera reforma educativa, no solo la propuesta política de los intereses partidistas, de la Oede, de organismos civiles como “Mexicanos Primero” o los intereses gremiales de la CNTE. Para lo descrito, necesariamente se requiere mayor inversión, lo que se ha dicho es una paradoja porque no se puede invertir más sin crecimiento y viceversa.

La SEP no está poniendo la escuela al centro, sino al servicio del mercado, al servicio del interés privado de una oligarquía que asedia la escuela pública; de frente a esta amenaza debe resurgir la conciencia nacional para defender la gratuidad educativa.

Mucho se ha cuestionado sobre los fines verdaderos del gobierno en turno, 2018-2024, que como los anteriores es de corte neoliberal; se cuestiona que la Reforma Educativa a la Educación Básica y Media Superior *no es* una *verdadera* reforma de tipo pedagógico, curricular, de principios, de medios educativos, pero sí de fines pragmáticos (o para lo que sirve la educación de niños y jóvenes adolescentes). Sin embargo, desde el ángulo que se vea, el Estado mexicano y su Gobierno con su reforma educativa no salen bien librados; porque no contiene un verdadero proyecto educativo que tenga en el centro de sus fines un

proyecto de nación que recoja la realidad local y regional como base del verdadero federalismo.

El proyecto educativo de la nación, considerando las partes deontológica, ontológica, teleológica, mesológica y axiológica, para ser justo, *debe ser* consensado con todos los sectores sociales del país para ser realista; algo de lo que carecen los modelos educativos 2016, 2017 y 2019. La defensa de la educación pública de calidad en México y Chiapas exige un análisis profundo desde el paradigma pedagógico, social y antropológico del mexicano que existe (que es) para el que se quiere formar (deber ser); algo que debe ser consensado con la mayor participación de actores posible.

La educación como elemento de justicia social y no para la exclusión debe pasar no solo por la discusión y el análisis de la Ley General de Educación 2013 y 2019, y de sus leyes secundarias (Ley General del Servicio Profesional Docente, Acuerdos 716 y 717). Quitar la evaluación docente con fines de despido, con fines de promoción o para ingreso al servicio docente no es la reforma que los mexicanos y chiapanecos esperan. La reforma educativa debe atender el compromiso de cumplir con dotar de infraestructura y equipamiento a las escuelas, de dar educación igualitaria en todas las regiones del país y con respeto a la lengua materna de las etnias. Para lograr esta transformación, se requiere la unidad, la evolución social y no la revolución que divide; se requiere un pacto social para una educación igualitaria para todos y cada vez mejor para los excluidos, los indígenas de Chiapas.

Referencias

- Abbagnano, N. (1983). *Diccionario de filosofía*. Fondo de Cultura Económica.
- Álvarez, E. (2011). Subjetividad y dialéctica en Marx. *Praxis Filosófica*, (32), 101-162. <https://cutt.ly/CQyony4>
- Basave Benítez, A. (2012). *Mexicanidad y esquizofrenia, los dos rostros del Mexijano*. Océano.
- Bauman, Z. (2003). *Vidas desperdiciadas. La modernidad y sus parias* (P. Hermida Lazcano, trad.). Ediciones Paidós.

- Boron, A. A. y Torres, C. A. (1995). Educación, pobreza y ciudadanía en América Latina. *Educación y pobreza. De la desigualdad social a la equidad* (E. Pieck y E. Aguado, coords.). El Colegio Mexiquense; Unicef.
- Cámara de Diputados. (2017). *Presupuesto de egresos de la federación para el ejercicio fiscal*. <https://cutt.ly/vQyoiMA>
- Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval). (2018). *Medición de pobreza 2008-2018, Estados Unidos Mexicanos*. <https://cutt.ly/ZQyocXx>
- Casanova Rodríguez, M. A. (2011). *Educación inclusiva: un modelo de futuro*. Editorial Wolters Kluwers.
- De Sousa Santos, B. (2003). *Crítica de la razón indolente. Contra el desperdicio de la experiencia*. Desclé de Brouwer.
- De Sousa Santos, B. (2009). *Una epistemología del Sur. La reinención del conocimiento y la emancipación social*. Siglo XXI Editores; Clacso.
- De Sousa Santos, B. (2013). “Desaprender para aprender”: *Boaventura de Sousa Santos*. Sala de Prensa Universidad de Guadalajara. <https://cutt.ly/iQyawUx>
- Delors, J. (1996). *La educación encierra un tesoro*. Dower Internacional.
- Dos Santos, M. (2003). *Pedagogía de la diversidad. Desafío del mundo contemporáneo. Los profesores como intelectuales*. LOM Ediciones.
- Expansión*. (2015, noviembre 24). México, el más tacaño de la OCDE en inversión educativa. <https://cutt.ly/bQyoI3P>
- Frade Rubio, L. (2017). *Populismo en la educación igual a conejitos fluorescentes*. Boletín Calidad Educativa Consultores N.º 10. <https://cutt.ly/OQyo8lc>
- Freire, P. (2003). *Pedagogía del oprimido*. Siglo XXI Editores.
- Gellert, C. (1992). *Faculty Research. The Encyclopedia of Higher Education* (B. R. Clark y G. Neave, eds.; pp. 1634-1641). Pergamon Press.
- Gento Palacios, S. (2007). Requisitos para una inclusión de calidad en el tratamiento educativo. *Bordón: Revista de Pedagogía*, 59(4), 581-595. <https://cutt.ly/qQyahA0>
- Gimeno Sacristán, J. (1999). La construcción del discurso acerca de la diversidad y sus prácticas. En R. Alcudia, *Atención a la diversidad*. Graó.
- Giner, S., Lamo de Espinosa, E. y De Champourcin, M. (2001). *Diccionario de sociología*. Alianza Editorial

- Gómez Hurtado, I. (2011). *Dirección escolar y atención a la diversidad: rutas para el desarrollo de una escuela para todos* [tesis doctoral, Universidad de Huelva]. Repositorio institucional Universidad de Huelva. <https://cutt.ly/2ErsaDQ>
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (Inegi). (2015). *Población-Escolaridad*. <https://cutt.ly/bQysTq8>
- Infobae. (2018, diciembre 24). *Presupuesto 2019: cuánto y en qué gastará México*. <https://cutt.ly/sQysDGU>
- Jiménez Ramírez, M. M., Luengo Navas, J. J. y Taberner Guasp, J. (2009). Exclusión social y exclusión educativa como fracasos. Conceptos y líneas para su comprensión e investigación. *Profesorado, Revista de Currículum y Formación del Profesorado*, 13(3), 11-49. <https://cutt.ly/2Qydufc>
- Latapí Sarré, P. (2012). Educación y justicia social. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social (RIEJS)*, 1(1), 199-202. <https://cutt.ly/bErdtRi>
- Luhmann, N. (1994). Unidad y diferenciación en la sociedad moderna. *Acta Sociológica*, (12), 55-61.
- Luhmann, N. (2007). *La sociedad de la sociedad*. Herder; Universidad Iberoamericana.
- Nietzsche, F. (1988). *Ecce homo*. Alianza Editorial.
- Paz, O. (1999). *El laberinto de la soledad* (3.ª ed.). Fondo de Cultura Económica.
- Portilla Marcial, C. O. (2005). Política social: del Estado de bienestar al Estado neoliberal, las fallas recurrentes en su aplicación. *Espacios Públicos*, 8(16), 100-116. <https://cutt.ly/KQuf5uv>
- Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD). (2005). *Informe sobre el desarrollo humano 2005. La cooperación internacional ante una encrucijada*. PNUD; Ediciones Mundi-Prensa.
- Roguero, J. (2000). *Trabajar con la diversidad para romper las desigualdades. Materiales de trabajo para una conferencia*. <https://cutt.ly/YQyZ6zb>
- Rosado, C. (2006). What do we mean by “managing diversity”? *Workforce Diversity, Vol. 3: Concepts and Cases* (S. Reddy, ed.). ICAFAI University. <https://cutt.ly/MQyXyci>
- Sánchez Martín, M. E. (1996). Reseña. Guerrero Serón, Antonio. Manual de sociología de la educación. *Revista Complutense de Educación*, 7(1). <https://cutt.ly/TQysudr>

- Secretaría de Educación Pública (SEP). (2018). *Programa Sectorial de Educación 2013-2018*. <https://cutt.ly/gT5dDwq>
- Sen, A. (2007). *Primero la gente. Una mirada desde la ética del desarrollo a los principales problemas del mundo desarrollado*. Deusto.
- Subsecretaría de Educación Básica. (2019). *Modelo Educativo de la Nueva Escuela Mexicana*. <https://cutt.ly/wQuvLzp>
- Tezanos, J. (1999). *Tendencias y desigualdad en exclusión social*. Sistema.
- Unesco-UIS. (2001). *América Latina y el Caribe. Informe regional. Estadísticas de la educación*. Instituto de Estadística de la Unesco.
- Unesco. (2003). *Education and cultural diversity*. <https://cutt.ly/8QyZmt8>
- Unesco. (2005). *Educación para todos. El imperativo de la calidad*. Unesco.
- Valenzuela, B. A., Campa, R., Rodríguez, P. y Huerta, T. (2014). Inclusión educativa en el contexto de educación básica: un estudio con profesores del estado de Sonora. *La Psicología Social en México*, 15, 124-129.
- Villegas, E.-L. (2015). Paulo Freire. La educación como instrumento para la justicia social. *Revista Internacional de Educación para la Justicia Social (RIEJS)*, 4(1), 9-20. <https://cutt.ly/CQy2mtF>
- Zunzunegui, J. M. (2014). *Los mitos que nos dieron traumas. México en el diván: cinco sesiones para superar el pasado*. De Bolsillo.

Los desplazados

MARCOS GIRÓN HERNÁNDEZ

Estábamos en el campamento vigilando, cuando de pronto, llegaron los paramilitares, y (nadie se) movió, estaba(n) como a un metro de distancia, y ahí se quedaron un momento no se movieron solo escuché que dijeron: “como no están aquí para matarlos”, nadie habló, todos nos quedamos quietos, nos congelamos, ahí estaban no sé si respiramos, pero nadie (se) movió, habló, nada, todos (quietos) creo el miedo hizo que nadie respiró.

Introducción: una mirada histórica de los desplazados

Estamos a 527 años de la llegada de los conquistadores a territorio mexicano y más allá del sur de América Latina. En todos estos largos años, más de cinco siglos, la historia puede contarse desde varias miradas que expresarán no lo mismo pero sí las mismas estrategias que se han usado para que los pueblos originarios y sus comunidades sufran la devastación, la transportación, la deportación y el desplazamiento de personas de sus comunidades, así como la destrucción de sus territorios.

Exclusión, racismo, destrucción de la espiritualidad que les daba sentido a sus existencias; seguido de ello, las ciudades de una ingeniería precisa hoy solo han quedado como vestigios de aquello que fue una gran cultura, una civilización, una forma de ver el mundo, una

cosmovisión; muchos estudiosos, a la fecha, tratan de encontrar una explicación de esas formas de vida y por qué esas formas de vida aún están vigentes en diversos modos; significados y formas de organización social, espiritual y política.

Todo fue destruido, es la fuerza del poderoso, es la visión del que gana una batalla, es el trofeo del ganador, demostrar el poder, denostar al vencido; humillarlo, gritarle su ignorancia porque no está acorde a la costumbre del ganador; y mucho más grave: si no habla su lengua, ahora hay que educarlo que hable su idioma, enseñarle sus formas de hacer política, que se vista como él aunque en ello se le despoje de su identidad, es humillar su orgullo.

Cada uno de los derechos fundamentales se ha quebrantado de una manera sistemática; violencia, paramilitarismo, “guardias blancas”, personas de las mismas comunidades contratadas para señalar a personas “agitadoras” que violenten a los amos y patrones, testigos falsos que contratan para desalojar a las personas de sus lugares de origen. A pesar de ello, las luchas y la tenacidad de la organización de los pueblos continúan, las grandes dimensiones de violencia anidan también grandes resistencias, aunque en el periodo colonial desaparecieron los pueblos.

En el caso mexicano, no fue nada casual. Miguel León Portilla (2004) narra las diversas formas de violencia que se suscitaron y una historia de la caída de la ciudad más importante del centro de México. La historia tolteca-chichimeca es un testimonio de la derrota de un imperio, pero también de los grandes problemas sociales, culturales económicos y ambientales que a través de los siglos enfrentarían los pueblos conquistados.

En algunos episodios, León Portilla describe cómo los pueblos aceptaron la conquista, pero detrás de la invasión también llegaron las muertes, así como nuevas enfermedades y el sometimiento a otros reinos acordados con los vencedores. Aceptaron la sumisión y servir a los amos y señores para después ser esclavos de los frailes dados por los españoles. Se impuso el cristianismo, la obligatoriedad del diezmo, se estructuraron los poderes y se decretaron los gobernadores de los estados, se establecieron nuevos linderos (León, 2004, pp. 207 y 308).

Los presagios para los pueblos son fatídicos (León, 2004, pp. 309-311). Antes de la llegada de los españoles hubo señales, presagios, que anunciaban las grandes desgracias no solo para los pueblos que pertenecían a lo que es hoy México, sino también para el resto de Latinoamérica, Oasisamérica y Aridoamérica, como señala el historiador Alfredo López Austin (2001); fueron señales que daban a entender las desgracias que enfrentarían los pueblos de este continente.

A pesar de ello, en México llegó la lucha por la independencia; muchos pueblos participaron de manera decidida, dejaron su sangre, sus sueños, en una independencia que solo fue beneficio para unos; otros seguían en las mismas condiciones, y aun peor, los mismos que antes dieron esclavos seguían beneficiándose de las bondades independentistas, los pueblos originarios eran excluidos de las leyes y de aquellas luchas no hubo ni siquiera una letra de reconocimiento a sus esfuerzos.

En el sur de México, en Chiapas, la única relación que se tuvo con la independencia fue la anexión a la federación; fuera de ello, hubo más bien intereses de cacicazgos que sumían en la misma situación de los pueblos: marginación y pobreza, exclusión, olvido. Todo ello no representó nada, ni avances, sino más bien retrocesos en las luchas de los pueblos.

En la época de la Colonia, en Chiapas los problemas y las revueltas eran continuas. De Vos (2011, p. 13) señala que los pueblos chiapanecos se rebelaron de 1532 a 1534, pero fueron controlados y se cuenta del acto heroico de que muchos prefirieron aventarse desde lo más alto del cañón del sumidero a ser esclavos. Para el periodo de 1525 a 1695, los lacandones se rebelaron y también fueron controlados y los prisioneros fueron llevados a las alcaldías como esclavos. Más adelante, las revueltas continuaban, el pueblo tseltal de San Juan Cancuc, en 1712, se organizaba por los altos pagos de tributos y por la forma como los frailes y caciques del lugar estaban explotando a la población; los diezmos eran sumamente altos, la gente no podía pagar tantos impuestos y mucho menos encontraban justicia ante tanta barbarie: “El levantamiento de 1712 impactó a tal grado a la población criolla e indígena de Chiapas que ambos sectores se aquella sociedad la conmemoran por medio de tradiciones rituales y orales” (De Vos, 2011, p. 13).

Aunque las sublevaciones continuaban, el Chiapas rebelde seguía con su lucha de intereses entre finqueros, terratenientes y religiosos. Para aquella época siempre se cuenta la versión de los vencedores y de los vencidos no se dice más que la sentencia que recibieron: los líderes y los participantes en la revuelta eran interrogados y después fusilados. Como prueba de lo anterior en el ámbito religioso, De Vos señala:

[...] la devoción a la virgen de la Caridad, proclamada en 1712 como capitana generala de las tropas españolas, sobrevive en sus fiestas del 21 de noviembre, día en que cayó la cabecera rebelde de Cancuc. En cambio, la virgen del Rosario, la de los indios rebeldes, tantas veces mencionada en las fuentes españolas como inspiradora y directora de la sublevación, desapareció totalmente de la memoria de sus descendientes. Su lugar ha sido acaparado por el caudillo Juan López, interpretado en la tradición oral como hombre-dios todopoderoso que murió y resucitó, y que algún día volverá para salvar a la población indígena de la opresión. (2011, pp. 15-16)

La lucha que iniciaron fue sofocada como tantas que hubo en la república mexicana y algunos incluso fueron desplazados de sus comunidades y llevados a diversos campos agrícolas como esclavos. Fue el caso del pueblo yaqui que habitaba en el estado de Sonora, miles de personas fueron desplazadas de sus comunidades para trabajar en las haciendas henequeneras del estado de Yucatán.

En un artículo publicado por el portal web Cultura Colectiva (30 de agosto de 2017), se señala el genocidio que sufrió el pueblo yaqui de Sonora, donde más de 23 000 personas fueron fusiladas: “Después de capturar y hacer prisioneros a niños y mujeres, el gobierno de Díaz [Porfirio Díaz] inició una política de deportación masiva hacia Yucatán, a miles de kilómetros de su lugar de origen, para trabajar como mano de obra esclava en las portentosas haciendas henequeneras del sureste del país”.

En un viaje de estudios, a mediados de mayo de 2019, tuvimos la oportunidad de conocer de cerca a varios pueblos originarios del norte de México, aquella región de Aridoamérica, como le llama López

Austin (2001), entre los que se destaca el pueblo yaqui. Tuve el testimonio de una de las personas que narraban las historias de muchos hombres que fueron enviados como esclavos a los campos de henequén en Yucatán, y por no aceptar la condición de sumisos, muchos de ellos regresaron caminando desde Mérida (Yucatán) hasta las tierras yaquis de Sonora. Algunos más decían que, a pesar del camino rudo, supieron llegar hasta sus tierras y volver a empezar, y que si los volvieran a llevar a esas tierras, también regresarían de la misma forma: caminando.

Pese a las incontables acciones que se han perpetrado en contra de los pueblos originarios, estos han luchado y también muchos han sido usados en contra de sus mismos compañeros. A pesar de ello, ha habido muchas formas de resistir y de resistencia a las que se han conglomerado muchos pueblos; luchas que suscitaron en Chiapas, a partir de 1869, la llamada guerra de castas, en donde los miembros del pueblo tsotsil de San Juan Chamula, al perder la batalla, fueron enviados como peones a las haciendas.

Manguen et al., en la introducción que hacen en su obra *La guerra de castas 1869-1870*, señalan:

Consideramos que es un relato fiel del momento en que vivían los indígenas reprimidos por las injusticias de un orden social, en que se desarrollaba la contradicción de las razas. Es decir, para que este orden pudiera implantarse tenía que desintegrar ciertas formas de vida que en ese momento histórico obstaculizaban el nuevo desarrollo burgués. (1979, p. 1)

Más adelante, los mismos autores añaden que esos eran precisamente los intereses de terratenientes y de caciques, quienes controlaban a los pueblos, y para sofocarlos optaron por otras estrategias, debido a que no tenían ni armas ni las personas que pudieran hacerles frente en la revuelta:

En aquel entonces y hasta hoy los indígenas sufrían explotación y discriminación (discriminación) social absoluta, desposeídos de considerarse ciudadanos con garantías políticas, se encontraban olvidados, como seres de razón. Pero sí eran tomados en cuenta en los más difíciles trabajos donde la fuerza bruta tiene que

ponerse a prueba. Una de sus obligaciones fue servir al amo y pagar contribuciones al gobierno. (Manguen et al., 1979, p. 1)

El motivo que llevó a los pueblos a revelarse siempre ha sido la sobreexplotación. Pero para acallar sus necesidades y controlarlos, también fueron obligados a que muchos sirvieran como informantes de sus propios hermanos para dar con los líderes y cabecillas de los movimientos. Ese plan hasta la fecha ha tenido resultados favorables para los gobiernos y caciques de la región. Manguen et al. vuelven a señalar que:

El gobierno de José Pantaleón Domínguez no era lo suficientemente fuerte para vencer los tumultos indígenas. Como único recurso, ya que no contaba con armamento, apeló ganarse los indígenas, los que se separaron de Cuscat, promoviendo que se revelaran contra su misma raza. El estado aprovechó nombrar autoridades indígenas deponiendo de un presidente municipal en Chamula moviéndolo a su antojo. Estos a cambio prometieron sumisión y obediencia al gobierno. (1979, p. 2)

Estas estrategias continúan vigentes en muchos pueblos originarios. Los enfrentamientos entre las mismas comunidades tienen sus antecedentes en esta época e incluso en la Conquista: cuando los españoles necesitaban intérpretes para comunicarse con otros pueblos, se hacían acompañar de personas que conocían el idioma y la cultura; hoy en día, el “obsequio” es un cargo en la presidencia municipal.

No tuvimos independencia, por lo cual no se tiene un acta de independencia, sino más bien un acuerdo político que permite entender un proceso que en el presente sigue siendo complejo. Tras casi 200 años de anexarse a la federación, Aquino debate esta idea al mencionar que “el acta de independencia de Chiapas [...] no existe, circula como tal un acta de juramento tomado a los funcionarios principales [...] en ciudad real se dio por supuesta la agregación a México de toda la intendencia chiapaneca” (2000, p. 23).

Lo que se dio fue una lucha de intereses de los grandes cacicazgos y de los políticos que dominaban en estas regiones, por eso los problemas con los pueblos originarios continuaban aún después de la llamada independencia. Los casos posteriores fueron las sublevaciones

por las injusticias que usualmente enfrentaban los pueblos, sobre todo los tseltales, los tsotsiles y los ch'oles, cada uno con sus características y formas de organización; prevaleció, por un lado, la idea espiritual que De Vos llama “la virgen del Rosario” y, por el otro, los “ídolos de barro” que dan origen a la sublevación del pueblo tsotsil de San Juan Chamula, pero que en el fondo tienen una característica en común con otros pueblos: las injusticias, la discriminación, el racismo, la explotación y el abandono.

Debido a lo anterior, también confirmo que tampoco tuvimos revolución. La única versión de la revolución que tuvimos en Chiapas fue la muy importante presencia de zapatistas en el Soconusco, así como la presencia de personas que pertenecían a los grupos de villistas que llegaron a Chiapas. Al respecto, Benjamin señala:

Durante el periodo de la revolución mexicana ocurrieron en Chiapas dos rebeliones importantes etiquetadas y vistas como “revolucionarias” por sus dirigentes, en tanto que para sus enemigos estas rebeliones fueron “reaccionarias” e incluso “contrarrevolucionarias”. De hecho, ninguna de las dos estuvo inspirada por el liberalismo democrático ni buscaba aliviar las carencias agrarias a algún malestar de las clases desfavorecidas. Tampoco se iniciaron para luchar contra ninguno de estos objetivos específicos. En realidad, estas rebeliones intentaban hacer valer objetivos políticos locales, proteger intereses sociales y económicos, y defender las élites locales marginales quienes las condujeron y quienes atrajeron o forzaron la participación de algunos miembros de las clases bajas. Chiapas fue más un estado rebelde que revolucionario o contrarrevolucionario. (1995, p. 175-176)

Lo que se disputaba eran los territorios controlados por los terratenientes, familias con poder político y económico que dominaban los territorios de los pueblos, familias como los pinedistas o los mapachistas. Los primeros mandaban en la zona de altos y en parte de la selva, y los segundos, en la parte centro de Soconusco y en la zona norte de Chiapas. Así mismo, tenían una alianza importante con los carrancistas, quienes mantenían un poder político en la región, entre tanto los

pinedistas controlaban a los grupos étnicos más importantes en la zona de la selva y los Altos de Chiapas.

En esta idea de la revolución mexicana, en Chiapas quedaron beneficiados los intereses de las élites de aquel entonces. Como señala Benjamin, había “disputas de intereses familiares”, familias prestantes de aquella época que son señaladas por Moscoso. Benjamin nuevamente afirma esta idea, que al final es lo que le da un seguimiento a la denominada política de modernización y reforma.

A pesar de esto, las rebeliones son importantes por su trayectoria, principalmente la del pueblo tsotsil de San Juan Chamula, sin menospreciar los demás movimientos que después tendrán su propia forma de contarse en los espacios comunitarios. Todas esas luchas tienen el tinte de la violencia del despojo, de un racismo exacerbado que no conoce límites ni fronteras, en el que los pueblos se verán enfrascados constantemente con el “otro”. En la llamada revolución, los pueblos no podían exigir sus derechos y mucho menos luchar por ellos, debido a que los caciques tenían el mando y el control de todo. Por ese motivo, no participaron en la revolución; no porque no quisieran sino porque el control de todos los territorios estaba en manos de los hacendados, de los caciques locales, quienes controlaban a los líderes y a toda la población.

Las insurrecciones se dieron por los motivos antes señalados y los insurgentes fueron castigados con rigor en las sublevaciones de 1912 con Jacinto Pérez “Pajarito”. Casahonda (1993, p. 33) muestra la saña con que fueron tratados los prisioneros tsotsiles de San Juan Chamula, quienes se rebelaban contra sus “amos” y los capturados fueron desorejados; una fotografía muestra el sadismo al que se enfrentaban los rebeldes; así mismo, narra una historia de los grandes caciques que dominaban en aquella época.

Después de la llamada revolución, las condiciones de los pueblos no fueron nada agradables a pesar de los grandes conflictos entre terratenientes y caciques. El control de los pueblos étnicos se mantenía con la mano dura del patrón, y se hizo famoso el refrán de que “al buen ojo del patrón se engorda el ganado”, motivo por el cual dicha violencia no disminuyó ni se entregaron tierras para los pueblos o al menos no más que las que al patrón le interesaba otorgar a quienes

demandaban dicha posesión. Fuera de eso, los conflictos aumentaron a pesar de la llegada del Instituto Nacional Indigenista (INI) en 1951 (Rus, 1995, p. 268), que buscaba formar a profesores de los diversos pueblos para la enseñanza del español, sin olvidar el objetivo principal que era “que los pueblos salieran del subdesarrollo”, pues para el país representaban (aún representan) el atraso y la pobreza.

Las historias de marginación y exclusión a las que fueron sometidos los pueblos han querido ser borradas de múltiples formas: la violencia, evadir respuestas a las grandes demandas de tierra y no aplicar la ley en la materia; también por medio de políticas de divisionismo que el mismo Estado implementa en el interior de las comunidades, práctica que viene desde antes de la revolución, con la compra de líderes locales con promesas de puestos en el gobierno municipal, estatal o federal; y por medio de la falta de políticas públicas que enfrenten las problemáticas de despojo y desplazamiento (forzado, violento, por guerra de baja intensidad, por conflictos agrarios y religiosos).

Chiapas no se entiende por las historias que han contado los vencedores, sino por las grandes desigualdades y el menosprecio contra lo que se ha considerado como el “atraso de progreso”, contra aquello que no es acorde a las visiones de los poderosos, de los vencedores, de los falsos políticos. Este estado tiene una diversidad de historias en las que coincido con Aubry cuando señala que:

Los pueblos sin historia no existen; ser pueblo es hacer historia, ser hombre es ser actor o víctima de una historia, ser sociedad es asumir o soportar lo que resulte de la historia; la cultura es lo que queda de los golpes o de la conquistas de la historia, y la política es construir la historia o dejar que otros la construyan. (2005, p. 14)

Los desplazamientos

Las historias de desplazamiento en territorios de los pueblos tseltales, tsotsiles y ch'oles, entre otros, en Chiapas, no fueron más intensas ni menos violentas que los hechos que se han presentado en la actualidad. Todas esas historias han tenido origen en motivos que han privilegiado a los sistemas caciquiles y de grupos de terratenientes que

han dominado en el estado de Chiapas durante décadas o siglos, y sus denominaciones han sido por motivos religiosos, por problemas agrarios, por conflictos internos, hasta caer en lo inverosímil: problemas familiares.

Dichos problemas se intensificaron a partir de 1960, con grandes expulsiones de personas de sus comunidades, principalmente chamulas, debido a una serie de reclamos a sus autoridades municipales y a la falta de atención a los problemas reales de las comunidades. A pesar de ello, no fueron escuchadas por las autoridades municipales y mucho menos por el Gobierno del estado. Se hace una crítica muy fuerte a los sistemas caciquiles, así como a las imposiciones de sus representantes municipales, las cuales son cuestionadas por las comunidades tsotsiles del municipio de San Juan Chamula.

Estas formas (recordemos al Gobierno de José Pantaleón Domínguez en 1869) se han presentado hasta la actualidad para controlar a los grupos que querían organizarse en contra de los “ladinos”, y para ello se imponían a los presidentes municipales según los intereses de caciques y terratenientes:

[...] la puesta en práctica de la política indigenista posrevolucionaria impulsada en la región a partir del régimen cardenista. Resultado de esta política es la creación de cacicazgos nativos contemporáneos que a la larga se convirtieron en agentes de la expansión capitalista al constituirse en intermediadores, acaparadores y prestamistas en sus propias comunidades, generándose un proceso de diferenciación social al interior de la comunidad indígena al mismo tiempo que se constituyeron en una estructura de mediación política que aseguraba el control de la masa indígena al estado. (Robledo, 1987, pp. II y III)

Cuando los diferentes sectores de las comunidades tsotsiles de dicho municipio comenzaron a debatir la importancia de sus autoridades, fueron acusados de ser evangelistas, de profesar una religión que no era la católica tradicional, y en 1974 se dio una expulsión masiva de personas de sus comunidades hasta alcanzar las periferias de San Cristóbal de Las Casas. Se afianzó el sistema caciquil y las expulsiones continuaron hasta 1997.

Uno de los caciques más importantes era Salvador López Tuxum, quien acusó a algunos pobladores de las comunidades que le criticaban de profesar otra religión que no era la católica, dijo que quemaban a los santos, que no cooperaban en las festividades tradicionales y que estaban en contra de las costumbres del municipio. Robledo (1997) recoge esta afirmación y la describe como los “quemasantos”. Esta idea resume la violencia que se avecinaba con otras comunidades y que no culminaría sino hasta finales de 1997.

Mientras esto sucedía en los altos, en la selva también se vislumbraban “nuevas” problemáticas; grandes grupos de personas fueron desplazados de sus comunidades, la necesidad de tierra aumentaba, así como los agravios a quienes se rebelaban, principalmente tseltales, tsotsiles, ch’oles, tojolabales, solo por señalar algunos. Estos eran considerados “incapaces” o seres que no tenían la mínima posibilidad de tener acceso a sus derechos fundamentales, como a la venta de sus productos a mejores precios, a una educación que respetara sus idiomas y sus culturas, mucho menos acceso a la tierra; y en salud la calidad de vida era precaria.

Así también ya existían los problemas entre los rancheros dueños de las haciendas, quienes al mismo tiempo eran dueños de la vida de las personas de aquellos territorios a los que pertenecían los grupos étnicos; los patrones decidían lo que podían o no podían hacer, eran dueños hasta del cuerpo de las mujeres. El patrón tenía el derecho de “usar” a la mujer la noche de su boda o un día antes y nadie podía protestar ante esas decisiones; era más grande el temor a ser desalojados de sus tierras o de sus parcelas o el temor a la muerte.

A pesar de esto, ocurrieron grandes desalojos en la selva y en la zona norte de Chiapas, personas desplazadas de sus comunidades “por conflictos agrarios” o por reclamar el derecho a una vida digna, y mientras unos sufrían esos cambios violentos, otros enfrentaban la muerte.

No es casualidad que con la llegada del obispo Samuel Ruiz a la diócesis de San Cristóbal surgieran distintos grupos organizados demandando el derecho a la tierra, aquellos pueblos que no tenían posesión ni bienes materiales para conseguir sus propios alimentos. Los verdaderos dueños después de la revolución siempre fueron los “patrones”, los hacendados que mantenían grandes extensiones de terrenos

aptos para la agricultura, mientras que los pueblos indígenas, asentados en esos territorios, ocupaban las tierras menos cultivables. A pesar de ello, hicieron que las rocas pudieran darles el sustento a sus necesidades, sembrando en lugares agrestes sin posibilidad de aumentar la producción; muchos consiguieron tierras como pequeños productores, otros en cambio sufrieron el desprecio de las autoridades que les negaron ese derecho.

Los problemas de salud eran inminentes, muchos hombres y mujeres tenían que caminar más de tres días para llegar al hospital más cercano, en la cabecera municipal de Ocosingo o en San Cristóbal; algunos llegaban aún con vida y podían salvarlos, pero otros se quedaban en el camino. Todos eran lugares con geografías muy diversas y complejas, y con distancias de 60 a 80 km hasta los municipios aledaños que contaban con atención básica en salud.

Algunas comunidades que estaban cercanas al municipio de San Cristóbal caminaban de diez a quince horas como mínimo para llegar al hospital; las condiciones eran sumamente complejas, otros esperaban la muerte en sus lugares de origen a pesar de sufrir enfermedades curables. Esas eran las condiciones inhóspitas y de difícil acceso de diversas comunidades en los municipios, principalmente de los Altos a la Selva o de la Sierra Fronteriza a la cabecera municipal de Motozintla o Tapachula; si no todas, la mayoría eran inaccesibles, con caminos o brechas de difícil paso.

Por lo demás, era imposible imaginar siquiera que las necesidades más sentidas pudieran ser atendidas por las instituciones, de modo que las diferentes comunidades se empezaron a organizar fuertemente. Entonces, nacieron varios colectivos con mucha presencia en sus regiones y con exigencias claras y precisas como: atención a las demandas de tierras, solución a los “conflictos” de desplazados, atención a la salud, y mejores precios en la venta de los productos de los diversos grupos étnicos que mantenían relaciones comerciales con sus patrones o con personas de poder económico en la región.

Sin encontrar una respuesta a esas necesidades y a tantas problemáticas, los pueblos organizados a través de la convocatoria de la diócesis de San Cristóbal, con el obispo Samuel Ruiz al frente, se reunieron en el Primer Encuentro Indígena en octubre de 1974 en las

instalaciones del auditorio municipal de básquetbol en San Cristóbal de las Casas.

Las mesas de trabajo eran obvias, dadas las muchas razones antes señaladas, pero ante todo por la gran diversidad de demandas que cada pueblo traía en sus agendas. Las principales fueron: tierra, educación, salud y comercio. En cada una de las mesas, se habló de política y con ello se demostró la capacidad de los pueblos de poner a debate la poca presencia de las instituciones para resolver y atender las problemáticas que enfrentaban. Pero, además, el encuentro sirvió como un foro de denuncias para los problemas que aquejaban a las comunidades de los pueblos originarios allí presentes.

Aún recuerdo de niño que mi abuelo pasó a la casa que ahora ocupamos en el centro de la ciudad para llegar al Primer Encuentro Indígena; él recién había llegado de la comunidad con los pies enlodados, con su traje regional de Tenejapa. Yo era apenas un niño a punto de cumplir los 8 años; al llegar vi a tanta gente, pero también recuerdo el enojo de mi abuelo cuando le anunciaron que la mesa de Política Indígena no se llevaría a cabo pues dijeron los del Gobierno que “los indios no saben de política”; él muy enojado acudió a su mesa de trabajo, ahí escuché que muchas personas fueron golpeadas, que dormían en las montañas, que apenas comían y que se enfermaban. Son recuerdos que traigo a colación debido a circunstancias que me llevarían a otros derroteros con procesos que han fortalecido mi caminar; la figura de mi abuelo aún persiste a pesar del tiempo y de su partida.

Después de dicho foro, muchos de los líderes que participaron fueron perseguidos, asesinados, desaparecidos, otros fueron expulsados de sus comunidades o bien desprestigiados en sus localidades mediante el poder que tenía la clase política caciquil que operaba en el estado.

Nada de lo anterior ha servido para que los pueblos puedan vivir en armonía. Los conflictos se agudizaron, los problemas no encontraron cauces para su solución, hubo más y más desalojos de comunidades enteras, personas que sufrían en la intemperie, sufriendo de enfermedades, de la desolación y del silencio como cómplices de un sector de la sociedad acostumbrado a mancillar a los pobres, a los indígenas, a los que se considera seres no humanos.

Los caciques buscaron controlar a las poblaciones de varias formas y por todos los medios tanto legales como institucionales. De tal modo, el control se acrecentó de manera violenta cuando los dueños de las haciendas contrataron y capacitaron a personas para vigilar sus parcelas. Estas llamadas “guardias blancas” muchas veces pertenecían a la misma comunidad o eran personas provenientes de otras localidades que conocían parte de la región. De esta forma, muchas familias fueron desalojadas de sus residencias.

El polvorín de la discriminación, de la exclusión, de las injusticias, del racismo estaba teniendo su contraparte: un pueblo que comenzaba a generar conciencia y cambios en el entorno social y familiar, así se fortalecían procesos organizativos desde las comunidades a nivel regional, municipal y estatal. Las organizaciones tuvieron varias denominaciones: la Xinich, la Asociación Rural de Interés Colectivo Unión de Uniones y la Central Independiente de Obreros Agrícolas y Campesinos, entre otras que nacieron con la firme convicción de hacerle frente a una diversidad de cacicazgos y de luchas contra políticos que nunca atendieron las demandas del pueblo organizado de las muchas regiones del estado de Chiapas; de manera decidida, impulsaron fuertes movilizaciones en busca de justicia y de solución a sus grandes problemas de tierras.

Sin embargo, no se dieron los resultados esperados; como pago de dichas movilizaciones, encontraron varios líderes muertos y el desprestigio o la expulsión de sus comunidades, con lo que la periferia, sobre todo de San Cristóbal de Las Casas, se llenó de asentamientos irregulares.

Cuando irrumpió el Ejército Zapatista de Liberación Nacional en el escenario mexicano, los problemas anteriores se agudizaron, pero también quienes lograron encontrar un pedazo de tierra hoy tienen posesión de ella. Las agresiones hacia los territorios de los pueblos se incrementaron, pero como las “guardias blancas” dejaron de controlar los pueblos en sus regiones, entonces se crearon los llamados grupos paramilitares.

La función principal de estos grupos fue sembrar el terror en las comunidades y desarticular todo proceso organizativo que pudiera surgir, o destruir los que estaban vigentes. El Centro de Derechos Humanos

Fray Bartolomé de Las Casas, en consecuencia, comenzó a documentar denuncias sobre desplazamiento de personas en las comunidades, pero también documentó la violación sistemática a los derechos humanos de personas que fueron detenidas de manera arbitraria y trasladadas a los Centros de Readaptación Social, donde muchos sufrieron torturas, humillaciones y vejaciones a su persona.

Con el surgimiento de la guerrilla en Chiapas, los viejos y nuevos problemas agrarios se agudizaron, y los problemas de injusticia se incrementaron conforme pasaron los días, los meses y los años. Aún hoy en día persisten graves problemas sin solución. Familias completas fueron desalojadas de sus comunidades, los grupos paramilitares se articularon en la selva, en la zona norte y en los Altos de Chiapas, incendiaron muchas viviendas y amenazaron de muerte a todo aquel que perteneciera a algún grupo organizado ya fuera zapatista o afín al zapatismo; muchos líderes fueron perseguidos, encarcelados o desaparecidos.

Los paramilitares tuvieron su mayor campo de acción en los municipios de Chilón, Yajalón Tila, Tumbalá, Ocosingo y Salto de Agua, por señalar algunos en la parte de la selva; mientras que en los Altos de Chiapas se agudizó aún más en los municipios de Chenalho, Pantelho, Tenejapa y San Juan Cancuc, entre otros.

Acteal es la muerte anunciada más conocida por las instituciones; es el monumento a la mayor de las injusticias que tiene la historia de Chiapas y de México; es la mayor catástrofe de una política que jamás quiso, y mucho menos intentó, solucionar los graves problemas que aquejan al estado; no quiso ni supo escuchar la muerte anunciada de un grupo de desplazados que oraban por la paz pese a su situación.

La paramilitarización tomó sus primeros costos, aunque de una manera más abierta; con mucha presencia en varias zonas cobró impulso para desarticular a las fuerzas organizadas, en especial aquellas ligadas al zapatismo, a la guerrilla. Las primeras víctimas de estos grupos fueron personas que ya habían sido desalojadas de sus comunidades y que en su salida fueron masacradas de manera inmisericorde; mientras los desplazados oraban por la paz, fueron sorprendidos y masacrados; la violencia se había desatado. Han sido los costos más grandes que ha tenido el Gobierno de Chiapas y el de México, sin que, hasta

la fecha, a inicios del siglo XXI, haya habido justicia para estos y otros problemas que aquejan a la nación; pareciera que la llamada justicia no existe para el pueblo que ha sufrido estos y otros casos de violencia.

Se han impulsado acciones de protección hacia los pueblos indígenas de Chiapas y de México, pero la justicia aún no llega; solo llegan los programas mal llamados de desarrollo, y los recursos destinados para esto se quedan en pocas manos, no llega a quienes realmente los necesitan. Después de la masacre de Acteal, de un genocidio anunciado, programas van y programas vienen, pero la justicia aún no llega, los problemas se acrecientan, no ha habido la “voluntad” política ni mucho menos “la buena fe” para poder dar, en lo más mínimo, una solución a los graves problemas que enfrentan los pueblos.

Incluso con la Ley para el Diálogo y la Reconciliación en Chiapas, las condiciones para una paz se veían muy lejanas (y siguen lejanas); esta ley señala en el artículo 1 que “tiene por objeto establecer las bases jurídicas que propicien el diálogo y la conciliación para alcanzar, a través de un acuerdo de concordia y pacificación, la solución justa, digna y duradera al conflicto armado iniciado el 1 de enero de 1994 en el estado de Chiapas”.

A pesar de que se hicieron estudios sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas, la crisis continua; los problemas locales no se resuelven, no ha habido la voluntad política para una profunda solución a los problemas de los pueblos originarios de Chiapas, mucho menos en la República mexicana. Los despojos están a la orden del día de una manera velada, y el discurso que se dice “apegado a la legalidad” parece vacío cuando ocurre todo lo contrario; siguen renaciendo viejos problemas agrarios que nunca fueron atendidos, así como conflictos que antes se decían que eran intercomunitarios y hoy en día se agudizan casos concretos en el nuevo municipio de Aldama.

En Aldama, la mayoría de sus habitantes habla el idioma tsotsil; pertenecen a la región de los Altos de Chiapas, donde hay grandes problemas agrarios que pasan a ser un grave conflicto social y donde miles de personas han sido desplazadas de sus comunidades. Uno de los entrevistados señalaba:

Ángel: Desde Santa Martha se oyen los disparos, la gente se esconde en sus casas por miedo a que los lleguen a matar o a herir.

Ángel: Antes solo se hablaba del problema, pero hoy ya no se habla, se mata por esas tierras, a pesar de que la gente ha querido solucionar el problema; ya no sé; ellos [los paramilitares] han querido hacer más grande el problema, la pobre gente ha salido de su casa y se va a vivir a otra parte, pero acordamos a hacer campamentos para avisar a la gente de que sí vamos a estar cuidando y también vamos a avisar cuando los paramilitares lleguen o empiecen a disparar.

E: ¿No les tienes miedo?

Ángel: Sí hay miedo, pero qué le vamos a hacer, la gente está asustada, no quieren salir de sus casas por miedo a que le metan una bala en su cabeza o no sé qué vaya a pasar.

Ángel: Cuando mataron a la niña, no supimos de dónde venían las balas, pero ahí ya estaba muerta

E: ¿Que pasó después?

Ángel: Muchos nos salimos de nuestras casas, algunos nos venimos a San Cristóbal, otros se fueron con sus familias a Tuxtla o no sé dónde tienen familias, pero los que no tenían familias en otros lugares, se fueron a un campamento que dieron para que llegáramos con todos los que no salimos de la comunidad.

E: ¿Y qué van a hacer?

Ángel: Muchos dejamos nuestras cosas, con el campamento que hicimos damos aviso a las personas para que estemos preparados si alguien llega con armas, de esa forma nos organizamos para que no nos pase nada.

E: ¿Han llegado los paramilitares cerca de la comunidad con sus armas?

Ángel: Estábamos en el campamento vigilando cuando de pronto llegaron los paramilitares, y (nadie se) movió, estaba(n) como a un metro de distancia, y ahí se quedaron un momento, no se movieron, solo escuché que dijeron: “como no están aquí para matarlos”, nadie habló, todos nos quedamos quietos, nos congelamos, ahí estaban, no sé si respiramos, pero nadie (se) movió, habló, nada, todos (quietos), creo el miedo hizo que nadie respiró. Pensamos en ese momento que nos iban a matar, si hubieran dado unos pasos más, sí nos mataban; se iban a tropezar con nosotros que estábamos en el suelo sin hacer nada. Sí tuvimos mucho miedo, pero gracias a Dios que no pasaron ni dieron paso adelante, si no, no estuviera vivo. Como no vieron a nadie en el campamento, se fueron y todos los levantamos con mucho miedo y sin hacer ruido nos fuimos a nuestras casas y llegamos para avisar que nos preparábamos para salir en cualquier momento, porque habían llegado los paramilitares de Santa Martha hasta nuestro campamento.

Ángel: También los paramilitares taparon todos los caminos, muchos no pudieron salir, se quedaron encerrados en sus casas y los amenazaban que iban a quemarlos, que no va a quedar nada de su casa ni de sus animales, cuando se descuidaron los asesinos, algunos salieron de sus casas casi arrastrándose para que no los mataran y sin hacer ruido.

Ángel: Sí lo sufrimos, pensamos que no íbamos a vivir, que la gente no iba a aguantar las amenazas y que si los mataban en dónde los iban a dejar, sí estuvo muy feo todo eso que vivimos, no sé qué va a pasar, no hay ayuda, el Gobierno no quiere ayudar, lo denunciemos desde hace mucho tiempo, pero no hizo caso, dejó que el problema creciera y no hay forma de cómo pararlo. A ver qué pasa.

Ángel: Después de la marcha, ya no pasó más, al contrario, tuvimos muchas amenazas porque no querían que se supiera del problema,

pero muchas organizaciones nos apoyaron para ir y caminar hasta Tuxtla para que vieran que estamos sin ayuda de nada, las niñas, los niños se enferman y no hay dinero para comprar sus medicinas, muchos tienen tos, tienen gripe, no van a la escuela, llegamos a la ciudad sin nada apenas con la ropa que ponernos.

Casos como este se han denunciado y las instituciones de justicia no actúan; han dejado que los problemas crezcan a pesar de las denuncias de muchos casos graves, a pesar del pronunciamiento de varios organismos nacionales e internacionales, a pesar de tener una Ley para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno en el estado de Chiapas, esta no se cumple; se quedó guardada en los escritorios y solo se usa cuando surgen los problemas que muchos han querido llamar “problemas internos” o “problemas intercomunitarios”; con esa justificación se deja a un lado la atención y la solución a los problemas de desplazamiento que fomenta la violencia y no hay una propuesta de paz para ello.

Hasta la fecha, se sigue caminando sin justicia. Los casos de Acteal, Aldama y Chalchihuitan, por citar algunos, no han encontrado eco en sus exigencias; para el caso Acteal, han quedado libres de toda culpa los actores materiales de los hechos, pero los actores intelectuales no han sido tocados, mucho menos se tiene una carpeta de investigación en contra de esas personas, por lo cual se vislumbra lejano que los pueblos originarios de Chiapas encuentren justicia a sus demandas. La lucha de las comunidades se encuentra en dificultades, debido a que tienen que lidiar con muchas instituciones que controlan el poder político en Chiapas; así mismo, son los que muchas veces dejan a un lado las investigaciones que deberían estar atendiendo. La justicia para los pueblos aún se vislumbra muy lejana.

La violencia y el desplazamiento de personas de sus comunidades es una constante. A la fecha, no se han concretado políticas públicas dirigidas a fomentar la paz y el cese de la violación a los derechos humanos; muchas organizaciones de la sociedad civil expresan su preocupación y actúan para hacerse escuchar. Por eso es importante exponer el trabajo que viene realizando el Centro de Derechos Humanos Fray Bartolomé de Las Casas, asociación civil garante de los derechos

humanos y seguimiento de casos. Esto no quiere decir que los demás organismos civiles no estén actuando, también es de un digno reconocimiento a pesar de las múltiples circunstancias adversas a las que se enfrentan.

Quedarán sin justicia los casos citados con antelación, como lo ocurrido con el pueblo yaqui de Sonora; y caminar sin justicia es no perder la memoria de lo ocurrido. Hoy en día sobrevive la tercera generación de esos hijos e hijas que fueron desplazados de manera violenta durante el gobierno de Porfirio Díaz.

Figura 1. Casco de la hacienda henequenera en Yaxche de Peón, Yucatán, México



Fuente: elaboración propia.

Los guaches (como así se les hizo llamar a los yaquis) de Yucatán, como se les conoce actualmente, sobreviven en algunos municipios o ejidos como en Yaxche de Peón (que significa “camino verde” o “ceiba” en el idioma maya yucateco). En estos lugares, muchos yaquis fueron peones, como su nombre lo dice, trabajaron el henequén en las fincas como peones, muchos asumieron que eran esclavos. El trabajo comenzaba a partir de la una de la madrugada hasta las siete u ocho de la mañana. Las que antes eran grandes haciendas de plantaciones

henequeneras, hoy lucen abandonadas, solo quedan los vestigios y los recuerdos de aquellos que dieron su fuerza de trabajo muchas veces sin pago alguno, como señala doña Lancha, muy querida en el pueblo.

Ahora lucen desolados todos aquellos espacios que fueron las grandes haciendas y extensiones de sembradíos de henequén; hoy apenas sí se encuentran algunos lugares donde realizan el trabajo, aunque en su momento fue una de las actividades agrícolas más importantes del país. En muchos casos, de dichas haciendas solo quedan sus vestigios y también personas que recuerdan los grandes esfuerzos que hacían los trabajadores para conseguir pocos alimentos y llevarlos a sus hogares; prueba de ello es la persona que entrevisté, quien señalaba que “todo lo que se producía se iba directamente a Cordemex”; dicha empresa sigue siendo la más importante.

Sin embargo, a los guaches se les dificultaba aprender el maya, solo hablaban en su lengua, “no se les daba en aprender maya, aun a veces pude ver a varias personas que hablaban bajito en un idioma que no conocía”. Mi entrevistada señaló: “Existía una campana que en punto de la una de la madrugada, el capataz tocaba la campana para que todos los peones salieran a trabajar, también había un horno de pan siete a ocho de la mañana se ponían a secar (el sostil), cuando raspaban el henequén, sacaban los hilos y los ponían a secar para las siete de la noche ya no había nadie”. Esos trabajos fueron muy rudos.

Así como existe una deuda histórica hacia los pueblos originarios, también existe la justicia histórica, pero en la mayoría de los casos los pueblos no han encontrado justicia. Los yaquis sufrieron el genocidio y el desplazamiento de su lugar de origen; hoy en día es la misma situación para los desplazados por motivos religiosos de San Juan Chamula, que también han tenido que irse a vivir con sus pocos recursos a la orilla de San Cristóbal; el caso de Aldama sigue el mismo camino. Se camina en busca de justicia y muchas veces sin ella.

Los paramilitares que se han formado bajo el cobijo de los gobiernos locales, estatales y federales aún tienen presencia en los municipios a pesar de las denuncias que se han hecho. Muchas veces sin disimular, estos se pasean por la orilla de la carretera con sus armas intimidando a la gente, por ello vuelven una y otra vez las injusticias y se siente el coraje de la gente cuando hacen las denuncias, así como

la impotencia cuando las instituciones no actúan para solucionar el problema. A algunas personas se les dice que se olviden del problema, pero responden que no van a olvidar el agravio; como decía Ángel, “*no lo voy a olvidar*”. Aún se espera la llegada de la justicia y de la paz.

Figura 2. Lugar donde se raspaba el henequén, hoy abandonado en Yaxche, Yucatán, México



Fuente: elaboración propia.

Referencias

- Aubry, A. (2005). *Chiapas a contrapelo: una agenda de trabajo para su historia en perspectiva sistémica*. Centro de Estudios, Información y Documentación Immanuel Wallerstein.
- Animal Político. (2019, 26 de agosto). *45 años de impunidad (y mientras, ya nos chingamos todos)*. <https://cutt.ly/5QiJfX8>
- Arana Cerdeño, M. y Del Riego, M. T. (Coords). (2012). *Estudio sobre los desplazados por el conflicto armado en Chiapas*. PNUD; Unesco; UNDOC; Unicef.
- Aquino, J. J. (2000). *Para comprender la historia de Chiapas, de su independencia a su incorporación a México: fuentes documentales para el estudio de su historia política (1821-1824)*. Editorial Universidad Autónoma de Chiapas.
- Benjamin, T. (1995). *¡Primero viva Chiapas! La revolución mexicana en las rebeliones locales. Chiapas: los rumbos de otra historia* (J. P. Viqueira y M. H. Ruz, coords.; pp. 175-194). Ciesas-Editorial Unam.
- Casahonda Castillo, J. (1999). *50 años de la revolución en Chiapas*. Rodrigo Núñez Editores.
- Cultura Colectiva. (2017, 30 de agosto). *El genocidio indígena del porfiriato que no te enseñaron en la escuela*. <https://cutt.ly/MQiKKvW>
- De Vos, J. (2011). *La guerra de las dos vírgenes: la rebelión de los Zendales (Chiapas, 1712), documentada, recordada, recreada*. Ciesas-Editorial Unam.
- León Portilla, M. (2004). *Antigua palabra. Antología de la literatura mesoamericana desde los tiempos precolombinos hasta el presente*. Aguilar.
- López Austin, A. y López Luján, L. (2001). *El pasado indígena*. El Colegio de México.
- Manguen Escobar, J. J., Montesinos, I. Manguen Escobar, J. (1979). *La guerra de castas 1869-1870*. Editorial Fray Bartolomé de Las Casas.
- Moscoso Pastrana, P. (1960). *El pinedismo en Chiapas, 1916-1920*. Editorial Cultura.
- Robledo Hernández, G. P. (1987). *Tesis, disidencia y religión. Los expulsados de San Juan Chamula*. Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Rus, J. (1995). La comunidad revolucionaria institucional: la subversión del gobierno indígena en los Altos de Chiapas, 1936-1968. *Chiapas: los rumbos de otra historia* (J. P. Viqueira y M. H. Ruz, coords.; pp. 251-277). Ciesas-Editorial Unam.

Secretaría General de Gobierno. Decreto Número 158. Ley para la Prevención y Atención del Desplazamiento Interno en el Estado de Chiapas. *Diario Oficial de la Federación* N.º 355. Febrero 22 de 2012. <https://cutt.ly/PQpR2P0>

Normalización de la violencia en niños y niñas de la escuela primaria Cuauhtémoc, Chiapas, México

JOSÉ BULMARO GONZÁLEZ GARCÍA

Introducción

Como parte de SYJAC-FUNDEHCO, asociación civil¹ que contribuye a la reconstrucción del tejido social en la periferia norte de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, se han iniciado los esfuerzos para la promoción de una cultura de paz y no violencia, en diferentes espacios y con población diversa. Este estudio se centra en la experiencia con niñas y niños de primaria entre 11 y 12 años de edad para la prevención de la violencia.

En este apartado, se expondrá un proceso de intervención con niñas y niños de quinto y sexto grado de la escuela primaria Cuauhtémoc en el municipio de La Trinitaria, en Chiapas, México. La institución se encuentra ubicada en una zona fronteriza. Esta región se caracteriza por el abandono parental y de algunos familiares directos por seguir el “sueño americano”, y por el narcotráfico, la trata de personas,

1 Skolta'el Yu'un Jlumaltic y Fundación para el Desarrollo Humano y Comunitario.

el desempleo, la prostitución, etc. Se usó una metodología participativa y un modelo pedagógico dialogante, que procura la participación activa de las niñas y los niños en esta actividad, y siempre propiciando la construcción colectiva de los conocimientos desde una práctica axiológica en el día a día de las y los estudiantes.

Cabe mencionar que inicialmente se había pensado en una serie de talleres para la prevención de la violencia escolar de este plantel educativo. Sin embargo, en el desarrollo de las actividades se pudo identificar que no existía un documento que diera lugar a qué tipo de violencia se tenía que tratar, no se conocía a la población, no había información sistematizada de la cual partir; solo existían comentarios y especulaciones de que los niveles de violencia eran altos, pero no se contaba con datos reales, ni con conocimiento del plantel, de los docentes, de las familias y mucho menos de las niñas y los niños.

Para entender mejor lo que estaba pasando con las y los alumnos de esta escuela primaria, se pensó en tres momentos: primero, en la realización de un diagnóstico participativo para conocer los tipos de violencia que se presentan, su frecuencia y el impacto en el alumnado; segundo, una intervención para reducir las incidencias de violencias y concientizar; y tercero, un proceso de sensibilización con las familias, de tal forma que cuenten con la información y puedan procurar un sistema de alerta y protección con sus hijos e hijas.

A continuación, se exponen los resultados de la intervención realizada con las niñas y los niños de quinto y sexto grado durante cuatro sesiones de cinco horas, en dos días cada grupo; así mismo, lo realizando con sus familias durante el mismo número de días y horas.

En el inicio de la intervención, se generan las condiciones de confianza y armonía en los grupos a través de actividades “rompe hielo” y la “charla”. Una vez logrado, se organizan a las y los participantes en grupos pequeños y se les pide dialogar entre ellas y ellos, con una persona de apoyo para que las y los guíe. Luego se obtiene información al plantearles a las y los estudiantes tres preguntas para determinar si conocían los conceptos de las violencias, las causas y qué hacer para prevenirlas, tal como se presenta en la tabla siguiente:

Tabla 1. Sobre el conocimiento de las violencias, cursos 5A y 6A

¿Qué es el <i>bullying</i> ?	¿Qué causa el acoso escolar o <i>bullying</i> en un/una niño/niña?		¿Cómo se evita el acoso escolar/ <i>bullying</i> ?
<ul style="list-style-type: none"> • Es una violencia y acoso hacia las personas • Es una discriminación hacia las personas • Es cuando aprendes algo y lo vienes a desquitar aquí • Es cuando te desquitas con alguien • Es una violencia escolar y familiar • Es cuando le pegas a una persona • Es cuando lo amenazas a la hora de la salida, recreo o calle • Es violencia y acoso • Es cuando ponen apodos 	<ul style="list-style-type: none"> • Tristeza • Enojo • Coraje • Suicidio • Ira • Preocupación • Miedo • Dolor • Lástima • Sufrimiento • Sentimiento • Pena • Majaderías • Autocortarse • Exceso de comida • Soledad • Locura • Discriminación • Homicidios 	<ul style="list-style-type: none"> • Sentimiento de discriminación • Odio • Violencia • Arrancarse el cabello • Aislado • Dejar la escuela • Alejarse • Un delito grave • Llorar 	<ul style="list-style-type: none"> • Quejarse con los maestros y el papá • No discriminar a las personas • No molestar • No pegar a las personas • Siempre estar informado • Respetar a maestros y compañeros • Apoyar a nuestros compañeros • Pedir ayuda a las personas mayores

Fuente: Elaboración propia.

Los datos anteriores nos muestran que sí hay una buena información, que las y los estudiantes sí conocen los significados, sí entienden lo que puede provocar el ejercicio de cualquier tipo de violencia entre ellas y ellos, y también conocen las formas de detenerla. Sin embargo, no dimensionan la gravedad que ello conlleva y las grandes repercusiones que tiene en el bienestar físico y emocional de cada persona.

Si bien no hay un desconocimiento de esta problemática en la escuela, sí hay una omisión de parte de las y los alumnos, pero también de parte de docentes, directivos y administrativos, que aunque ven

algunas manifestaciones de violencia, no las consideran graves mientras no pasen a mayores, por lo que no ameritan una sanción o llamado de atención y mucho menos un tratamiento para la erradicación. Como se puede observar en la tabla, las y los estudiantes cuentan con la información e incluso con la experiencia de haber vivido en carne propia algún tipo de violencia, sin que esta pueda ser denunciada o evidenciada con los profesores (o en su momento no se les atendió), ni con los padres de familia.

Solo para puntualizar, la ruta de llegada a este plantel educativo no se da de manera directa, sino que es a través de un programa de fortalecimiento familiar. Es la preocupación de un docente la que abre la posibilidad de intervenir, se oyen rumores de las violencias en el interior de los grupos, pero no se atienden. Solo cuando se realizaron las actividades diagnósticas y de sensibilización fue que se pudo tener un conocimiento de la situación que se vive.

En la tabla siguiente se exponen las formas en que las y los estudiantes de ambos grupos han sido violentados, sin que puedan hacer nada o sin que se atrevan a denunciarlo por amenazas o por el modus operandi de la persona que ejerce la violencia; otras veces se ve como una forma brusca de relacionarse, que responde a una cuestión de género o a experiencias de vida familiar, social y personal en las que ha prevalecido la violencia; y otras veces porque quien violenta es mayor de edad o de apariencia física más fuerte.

Tabla 2. Alguna forma de violencia vivida

5.º grado, grupo "A" (22 alumnos)	6.º grado, grupo "A" (26 alumnos)
<ul style="list-style-type: none"> • Una vez me empujaron en la escuela • Que me pega la... • Me molestaba un niño • Me dice muchas groserías • Una vez me tiraron • Me ahorcaba... • Tiré a una compañera... me regañaron • Una niña me golpea • Cuando... me tiró 	<ul style="list-style-type: none"> • Me molestan un compañero y una compañera • Una compañera me dice que era tonta, fea y que no sirvo • Mi compañera me pega, me dice puerco maldito • Mi compañera porque según ella me gusta un niño • Me hace <i>bullying</i> una niña de sexto. • Se burlaban de mí

5.º grado, grupo "A" (22 alumnos)	6.º grado, grupo "A" (26 alumnos)
<ul style="list-style-type: none"> • Mi mamá me quería pegar porque estaba jugando pelota • Un niño que me molestó • Cuando estaba jugando me tiró mi compañera... • Un día me empujaron unos niños... les dije a mis papás • Una niña... me empujó y me dolió mucho • Hice sentir mal a un compañero que estaba llorando • Una vez me pegó mi primo • En mi casa se presenta el <i>bullying</i> • Que me decían apodos 	<ul style="list-style-type: none"> • Yo sufrí de <i>bullying</i>, me dicen negro... otros me pegaban • Mi compañero que se llama... le hacen <i>bullying</i> • Me pegaba y me ponía sobrenombres • Me molestaban en la combi, inventaban canciones sobre mí • Me pegaban en tercero • Me dice culo, me hacen señas y mis primos me dicen orejón y ponen apodos • ...me hizo acoso psicológico • No me han hecho nada • Me molestaban, me pegaban, me ponían apodos • Me dicen huesudo y flaco • Tres me molestaban, uno me pegaba y uno me cortó el cabello • Tres me molestan y ofenden y uno de secundaria me ofende • Me molesta y entra bravo • Uno me molesta, uno me pega y uno me amenaza • Dos me ponían apodos y uno me pegaba • Me decía majaderías • Mi amigo lo discriminaban y molestan • Me ponía apodos y me molestaba • Me molestaban, me decía pobrecita

Fuente: Elaboración propia.

Para la recopilación de esta información, a las niñas y los niños se les proporcionó una tarjeta para que anotaran qué tipo de violencia o acontecimiento violento los hizo sentir mal, que lo escribieran y que pusieran la tarjeta en una urna de manera anónima.

Es importante mencionar que en ambos grupos hay presencia de violencia, en diferentes grados de agresión e impacto en quienes la

padecen; algunos tipos son: gritos, golpes, amenazas, insultos, hacer sentir mal a alguien y discriminación. Es claro que sí hay violencia y que, de acuerdo con lo observado, la ejercen tanto niños como niñas, en edades entre 11 y 12 años.

Con lo anterior y durante las actividades, se apreciaron las conductas violentas que se daban entre alumnos y entre alumnos y docentes. Muchas veces, al momento de pedirles formar equipos o juntarse con los demás, se mostraban reacios a hacerlo por la simple razón de no querer tocarse; otros no querían juntarse con algunos compañeros, y se mostraron realmente faltos de motivación y con poco sentido de la empatía.

Todo lo anterior forma parte del diagnóstico. Como podemos ver, los datos son más que evidentes respecto al conocimiento de las violencias; de una u otra manera, estas son situaciones de la vida cotidiana de las y los estudiantes en este nivel básico de educación.

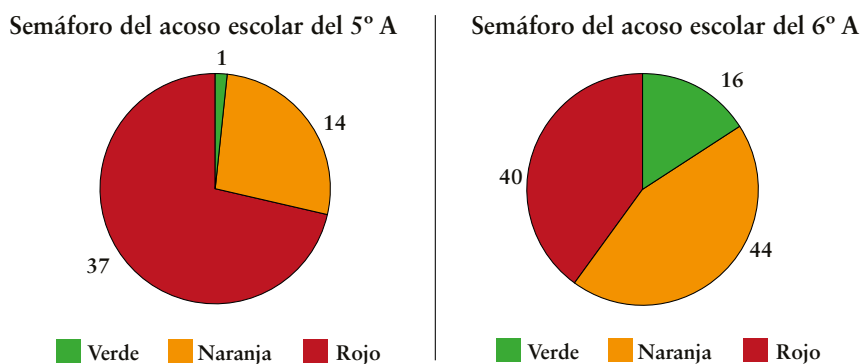
Actividades de intervención para la prevenir la violencia escolar

Primero, se realizó una semaforización de las violencias que han vivido o vivieron las y los pequeños, y que de alguna manera los hicieron sentir mal o les causó algún malestar; además, se les pidió que si sabían de alguna de las situaciones de violencia que se daban dentro de la escuela, las pusieran también dentro de esta clasificación por el nivel de gravedad. Los resultados se pueden observar en las figuras 1 y 2.

Con la actividad anterior, las niñas y los niños pudieron darse cuenta de todas las formas de violencia identificadas y mencionar su grado de complejidad o de gravedad, y que el semáforo daba a entender el impacto de tales acciones en quienes las padecen. Incluso se dieron cuenta de que empujar, gritar o molestar pueden pasar de color verde a rojo sin tener que pasar por la luz amarilla, que es preventiva; y que ahorcar, pegar, empujar con intención y amenazar se clasifican como violencias graves que en grado extremo pueden causar la muerte de un menor de edad, crimen que se castiga según las leyes de cada país.

El grado de violencia que ambos grupos viven o han experimentado es inminente; se buscó esta estrategia de clasificación para que pudieran darse cuenta de cuánto daño puede hacer una mala mirada o un golpe incluso “accidental”; al final, pudieron reconocer que debían reducir la violencia, aunque según los testimonios de las niñas y los niños, también la viven en sus hogares.

Figuras 1 y 2. Resultados de la semaforización de las violencias



Fuente: Elaboración propia.

También, se llevaron a cabo las siguientes actividades:

- Video “The Tree”: Después de verlo, reflexionaron sobre el papel que tienen las niñas y los niños para hacer un mundo mejor, trabajando en equipo y sumando esfuerzos, y la importancia que tiene llevarse bien con las y los demás. Les gustó y motivó el video.
- Se les presentaron unos videos sobre el acoso escolar, los tipos de violencia y sus efectos negativos en las víctimas para reforzar la información ya obtenida con anterioridad. Todos estuvieron muy atentos y no hubo preguntas.
- Dinámica en equipos que consistió en meter unas pelotas de goma en un recipiente o tubo de cartón. Aquí se pudo observar que no hay un trabajo en equipo, que se preocupan más por la competencia, no hay escucha activa y no siguen las

instrucciones, además que se marcan los diferentes liderazgos y las rivalidades. Esto sin que nadie lo note, sino más bien pasó inadvertido como la queja de uno contra el otro.

- Dinámica colaborativa con unos aros de plástico fuera del salón de clases. Con el quinto grado, pasó algo muy significativo. Dos equipos de once niños y niñas se ubicaron viéndose de frente y tomados de las manos en cada fila, el reto era pasar el aro por entre ellos sin soltarse; curiosamente uno de los equipos no pudo pasar el aro justo en medio de la fila donde estaba una niña que les hacía *bullying*; intentamos tres veces y nada. El otro equipo no tuvo problemas. Retiramos a la niña por un momento y justo eso permitió que concluyeran la actividad.
- Video “El Puente”: Es una escena que muestra la importancia de la asertividad y el manejo de conflictos interpersonales; todos pudieron darse cuenta de las consecuencias de no saber resolver las dificultades con las y los demás, así como de no tener las habilidades para ser asertivos.
- “El Caracol”: Consistía en enrollarse simulando la espiral que forma un caracol; con esta dinámica, se identifica claramente la falta de la escucha activa, el poco sentido de la empatía y la poca tolerancia a la frustración. Se les comentó la importancia que tiene desarrollar estas habilidades sociales dado el impacto que tiene en la vida de cada persona y en la relación con las y los demás.
- Video “El Otro Par”: Trata sobre la generosidad de un niño, y sobre lo importante de reconocer a las y los otros como iguales y con las mismas oportunidades. A todos les gustó el video y los sensibilizó.
- Insertar el popote en la botella: El objetivo es fortalecer el trabajo colaborativo y hacer equipo; es una prueba de equilibrio y comunicación entre las y los participantes. Se logró concluir satisfactoriamente la actividad.

- *Handball*: Es una actividad en la que las y los alumnos hicieron un círculo para fortalecer sus habilidades motrices, de asertividad, de comunicación y de escucha activa. Estuvieron muy involucrados porque siguieron las reglas del juego en la medida de sus posibilidades, pero mostraron mucha competencia a pesar de que no se les iba a premiar.

Si bien es cierto que estas actividades no resolvieron las problemáticas, sí les ayudaron a fortalecer el trabajo en equipo, y la comunicación entre ellas y ellos y con las personas adultas; redujeron los golpes y las agresiones verbales; mejoró su contacto físico; bajó el nivel de rechazo y exclusión; se redujeron los niveles de estrés; se sintieron tomados en cuenta y escuchados. El nivel de involucramiento aumentó en comparación con el primer día, pero además la confianza fue buena, ya que se acercaron de manera personal a preguntar y a exponer las situaciones de violencia que viven en sus familias. Se logró sensibilizarlos.

Sensibilización familiar

En la intervención con los tutores (familias), se pensó en realizar distintas actividades con el objetivo de que padres y niños tuvieran momentos de reflexión, encuentro, convivencia y que reactivaran los vínculos afectivos a veces fracturados. El involucramiento de los tutores es importante, ya que ejercen gran influencia en las y los pequeños, y además son sus referentes a seguir. A continuación, se darán a conocer las actividades que se llevaron a cabo. Este encuentro se realizó en dos momentos, uno a solas con las familias y otro con las familias y los estudiantes.

Un dato relevante es que del curso 5A solo asistieron ocho familias de veintidós en total, mientras que del curso 6A asistieron diecinueve familias de veinticinco en total. También es importante que, de acuerdo con los datos del diagnóstico, el curso 6A presenta mayor grado de violencia. La intervención se dividió a dos momentos, como se reseña a continuación:

Momento uno (información sobre el tema de la violencia escolar y los datos obtenidos en la intervención con las niñas y los niños):

1. Presentación de información sobre la violencia escolar.
2. Proyección de videos sobre la temática.
3. Presentación de resultados del diagnóstico participativo trabajado con las niñas y los niños.

Momento dos (construyendo y creando en familia):

1. Se presentaron videos como “La Familia Perfecta” que dieron a conocer los prototipos que exige la sociedad y las actividades cotidianas de una familia modelo. Al finalizar el cortometraje, se mostró la realidad y el problema del abandono infantil en México.
2. Presentación personal de los niños y las niñas hacia sus padres. Se presentaron diciendo su nombre completo, dónde estudian, el grado y grupo que cursan, su pasatiempo favorito y terminaban con la frase “Yo soy tu hijo(a)”. En esta actividad, se logró observar la falta de confianza y el alejamiento de las niñas y los niños hacia sus padres, porque se sintieron inseguros y nerviosos, y además algunos padres y madres que asistieron no sabían el pasatiempo favorito de sus hijas e hijos.
3. Esta actividad consistió en que los padres simulaban bañar a sus hijos con todo el rigor del caso y luego ser las “toallas” para secarlos. Se pudo observar que tanto a padres como a hijos les resulto incómodo tocarse, abrazarse y acariciarse. Con esta actividad y las actitudes de los participantes, se pudieron dar cuenta de la falta de confianza y acercamiento, y del desconocimiento que las familias tienen sobre sus hijas e hijos.
4. Consistió en crear un obsequio con diferentes materiales (globos, pedazos de papel chino, hojas blancas, colores, plumones,

pegamento blanco y palitos de madera). Aquí los padres daban instrucciones a los niños de cómo hacerlo sin que ellos pudieran tocar el obsequio. Se pudo observar que los padres, al ver que los niños no seguían las instrucciones, empezaban a sentir desesperación e inquietud; también por la falta de comunicación entre padres e hijos la actividad no se concluía adecuadamente. Se realizó la misma actividad con los padres de familia, y ellos también demostraron la habilidad de crear un obsequio.

Algunas observaciones fueron: las familias no se comunican con sus hijas e hijos; algunas madres solteras trabajan y dejan solos a sus hijos e hijas; quieren resolverles la vida a sus niños, no los conocen; no hay confianza entre ellos; falta mejorar el contacto físico y sobre todo los puentes afectivos. Se identificaron violencias contra sus hijos e hijas, justificada en los malos comportamientos, etc. Se logró sensibilizar a las familias en la temática y despertar su compromiso para erradicar la violencia en la escuela y atender más los métodos de enseñanza.

El porqué de la normalización de la violencia en niños y niñas de primaria

Para entender cómo se ha construido esta idea, se han consultado algunas fuentes que se han considerado serias y válidas por lo que representan en términos de la temática de las violencias, la promoción y defensa de los derechos humanos, y la infancia. La Unicef propone alternativas para erradicar la violencia contra los niños y las niñas; su director ejecutivo Anthony Lake menciona que:

La violencia engendra violencia. Sabemos que los niños que sufren violencia tienden a considerar la violencia como algo normal, incluso algo aceptable [...] Y tienen más probabilidades de perpetuar la violencia contra sus propios hijos en el futuro. Si no tratamos el trauma que sufren los niños debido a la violencia social, estamos abriendo las puertas a problemas que pueden durar toda la vida [...] Y desencadenar actitudes negativas que pueden reverberar de una generación a otra. (Unicef, 2014)

Con los datos y actitudes observados en estos grupos de estudiantes de grado quinto y sexto, preocupa el nivel de aceptación y de normalización de la violencia que sufren a manos de sus pares dentro y fuera del salón de clases, además de las violencias que puedan sufrir por parte de algunos docentes que, escudados en su investidura de autoridad, generan situaciones traumáticas en las y los alumnos, muchas veces apoyados por los mismos padres de familia, quienes a veces creen que la escuela puede corregir o enderezar algo en lo que ellos están fallando o tienen carencias (como lo es educar a sus hijos e hijas).

Preocupa también que nadie pueda ver el llamado de auxilio de las y los escolares de estos dos grados; que nadie se tome el tiempo para voltear a ver las necesidades que manifiestan durante las clases de diferentes maneras; y que los docentes solo vean las conductas de rebeldía y resistencia. Es preocupante escuchar niños de 11 años con pensamientos suicidas por problemas familiares y violencia escolar por su sobrepeso. Poner atención a las y los alumnos no debería ser una carga, sino más bien un acto humano de auxilio que puede salvar vidas o aminorar las dificultades.

Es importante entender que en el fenómeno de la violencia en las escuelas primarias interviene más de una persona. Mateo (2010) divide en tres los actores que intervienen en la violencia en escuelas primarias:

1. **La víctima:** el alumno que es víctima de sus compañeros no tiene características homogéneas. Puede ser un estudiante de buenos, malos o medianos rendimientos académicos.
2. **El o los agresores:** el agresor es un niño con una personalidad problemática. Es resultado, muchas veces, de experiencias previas de haber sido victimizados por adultos o criados en un clima de abandono o de inestabilidad emocional; los niños prepotentes o abusones deberían ser considerados como alumnos con necesidades educativas especiales.
3. **Los espectadores:** cuando un niño insulta, humilla, intimida o agrede a otro en presencia de terceros, sin ahorrarse el espectáculo a los que pueden estar mirando e incluso les pide su

complaciente asentimiento, está provocando en la mente del espectador un problema de disonancia moral y de culpabilidad, porque le está pidiendo que aplauda, o al menos ignore, una crueldad de la que el espectador no es responsable como agente, pero sí como consentidor.

En la tabla 1, que forma parte del diagnóstico, se pudo observar que nadie hace nada ante actos de injusticia, se hacen espectadores aun sabiendo que está mal, aun estando informados, no se atreven a delatar al agresor por miedo o por el placer de ver cómo uno humilla al otro. Se identificó en la intervención a niñas violentadas por otra compañerita, no decir nada porque es quien lleva dinero e invita el refrigerio a la hora del recreo, que han visto que maltrata a su compañera con discapacidad cognitiva y no hacen nada.

Se consideró trabajar con padres y madres de las niñas y los niños porque la familia es un elemento muy importante de apoyo para la niña o el niño, quien obtiene de sus padres grandes elementos de formación y de seguridad cuando existen las condiciones. La formación del niño como sujeto se encuentra íntimamente ligada a los lazos de familia. Para destacar la importancia de dicha institución en la construcción del aparato psíquico en esta primera etapa evolutiva del niño, se extrae parte del texto escrito por Janin, quien afirma que: “Son los padres los que erotizan, prohíben, son modelos de identificación, portadores de normas e ideales, primeros objetos de amor y odio, transmisores de una cultura. Sus deseos, sus modelos defensivos” (2011, p. 15).

Lamentablemente, en las actividades realizadas entre los padres de familia y sus pequeños durante la intervención, se evidenció mucha violencia psicológica, física, verbal y simbólica. Fueron actividades simples que implicaban trabajo en equipo y colaborativo, y en lugar de eso hubo regaños, miradas amenazantes, familias que prefirieron retirarse por no estar con sus hijos o ser expuestas. En una de las sesiones, un padre de familia quiso controlar las actividades, yendo en contra de todo y de todos, enseñándole eso a su hija, quien a sus cortos 10 años genera mucha violencia entre sus compañeros. Aunque también hubo familias comprometidas y preocupadas por el bienestar de sus hijos e hijas.

Es claro que en este tema hay muchos factores que contribuyen; y que la sociedad en la que se vive muchas veces ofrece escenarios poco alentadores que se han convertido en espacios de riesgo para todos. La indiferencia y la falta de compromiso social, de empatía, de solidaridad, han ido permitiendo la normalización de la violencia y de otros males que aquejan a la humanidad. Sin embargo, resulta grave normalizar una problemática que pone en riesgo y vulnera a una población indefensa y carente de herramientas para su autoprotección, autocuidado y seguridad.

Conclusión

Desde el quehacer de SYJAC-FUNDEHCO, se busca contribuir a la reconstrucción del tejido social en los espacios sociales a donde se pueda llegar y lo soliciten, procurando en todo momento contribuir para que existan las condiciones necesarias para el buen vivir de todos. Es seguro que, con el apoyo de instituciones, grupos y personas organizadas, preocupadas por mejorar las condiciones humanas, ambientales y culturales, se podrá lograr espacios donde podamos convivir.

Las violencias en ningún momento son buenas, ni deben justificarse ni normalizarse; no es una condición humana el dañar al otro, sino que es un compromiso de todos velar por la integridad de aquellos que están más en desventaja o vulnerabilidad, es el caso de las niñas y los niños, los adultos mayores y las mujeres.

Creemos que más allá de la buena voluntad está el compromiso y la constancia para lograr ser mejores cada día. Se requieren políticas y leyes que también procuren el bienestar real de todos, que no se sigan permitiendo más injusticias y que no se cierren los ojos ante tan evidentes necesidades.

Concluimos con las siguientes recomendaciones, que pueden contribuir a la mitigación de las violencias y en las que el involucramiento de la comunidad es importante; es en el colectivo, la unidad y la suma de esfuerzos que se obtienen más y mejores resultados.

Consideramos que las alternativas o estrategias que propone Unicef (2014) pueden abonar y así dar inicio a una reflexión para ir erradicando la normalización de las violencias:

1. Dar apoyo a los padres y las madres, los cuidadores y a sus familias: Cuando las familias, los cuidadores y los padres y las madres reciben educación acerca del desarrollo de los niños en la primera infancia, aumentan las probabilidades de que ellos empleen métodos de disciplina positivos. De esa manera, se reduce el riesgo de violencia en el ámbito del hogar.
2. Ayudar a los niños y adolescentes a hacer frente a riesgos y desafíos: Para reducir la violencia en escuelas y comunidades, resulta fundamental dar a los niños y adolescentes los conocimientos y las aptitudes necesarios para hacer frente y resolver las situaciones de riesgo y los desafíos sin apelar a la violencia, y para buscar el apoyo requerido cuando se susciten situaciones de violencia.
3. Modificar las actitudes y normas sociales que fomentan la violencia y la discriminación: La manera más segura de evitar la violencia antes de que esta se desencadene consiste en modificar las actitudes y normas sociales que esconden la violencia oculta a plena vista.
4. Promover y prestar apoyo a los servicios para los niños: Si se alienta a los niños a que busquen apoyo profesional adecuado cuando se susciten incidentes de violencia, y a que los denuncien, se les ayuda a hacer frente y a resolver mejor sus experiencias con la violencia.
5. Aplicar leyes y políticas que protejan a los niños: La imposición y aplicación de las leyes y políticas de protección de los niños constituyen un claro mensaje a la sociedad en general de que la violencia no es aceptable y será castigada.
6. Llevar a cabo tareas de obtención de datos e investigación: Adquirir conocimientos sobre la violencia (dónde ocurre, de qué manera y cuáles son los sectores de la población infantil más afectados, desagregados por origen y edad) resulta imprescindible para planificar y diseñar estrategias de intervención, y

fijar metas numéricas y plazos para vigilar el progreso logrado y eliminar la violencia.

Todas las personas somos responsables de hacer un mundo más humano y menos violento, aunque las condiciones en cada comunidad, pueblo, ciudad o país no son las mismas; pero de algo sí estamos seguros: la violencia es violencia en todas partes, y en todas partes la hay, quizás lo que cambia es la forma en que los Gobiernos o la sociedad civil le hacen frente, pero de ahí sigue doliendo, hiriendo y a veces cobrando la vida de quienes la padecen.

No es normal que nos excluyan, no es normal que nos golpeen, no es normal que nos maten, no es normal el dolor; lo normal es contar con las condiciones para la sana convivencia, contar con las habilidades para gestionar y resolver los conflictos, es normal el diálogo, son necesarios los acuerdos y las normas colectivas de convivencia. Al final, todos desde nuestras trincheras estamos invitados a preocuparnos y a proponer alternativas que nos permitan convivir como seres civilizados, racionales, pero sobre todo como miembros distinguidos de esta comunidad humana a la cual pertenecemos.

Referencias

- Dabas, E. (1998). *Redes sociales, familias y escuela*. Editorial Paidós.
- Janin, B. (2011). *El sufrimiento psíquico en los niños. Psicopatología infantil y constitución subjetiva*. Editorial Noveduc.
- Mateo Villodres, L. (2010). La violencia escolar entre iguales en educación primaria. *Temas para la Educación. Revista Digital para Profesionales de la Enseñanza* N.º 7. <https://cutt.ly/CQi01Pr>
- Oliva Zárate, L. y Cervantes Nieto, J. (2011). Violencia en niños de primaria. *Revista Electrónica de Psicología Iztacala*, 14(4), 1-13. <https://cutt.ly/2ErVh2I>
- Pérez Sainz, J. P., Calderón Umaña R. y Brenes Camacho, G. (2016). Exclusión social, violencia y ámbito doméstico. Evidencia y reflexiones desde Centroamérica. *Papeles de Población*, 22(87). <https://cutt.ly/5Qi0bHs>
- Unicef. (2014). *Eliminar la violencia contra los niños y niñas: seis estrategias para la acción*. <https://cutt.ly/iQi0AYo>

Proceso de enseñanza-aprendizaje: análisis desde las percepciones del estudiante universitario

FLOR IVETT REYES GUILLÉN

Introducción

La violencia puede entenderse como usar la fuerza física de manera intencional, así como amenazas contra uno mismo, contra otra persona, o bien contra un grupo de personas, y que tenga como consecuencia un traumatismo, daños psicológicos, problemas de desarrollo o la muerte (Organización Mundial de la Salud [OMS], 2018). La violencia se muestra compleja al tratar de analizarla, ya que es uno de los fenómenos cuyos antecedentes psicosociales se originan y repercuten en la interacción de los seres humanos independientemente de su edad, sexo, condición social o cualquier otra variable que nos haga diversos. Es necesario tomar en cuenta que son varias las formas de maltrato o agresión y no solo la fuerza física. Es importante también mencionar que el ámbito en el que se genera violencia no se limita al laboral o al doméstico; esta violencia puede desarrollarse en cualquier ámbito donde se desenvuelvan las personas.

Varias disciplinas como la sociología, la antropología, la psicología, el derecho y la salud pública analizan su origen, transmisión, repetición y prevención; examinan también su condición constitucional, hereditaria o cultural. Estos estudios referentes a la violencia se entienden como estudios que analizan la naturaleza y la génesis de las conductas violentas.

El estudio del comportamiento agresivo desde la psicología, la sociología y la antropología se conceptualiza como un fenómeno dependiente de fuerzas internas (corriente instintiva) y de fuerzas externas (corriente ambientalista). De esta manera, las distintas áreas y subdisciplinas convergen para el estudio del comportamiento y, por ende, para el estudio de la violencia.

Una de estas disciplinas es la psicología clínica, la cual menciona la importancia del uso de estrategias para el manejo de emociones que permita disminuir tanto las conductas violentas como los daños a las personas violentadas. Esta área se encarga de la detección oportuna de dificultades emocionales o de conducta. Todo ello mediante un proceso de reestructuración cognitiva, una estrategia terapéutica que fortalece valores de convivencia y actitudes ante los eventos de violencia (Bados y García, 2010).

Dentro del ámbito educativo, el compromiso es grande ya que en esta etapa se logra la generación de actitudes que proporciona herramientas tanto para prevenir conductas violentas como para hacer frente a eventos de este tipo. Los objetivos en este campo son la orientación y la estructuración de habilidades tanto en los niños como en los padres. Así también tiene lugar la capacitación del personal docente para que pueda manejar este tipo de situaciones; además de diseñar propuestas educativas que contemplen el entendimiento de la violencia como un acto inadmisibles (Salcedo, 2011).

Por lo anterior, se hace evidente la necesidad de promover la prevención de comportamientos violentos, así como los factores de riesgo para no ser víctima de alguna manifestación de violencia. Lo anterior, analizando las necesidades de cada comunidad, en su diversidad y en su propia naturaleza, que en todo momento determina los espacios y las situaciones de violencia (Henaó, 2005).

De esta manera, también se hace necesario investigar la violencia no solo como un proceso individual sino también colectivo. Es a través de la investigación que se pueden construir modelos de intervención con aprovechamiento de habilidades de organización colectiva, trabajo de campo, criterio ante la complejidad contextual sociocultural e influencia ante el desarrollo y establecimiento de políticas públicas alrededor de la violencia (Peña y Bolaños, 2009).

Así también, la violencia constituye un problema de salud pública, que además de ser un factor de riesgo de muchas enfermedades, está determinado por múltiples interacciones sistémicas de carácter biológico, psicológico y social. La salud pública busca incidir en la prevención y el control de estas manifestaciones, considerando la existencia de la violencia autoinfligida, la interpersonal y la colectiva, que se relacionan con la naturaleza del acto violento, que puede ser física, sexual, psíquica y por descuido o privaciones (Espín et al., 2008).

La violencia ha cobrado miles de víctimas en sus diferentes manifestaciones (OMS, 2002); la intervención de distintas disciplinas en varios niveles de este fenómeno requiere la integración de un rol profesional competente y propositivo que genere alternativas de solución acorde a cada entorno en el que se desarrolle la violencia.

Ahora bien, en adelante revisaremos algunos tipos de violencia; iniciamos con la violencia de género y la violencia contra las mujeres, con su necesaria diferenciación para un abordaje realmente integral de la violencia como acto humano de manifestación de conductas de agresión y maltrato (Arce, 2006). Hablar primero de estos tipos de violencia nos permitirá tener clara la complejidad de la violencia en sus distintas manifestaciones, que en pleno siglo XXI nos ponen en una situación de violencia estructural creciente.

En cuanto a la violencia estructural, este término se aplica a aquellas situaciones en las que se produce un daño en la satisfacción de las necesidades humanas básicas como resultado de los procesos de estratificación social, es decir, sin necesidad de formas de violencia directa (La Parra y Tortosa, 2003).

Análisis desde las percepciones del estudiante universitario respecto a la violencia en el proceso educativo

En pleno siglo XXI, existen nuevas propuestas pedagógicas, dado que los roles de los actores sociales involucrados en procesos educativos han cambiado (Camacho, 2014); por ello, es necesario analizar el escenario y no dejar de lado el hecho de que el papel del docente en el proceso de aprendizaje ha venido arrastrando prácticas tradicionales en la relación maestro-alumno que no necesariamente son las más adecuadas.

Suele ser común, pero no correcto, que estas prácticas docentes tradicionales vengan selladas con una actitud agresiva del maestro hacia el alumno; actitudes de dominio dentro del proceso de enseñanza-aprendizaje. Es decir, a pesar de que los nuevos modelos pedagógicos expresamente se enfocan en mantener un equilibrio de poder y fácil transferencia de conocimientos de los unos con los otros, la relación se prolonga inequitativa entre el maestro y el alumno. En definitiva, continúan ejerciéndose relaciones del poder, este último entendido como la capacidad que tiene una persona de imponerle su voluntad a otra (Piedra, 2004).

Algunos modelos educativos proponen que entre las actividades y responsabilidades del maestro esté propiciar un ambiente de cooperación y colectividad en el aula, ya que este es un espacio para formar el carácter a través de la disciplina, dando la oportunidad al alumno de construir un juicio sobre sus derechos y responsabilidades para funcionar en el ámbito social como futuro profesionalista (Cubero, 2004).

Entre los factores que estarían explicando lo difícil que es generar el cambio en las formas de relación dentro del aula pueden estar la edad, el estatus, la experiencia, los conocimientos y la representatividad institucional del maestro. En definitiva, son factores que facilitan el ejercicio abusivo de la autoridad que produce conflicto y desigualdad en la relación (Hernández y Reyes, 2011).

Ahora bien, entre los tipos de violencia que puede ejercer el docente podemos encontrar el hecho de que ignore las necesidades del alumno, subestime sus capacidades y encargue tareas en exceso o más complejas de las que el nivel instruccional del alumno le permite comprender,

entre otras. Todas ellas con un sin número de consecuencias que van desde el ausentismo y la deserción escolar, hasta la violencia reactiva de la víctima (Velázquez, 2005; Cabezas, 2008; Ceja et al., 2012). Algunos autores como Carlos Cabezas (2008) afirman que comúnmente la agresión del maestro hacia el alumno queda impune, y los testigos evitan involucrarse por temor a represalias.

Durante los años noventa, en América Latina se iniciaron procesos de reforma educativa basados en la necesidad de mejorar la calidad educativa y responder adecuadamente a la realidad actual, incluida la globalización y el acelerado avance tecnológico (Michel, 2004). Estas necesidades de cambio están basadas en el reconocimiento de culturas, géneros, realidades y realidades virtuales, pobreza y marginación. En específico, en la educación universitaria se requiere una convivencia escolar que se fundamente en la comprensión de la realidad social, sus necesidades de cambio y mejora.

La base de este capítulo es precisamente tener claro que existen realidades complejas en el interior de las universidades, ya que sus actores, en este caso los estudiantes, están percibiendo conductas violentas dentro de ellas. Es evidente entonces la necesidad de atender estas interacciones entre los actores sociales involucrados; mejorar las condiciones e impactar de manera positiva la dinámica escolar. Todo esto haciendo énfasis explícito en que la convivencia escolar potencia la formación integral de los estudiantes (Cera y Banda, 2019), y que la violencia dentro del ámbito escolar va a frenar el logro de una adecuada formación de profesionistas integrales que pueden y deben insertarse de manera proactiva a su realidad social, económica e ideológica.

En caso concreto, al considerar en este texto las relaciones de violencia en el proceso de enseñanza-aprendizaje y las formas de relación interpersonal que pueden desarrollarse en estos espacios, nos estamos refiriendo entonces a que relacionarse siempre en el mismo espacio, principalmente en el aula, da continuidad a la relación entre profesores y alumnos. Estas relaciones no son fijas o siempre iguales, pues se erigen en la temporalidad cotidiana en relación con acontecimientos externos e internos a la actividad educativa.

Al respecto, Bourdieu plantea que en la construcción del espacio social se da una relación entre lo objetivo y lo subjetivo:

[...] una vista tomada a partir de un punto situado en el espacio social, una perspectiva definida en su forma y su contenido por esa posición objetiva. El espacio social es la realidad primera y la última, ya que dirige hasta las representaciones que los agentes sociales pueden tener sobre ella. (2003, p. 39)

A continuación, se abordará el caso de estudio sobre percepción de jóvenes universitarios en cuanto a la violencia en el proceso de enseñanza-aprendizaje y su proceso de formación profesional. El estudio se realizó en la Universidad Autónoma de Chiapas, en las facultades de Derecho y Ciencias Sociales, durante el periodo comprendido entre noviembre 2017 y septiembre 2018.

Entre los objetivos específicos planteados están: i) analizar las percepciones de estudiantes universitarios respecto a la violencia en el proceso de enseñanza-aprendizaje; ii) identificar las conductas violentas más frecuentes dentro del proceso mismo y que son percibidas por los estudiantes.

Cómo realizar un acercamiento al conocimiento de las percepciones en jóvenes universitarios

- a. *Primera fase.* La investigación fue transversal y comparativa. El estudio transversal comparativo por facultad en la que están insertos se realizó mediante un muestreo aleatorio estratificado, incluyendo igualdad de proporciones por estratos. En los estratos contemplados, están los relativos a las licenciaturas que cursan, en este caso Licenciatura en las Ciencias Sociales y Licenciatura en Derecho. Los participantes fueron seleccionados por el consentimiento de ellos mismos al ser informados sobre el tipo de estudio en el que participarían, y los principios éticos de rigor para estudios con población humana (Penslar, 1995).

El instrumento de recolección de información (cuestionario) nos permitió identificar las características socioafectivas de los actores sociales involucrados en el proceso de enseñanza-aprendizaje. El análisis estadístico descriptivo se realizó para las variables medidas a través de la encuesta.

- b. *Segunda fase. Sistematización y registro.* Consistió en generar estrategias de intervención como propuestas para la prevención y el tratamiento de la violencia en el proceso enseñanza-aprendizaje.

De qué manera se percibe la violencia en el proceso educativo universitario

De una muestra $n=200$, el 50 % corresponde a jóvenes que cursan la Licenciatura en Derecho y en cuanto a matrícula representa la mayor proporción de estudiantes entre ambas facultades. El porcentaje que sigue (37,5 %) es el de los estudiantes de Economía, cuya matrícula es la más elevada de la Facultad de Ciencias Sociales. Le sigue la Licenciatura en Sociología (15 %) y en igualdad de proporciones, las licenciaturas en Historia y Antropología Social (5 % cada una).

En cuanto a la edad promedio de los jóvenes de la muestra en total ($n=200$), es de 20 años. Estas facultades se encuentran ubicadas en la ciudad de San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México, zona de alta diversidad cultural y étnica. De la muestra levantada en la Facultad de Ciencias Sociales, el 28 % está representado por estudiantes con lengua materna indígena (tseltal, tsotsil, zoque y zapoteco). Para la Facultad de Derecho, estos estudiantes con lengua materna indígena son únicamente el 5 % del total de la muestra (tsotsil y tseltal).

Pasando a las variables relacionadas con la identificación de violencia en el proceso de enseñanza-aprendizaje, tenemos las tablas 1 y 2 que representan a ambos grupos de estudio.

Tabla 1. Identificación de violencia en el proceso enseñanza-aprendizaje percibido por estudiantes de nivel universitario

Indicador	Licenciaturas en las Ciencias Sociales	Licenciatura en Derecho
Presentación del contenido del curso	Sí todos 59 %	Sí todos 21 %
	Casi todos (más de la mitad) 37 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 37 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 4 %	Casi todos (más de la mitad) 40 %
		Nadie 2 %
Contribución del docente para que el grupo desarrolle un ambiente apropiado para el aprendizaje	Sí todos 56 %	Sí todos 26 %
	Casi todos (más de la mitad) 34 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 40 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 10 %	Casi todos (más de la mitad) 31 %
		Nadie 3 %
Retroalimentación de los avances de manera pronta y oportuna mediante la evaluación, el seguimiento y la corrección	Sí todos 30 %	Sí todos 11 %
	Casi todos (más de la mitad) 43 %	Casi todos (más de la mitad) 31 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 24 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 56 %
	Nadie 3 %	Nadie 2 %
Grado de avance en cuanto a la información contenida en el programa en lo que va del desarrollo del plan de estudios	El 100 % y se han visto temas adicionales 10 %	El 100 % y se han visto temas adicionales 4 %
	Entre el 90 y 100 % 24 %	Entre el 90 y 100 % 15 %
	Entre el 70 y 90 % 43 %	Entre el 70 y 90 % 51 %
	El 100 % y se ha desaprovechado mucho tiempo 3 %	El 100 % y se ha desaprovechado mucho tiempo 30 %

Indicador	Licenciaturas en las Ciencias Sociales	Licenciatura en Derecho
Calidad con la que fueron abordados los temas en los cursos	Excelente 8 %	Excelente 2 %
	Muy buena 44 %	Muy buena 23 %
	Buena 40 %	Buena 47 %
	Regular 8 %	Regular 24 %
		Deficiente 4 %
Contribución de los docentes para la comprensión, la asimilación o el desarrollo de los distintos temas de la disciplina de formación	Interés 52 %	Interés 35 %
	Capacidad de discusión 19 %	Capacidad de discusión 25 %
	Compañerismo 16 %	Compañerismo 25 %
	Trabajo en equipo 9 %	Trabajo en equipo 11 %
	Crecimiento individual 4 %	Crecimiento individual 4 %

Motivación y proyección de valores		
Motivación por parte de los docentes para que sus estudiantes desarrollen o mejoren su formación profesional	Sí todos 43 %	Sí todos 11 %
	Nadie 2 %	Nadie 3 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 20 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 59 %
	Casi todos (más de la mitad) 35 %	Casi todos (más de la mitad) 27 %
Motivación de los docentes para la reflexión acerca del valor del respeto	Sí todos 42 %	Sí todos 14 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 21 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 50 %
	Casi todos (más de la mitad) 35 %	Casi todos (más de la mitad) 36 %

Motivación y proyección de valores		
Motivación de los docentes para la reflexión acerca de la tolerancia	Sí todos 30 %	Sí todos 13 %
	Nadie 13 %	Nadie 7 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 30 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 43 %
	Casi todos (más de la mitad) 27 %	Casi todos (más de la mitad) 38 %
Motivación de los docentes para la reflexión acerca de la responsabilidad	Sí todos 46 %	Sí todos 17 %
	Nadie 2 %	Nadie 2 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 18 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 35 %
	Casi todos (más de la mitad) 34 %	Casi todos (más de la mitad) 46 %
Motivación de los docentes para la reflexión acerca del espíritu de servicio	Sí todos 22 %	Sí todos 12 %
	Nadie 13 %	Nadie 7 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 29 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 54 %
	Casi todos (más de la mitad) 36 %	Casi todos (más de la mitad) 27 %
Motivación de los docentes para la reflexión acerca del compromiso social	Sí todos 34 %	Sí todos 16 %
	Nadie 5 %	Nadie 8 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 31 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 49 %
	Casi todos (más de la mitad) 30 %	Casi todos (más de la mitad) 27 %
Motivación de los docentes para la reflexión acerca de la ética profesional	Sí todos 38 %	Sí todos 24 %
	Nadie 8 %	Nadie 2 %
	Algunos de ellos (menos de la mitad) 28 %	Algunos de ellos (menos de la mitad) 42 %
	Casi todos (más de la mitad) 56 %	Casi todos (más de la mitad) 32 %

Dominio del área de formación por parte del alumno		
Grado de dominio de los temas ya revisados en el transcurso de su formación profesional	Profundo-sólido 38 %	Profundo-sólido 41 %
	Superficial-mínimo 29 %	Superficial-mínimo 36 %
	Elemental-muy básico 33 %	Elemental-muy básico 33 %
Lo anterior refiere al grado de dominio de:	Todas las asignaturas que he cursado 29 %	Todas las asignaturas que he cursado 19 %
	La mayoría de las asignaturas que he cursado 53 %	La mayoría de las asignaturas que he cursado 57 %
	Pocas de las asignaturas que he cursado 18 %	Pocas de las asignaturas que he cursado 24 %
Las actitudes o situaciones del grupo en general	Responsabilidad para estudiar y entregar las actividades encomendadas 63 %	Responsabilidad para estudiar y entregar las actividades encomendadas 33 %
	Apatía 8 %	Apatía 38 %
	Puntualidad 49 %	Puntualidad 5 %
	Bajo nivel académico 2 %	Bajo nivel académico 4 %
	Participación 14 %	Participación 15 %
	Desmotivación 4 %	Desmotivación 5 %
Factores que afectan tu desarrollo de formación profesional	Los horarios 56 %	Los horarios 18 %
		El dominio de la materia por parte de los docentes 43 %
		Problemas para comprender el español 1 %
		Problemas personales de los maestros 12 %

Dominio del área de formación por parte del alumno		
Factores que afectan tu desarrollo de formación profesional	El dominio de la materia por parte de los docentes 14 %	Problemas entre maestros 3 %
	Problemas personales de los alumnos 13 %	Problemas entre alumnos 13 %
	Problemas económicos de los estudiantes 17 %	Ausentismo de los docentes 12 %

Fuente: elaboración propia. Resultados del proyecto de investigación “Violencia en el proceso de enseñanza-aprendizaje: la imagen del docente universitario-percibida por los estudiantes” UNACH 2017-2018.

De los diecisiete indicadores que miden las acciones de los docentes en la formación de los estudiantes, la Facultad de Ciencias Sociales aprueba en 76,47 % el cumplimiento de estos. El porcentaje restante presenta focos de alarma en cuanto al porcentaje de docentes que tienden a alejarse de las buenas prácticas.

En relación con la Facultad de Derecho, la situación se torna compleja pues sucede lo inverso; solo el 17,64 % de los indicadores se cumple de manera positiva por un alto porcentaje de sus docentes, mientras que el porcentaje restante corresponde a indicadores en situación de alarma, ya que manifiestan las malas prácticas dentro de sus procesos de enseñanza a nivel superior.

A manera de semáforo, hemos expuesto los resultados de la encuesta entre los alumnos de ambas facultades y cabe mencionar que se han considerado los porcentajes mayores como las respuestas de interés primario; no obstante, los porcentajes restantes son también motivo de atención desde el momento en que son manifestaciones de la percepción de distintas proporciones de jóvenes que se han venido desarrollando en su proceso de formación profesional en programas de las licenciaturas mencionadas. Es también de interés rescatar que la mayoría de los indicadores se presenta en alerta para la Licenciatura en Derecho.

Por último, entre los comentarios generales, en ambas facultades se tienen claras en un alto porcentaje (75 % para las licenciaturas dentro de las Ciencias Sociales y 82 % para la Licenciatura en Derecho) las

acciones enlistadas en la tabla 2, consideradas como representativas de violencia dentro de su proceso de formación profesional.

Tabla 2. Acciones consideradas como representativas de violencia

Comentario general de lo que consideres que se refleja como violencia en tu proceso de formación profesional	
Facultad de Ciencias Sociales	Facultad de Derecho
<ul style="list-style-type: none"> • Falta de conocimientos de algunos profesores • Ausentismo por parte de los maestros • No nos dan tiempo para desayunar o comer • Problemas internos entre profesores y generan ambiente de tensión • Los profesores tratan de humillar a los alumnos 	<ul style="list-style-type: none"> • Falta de conocimientos de algunos profesores • Violencia reflejada en las calificaciones por represalias • Corrupción y racismo • Problemas entre maestros y alumnos

Fuente: elaboración propia. Resultados del proyecto de investigación “Violencia en el proceso de enseñanza-aprendizaje: la imagen del docente universitario-percibida por los estudiantes” UNACH 2017-2018.

Análisis de las percepciones respecto a procesos violentos en educación universitaria

Los procesos de evaluación o de acreditación de los planes y programas de estudio a nivel universitario han arrojado resultados que muestran que no es suficiente con analizarlos desde el punto de vista cuantitativo; se requiere a su vez un análisis integral, es decir, considerar un mapeo del despliegue de actitudes, percepciones y prácticas alrededor de los procesos educativos.

Pero lo anterior se da no solo a través de la exploración de lo que perciben los docentes, sino también desde la exploración de aquello que perciben los usuarios del sistema educativo, es decir, los alumnos. No obstante, los estudios en su mayoría se han enfocado sobre todo en el análisis del docente como el principal mediador entre las especificaciones formales de un plan de estudios y lo que ocurre en las aulas,

y han prestado poca atención al análisis de la participación de los estudiantes en el mismo proceso (Covarrubias y Piña, 2004).

Es común encontrar información referente a los alumnos en áreas cuantitativas como lo son los factores socioeconómicos, la deserción y la reprobación, y se sabe poco o nada acerca de sus percepciones y representaciones sociales, de sus concepciones sobre la educación, de sus necesidades e intereses de su formación, o bien de sus relaciones y creencias con los docentes (Osnaya, 2003).

El presente estudio está emitiendo la percepción de los estudiantes respecto al proceso de enseñanza-aprendizaje en el que están inmersos y que definitivamente corresponden al producto con o sin calidad de dicho proceso.

Desde el punto de vista de Coll y Miras (1993), las construcciones del alumno son también un elemento de importancia y mediador entre los contenidos de los programas educativos y los resultados del aprendizaje. En el caso de la Licenciatura en Derecho, se está descuidando la presentación de contenidos del programa que el alumno cursará, acto que se entiende como la puerta a la búsqueda de la atención y motivación del estudiante ante el nuevo conocimiento que llegará a él durante el desarrollo del curso. En las licenciaturas insertas en las Ciencias Sociales, la mayoría de los docentes sí cuida este primer acercamiento hacia sus alumnos y favorece incluso el cuidado en la calidad de lo que va trabajándose en la secuencia del curso. Esto último puede verse claramente, ya que el resto de los indicadores son en su gran mayoría superados de forma amplia.

Revisando por apartados, en cuanto al desarrollo de contenidos tenemos para las licenciaturas insertas en las Ciencias Sociales, no así para Derecho, que se logran favorablemente los siguientes:

- La contribución del docente para que el grupo desarrolle un ambiente apropiado para el aprendizaje.
- La retroalimentación de los avances de manera pronta y oportuna mediante la evaluación, el seguimiento y la corrección.
- La calidad con la que fueron abordados los temas en los cursos.

- La contribución de los docentes para la comprensión, la asimilación o el desarrollo de los distintos temas de la disciplina de formación.

Sin embargo, nos deja en alerta que el grado de avance de la revisión de los contenidos del programa en lo que va del desarrollo del plan de estudios únicamente se logra en el rango de 70-90 % de su totalidad.

Ahora bien, con respecto al trabajo de motivación y proyección de valores como respeto, tolerancia, responsabilidad, espíritu de servicio, compromiso social y ética profesional, las licenciaturas de las Ciencias Sociales son ampliamente calificadas dentro del quehacer docente. Una paradoja es que en la Licenciatura en Derecho los estudiantes consideran que no cuentan con estos procesos formativos y psicológicos que integren su formación profesional y que menos de la mitad de sus profesores incluye estas acciones entre sus actividades de docencia.

Por último, en los indicadores de dominio del área de formación es importante mencionar que los estudiantes perciben que el principal obstáculo para el logro adecuado de su proceso de formación recae en los horarios y en el manejo de los contenidos de la materia por parte del docente. Lo anterior, aun cuando la mayoría de los alumnos reconoce un alto grado de dominio de los contenidos referentes a su licenciatura.

Por expresión unánime entre los estudiantes universitarios, se reconocen las siguientes como acciones violentas recibidas en su proceso de formación:

- Falta de conocimientos de algunos profesores
- Ausentismo por parte de los maestros
- Los profesores tratan de humillar a los alumnos
- Violencia reflejada en las calificaciones por represalias
- Corrupción y racismo
- Problemas entre maestros y alumnos
- No nos dan tiempo para desayunar o comer

En cuanto a la última expresión, aun cuando se ha normalizado la rigurosidad horaria en el nivel educativo superior, no la convierte en un acto no violento; esta acción representa una agresión directa a la salud física de los estudiantes.

Lo anterior nos permite considerar la necesidad de cambios, adecuaciones o alternativas que apoyen la calidad de la atención docente y faciliten a los estudiantes no solo la apropiación y construcción del conocimiento, sino también su desarrollo social y afectivo (Fernández et al., 2010).

A partir de los hallazgos encontrados, podemos entender las percepciones de los estudiantes universitarios sobre la actuación de los profesores y su relación con ellos, y además cómo perciben su propio aprendizaje. El objeto de este tipo de estudios no es caracterizar a los profesores, a pesar de que el análisis de las percepciones de los estudiantes como receptores nos refleja los atributos más importantes de los docentes.

Para los estudiantes, la principal característica que deberían tener sus profesores está relacionada con el conjunto de conocimientos sobre la disciplina que les imparten. En este estudio, se refleja como dato alarmante la percepción de los estudiantes en cuanto al poco manejo de los temas de un amplio porcentaje de sus docentes, principalmente en la Licenciatura en Derecho.

Es importante mencionar, y no como excusa sino tratando de explicar, que los docentes de nivel superior, en su mayoría, no fueron formados dentro del ámbito de la enseñanza, es decir, no cuentan con una formación pedagógica y pocas veces tienen habilidades en este sentido que permitan mostrar no solo sus capacidades como profesionistas dentro de la disciplina en la que imparten docencia, sino también las técnicas óptimas para el desarrollo de sus actividades docentes.

Habilidades pedagógicas del docente universitario

Los estudiantes universitarios tienen expectativas respecto a sus docentes en cuanto a aspectos pedagógicos o didácticos; la mayoría de

esas expectativas está relacionada con la habilidad del docente para el control y el manejo del grupo, así como la facilidad con la que transmiten sus conocimientos y la forma en que despejan las dudas que se suscitan en su audiencia. Por esto, es importante que el profesor desarrolle habilidades didácticas en su práctica docente.

Se ha demostrado que para enseñar no basta con conocer la disciplina o la asignatura que se va a impartir como docente; se necesita también la aplicación de métodos didácticos que ayuden a que el estudiante se apropie de los conocimientos y concrete su formación profesional (Hernández y Sancho, 1993). La acción del docente a nivel universitario no debe circunscribirse a la sola actividad expositiva que restringe al estudiante a escuchar y a tomar apuntes. No obstante, es frecuente que se limite a estas acciones y se pierda el verdadero proceso de educación y formación profesional.

Como ya vimos, entre los factores de riesgo de actos violentos está la falta de comunicación real entre los actores sociales, la prepotencia y el abuso de autoridad. Estos elementos se presentan como recursos ante la falta de capacidad pedagógica del docente, quien los utiliza como medios de control del grupo antes que la motivación del estudiante por el amor al conocimiento y el respeto a su proceso de formación.

A manera de conclusión, el presente estudio deja clara la necesidad de analizar ambas realidades: la de los docentes y la forma en que participan de los procesos educativos; pero también, y de manera relevante, la realidad que los estudiantes perciben y que va a favorecer o a mermar su proceso de formación, en este caso, profesional.

Referencias

- Arce Rodríguez, M. B. (2006). Género y violencia. *Agricultura, Sociedad y Desarrollo*, 3(1), 77-90. <https://cutt.ly/jQaAxZg>
- Bourdieu, P. (2003). *Ciencia de la ciencia y reflexividad* (J. Jordá, trad.). Anagrama.
- Bados López, A. y García Grau, E. (2010). *La técnica de la reestructuración cognitiva*. <https://cutt.ly/6QaAUQM>
- Cabezas, C. (2008). *El acoso del profesor hacia el alumno*. Cersa.

- Camacho, L. J. (2014). Nuevos roles de los docentes en la educación superior: hacia un nuevo perfil y modelo de competencias con integración de las TIC. *Ciencia y Sociedad*, 39(4), 601-640. <https://cutt.ly/uQaAHqB>
- Ceja Oseguera, S., Cervantes Contreras, N. y Ramírez Murillo, L. M. (2012). Estudio de la violencia que el maestro de educación media superior ejerce sobre sus alumnos, como factor de desmotivación académica. *Methodos*, (1). <https://cutt.ly/jW91JP9>
- Cera Cabrera, K. y Banda Santamaría, J. A. (2019). *La recreación como estrategia activa para mejorar la convivencia escolar* [trabajo de grado, Universidad de la Costa]. Repositorio institucional Universidad de la Costa. <https://cutt.ly/aQaA0yH>
- Coll, C. y Miras, M. (1993). La representación mutua profesor/alumno y sus repercusiones sobre la enseñanza y el aprendizaje. *Desarrollo psicológico y educación II: psicología de la educación* (C. Coll, J. Palacios y Á. Marchesi, comps.). Alianza.
- Cubero Venegas, C. M. (2004). La disciplina en el aula: reflexiones en torno a los procesos de comunicación. *Actualidades Investigativas en Educación*, 4(2). <https://cutt.ly/AQaSE5Z>
- Covarrubias Papahiu, P. y Piña Robledo, M. M. (2004). La interacción maestro-alumno y su relación con el aprendizaje. *Revista Latinoamericana de Estudios Educativos (México)*, 34(1), 47-84. <https://cutt.ly/TQaSYG1>
- Espín Falcón, J. C., Valladares González, A. M., Abad Araujo, J. C., Presno Labrador, C. y Gener Arencibia, N. (2008). La violencia, un problema de salud. *Revista Cubana de Medicina General Integral*, 24(4). <https://cutt.ly/AQaSAjH>
- Fernández, O., Luquez, P. y Leal, E. (2010). Procesos socio-afectivos asociados al aprendizaje y práctica de valores en el ámbito escolar. *Telos*, 12(1), 63-78. <https://cutt.ly/GQaSDmL>
- Hena Escobar, J. (2005). La prevención temprana de la violencia: una revisión de programas y modalidades de intervención. *Universitas Psychologica*, 4(2), 161-177. <https://cutt.ly/gQaS9j8>
- Hernández, M. G. y Reyes, C. M. (2011). Los alumnos: adversarios en las relaciones de poder dentro del aula. Testimonios de profesores. *Perfiles Educativos*, 33(133), 162-173. <https://cutt.ly/tQaDuX8>
- Hernández, F. y Sancho, J. M. (1993). *Para enseñar no basta con saber la asignatura*. Editorial Paidós.

- Lair, É. (2012). Perspectivas sobre la violencia y el derecho. *Estudios Socio-Jurídicos*, 14(1), 9-15. <https://cutt.ly/pQaDmg0>
- La Parra, D. y Tortosa, J. M. (2003). Violencia estructural: una ilustración del concepto. *Documentación Social* N.º 131, pp. 57-72. <https://cutt.ly/9ErBLRI>
- Michel Salazar, J. A. (2004). Políticas educativas en América (Década de los 90, momento de consenso social). *Revista de Teoría y Didáctica de las Ciencias Sociales*, (9), 75-94. <https://cutt.ly/mW90Pv9>
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2002). *Informe mundial sobre violencia y la salud. Resumen*. <https://cutt.ly/pQaDYaS>
- Organización Mundial de la Salud (OMS). (2018). *Violencia*. <https://cutt.ly/5ErB3vy>
- Osnaya, A. F. (2003). *Las representaciones sociales de las unidades de servicios de apoyo a la educación regular* [tesis doctoral, Universidad Autónoma de Barcelona]. Repositorio institucional UAB. <https://ddd.uab.cat/record/36819>
- Penslar, R. (1995). *Research Ethics: Cases and Materials*. Indiana University Press
- Peña Cuanda, M. del C. y Bolaños Gordillo, L. F. (2009). La investigación como proceso de intervención social. *Ra Ximhai*, 5(2), 181-186. <https://cutt.ly/RQaFfZz>
- Piedra Guillén, N. (2004). Relaciones de poder: leyendo a Foucault. Desde la perspectiva de género. *Revista de Ciencias Sociales (Cr)*, 4(106), 123-141. <https://cutt.ly/1QaFsBw>
- Salcedo Galvis, H. (2011). Los objetivos y su importancia para el proceso de enseñanza-aprendizaje. *Revista de Pedagogía*, 32(91), 113-130. <https://cutt.ly/FQaFpQP>
- Velázquez Reyes, L. M. (2005). Experiencias estudiantiles con la violencia en la escuela. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, 10(6), 739-764. <https://cutt.ly/mW90kOu>

Profesionistas indígenas, participación y ciudadanía. Reflexiones a partir del análisis de un estudio de caso en los Altos de Chiapas, México

PAOLA ORTELLI

Introducción

Retomo el estudio de caso que trabajé en mi investigación doctoral a fin de mostrar en este texto las aportaciones que, desde la antropología, se pueden brindar para reflexionar sobre las prácticas de participación y ciudadanía en diferentes realidades, lo cual nos permitirá romper con teorías y esquemas dicotómicos simplistas. Mostraré la complejidad de los procesos de participación y la enorme gama de formas que esta adquiere a partir del caso específico de las y los profesionistas indígenas, cuyo involucramiento en los proyectos en los últimos años ha sido usado como medida política que ejemplificaría el logro de las estrategias de desarrollo nacional, la garantía de éxito de un proyecto y la eficacia estratégica en la recaudación de fondos.

Presentaré así una lectura crítica del concepto de participación para, sucesivamente, aterrizar el caso de estudio y mostrar las prácticas

de participación y ejercicio de la ciudadanía que fueron implementadas por jóvenes profesionistas tsotsiles en un municipio, cuyo acceso a la ciudadanía ha sido tradicionalmente determinado por el sistema de cargos. Por último, analizaré los datos presentados y reflexionaré sobre las prácticas de participación y ciudadanía que caracterizan la realidad indígena contemporánea.

Un concepto lleno de aristas

Más allá del significado literal de que la participación remite a la idea de formar parte o tomar parte de algo, considero que el término debe ser analizado con mayor profundidad.

En efecto, desde los planteamientos filosóficos de Platón el concepto de participación emerge como “problemático” e “irresolublemente oscuro” (2003). El filósofo griego usa el concepto para tratar de explicar el vínculo entre las cosas físicas y las ideas, argumentando que “el mundo sensible *participa* del ser del mundo inteligible”. En las reflexiones del filósofo idealista, la participación (*methesis*) es una de las formas de relación entre el mundo sensible y el mundo de las ideas; la otra es la imitación (*mimesis*). Aun así, la naturaleza, las características y las formas de esta participación son difíciles de aprehender (Platón, 2003).

Por otra parte, en el diccionario de la Real Academia Española (RAE, 2014) se define la acción de participar como “tomar parte de algo” y se opone a la idea de representación, en la que se delega a otro(s) esta tarea.

Una forma de profundizar el análisis nos la sugiere Rahnema (2001), quien resalta la multidimensionalidad del concepto, más allá de su significado inmediato de “formar o tomar parte de algo”. El autor nos invita a reflexionar sobre el carácter transitivo o intransitivo de la participación, la dimensión ético-moral que la sostiene y su naturaleza espontánea y libre versus manipulada o espontánea. Más allá de su carácter rígidamente dicotómico, las dimensiones de análisis sugeridas por Rahnema (2001) nos permiten apreciar la variedad de matices de un concepto cuyos usos y abusos caen con demasiada frecuencia en estereotipos que guardan poca relación con la realidad. En este texto,

propongo interpretar estas dimensiones como un *continuum* más que como categorías excluyentes.

Herederos de la tradición durkheimiana, nos solemos refugiar en la seguridad de esquemas dicotómicos, sin duda apapachadores, porque nos dan la ilusión de controlar la realidad que nos rodea, pero limitantes en su apoyo para la comprensión. A la hora de sumergirnos en la realidad, jamás encontramos una participación totalmente libre y espontánea versus una manipulada y forzada. Jamás la ética teleológica que sostiene un acto de participación podrá tener propósitos únicamente buenos o funestos y maliciosos. De la misma forma, no podemos decir que una sociedad es totalmente participativa y otra no, o que existe, como han sostenido las teorías desarrollistas, una correlación directa entre el nivel de participación y el nivel de desarrollo económico, o que la democracia representativa es la receta para lograr la participación plena.

Como nos recuerda Rahnema (2001) en su sugerente texto sobre participación, en la jerga del desarrollo por parte de los activistas sociales, de los trabajadores del campo y de las agencias del desarrollo, desde los años cincuenta se empezó a hablar de participación como una suerte de panacea que resolvería todos los males y se convirtió en una “medida básica de política para las estrategias de desarrollo nacional” (Rahnema, 2001, p. 217). Apropiándose de las críticas surgidas desde los planteamientos de la participación popular y de la investigación-acción participativa (Rahman-Borda, 1991), los Gobiernos superaron los miedos a las masas y decidieron capitalizar el concepto: lo hicieron un instrumento de mayor eficacia y una nueva fuente de inversión pública y privada. Como lema publicitario políticamente atractivo, la participación se ha convertido en un buen mecanismo de recaudación de fondos (Rahnema, 2001), en un contexto en el que se asume la crisis de los proyectos de desarrollo, cuya efectividad en la erradicación de la pobreza, frente a los evidentes fracasos, ha sido oficialmente puesta en duda.

En esta situación, surge el enfoque del empoderamiento que, coincidimos con Rahnema, no es sino la estrategia de recuperación del desarrollo en su nuevo atuendo participativo. Sin embargo, la visión en extremo pesimista de Rahnema (2001) —aun cuando es, sin duda, un

análisis realista de las cosas— no nos permite ver algunos matices importantes que esperamos poder aclarar con el análisis del estudio de caso que pretendo presentar.

Entonces, retomando el mito platónico de la caverna, me propongo liberarme de las ataduras que nos mantienen en una imagen engañosa de la realidad y, guiada por las reflexiones de Rahnema (2001), busco salir de la caverna y abrirme a la realidad. En este sentido, pensando en la idea de participación como empoderamiento, cabe preguntarnos: ¿adónde nos lleva este empoderamiento dirigido, manipulado y funcional del desarrollo? ¿Dónde queda la acción individual? ¿No se tratará en realidad de una nueva forma de poder, lo que Foucault (1999) denominaría biopoder?

Al retomar la perspectiva crítica de Rahnema (2001), hay dos aspectos importantes a tomar en cuenta en la participación. El primero es que, como forma de interacción social, la participación solo puede ser significativa y liberadora si parte de una condición de libertad y ausencia de prejuicios. La segunda es que existen formas de condicionamiento socioculturales variadas y a menudo invisibles. De manera que, para enfrentar estos retos, se va redescubriendo una “dimensión espiritual de la participación”, más “ligada a la recuperación de la libertad interior propia, aprender a escuchar y compartir, libre de cualquier miedo o conclusión, creencia o juicio predefinidos” (Rahnema, 2001, p. 233). Conseguir esta libertad interior es lo que da vida a la libertad externa y posibilita una mejor vida para todos los demás. Este enfoque hacia la participación implica a su vez que cualquier cambio empieza desde adentro y se va definiendo de forma creativa y libre sin conformarse *a priori* a un patrón prefijado.

Se trata de una línea de análisis poco convencional de la participación, ya que supera las perspectivas cuantitativas y los indicadores clásicos construidos en el afán de “medir” la participación y ajustarla a unos estándares establecidos. El estudio de caso que aquí presento solo se puede apreciar si nos despojamos de los indicadores cuantitativos y partimos de una perspectiva que nos permita visibilizar la participación en sus matices más profundos. Para complementar la reflexión y para tener los elementos necesarios para el análisis del caso

de estudio, es importante definir brevemente las relaciones que el concepto de participación guarda con el de ciudadanía.

Participación y ciudadanía: el carácter de una relación¹

En la literatura especializada, es común la vinculación entre el concepto de participación y el de ciudadanía. Evocadora de ideas como la igualdad de derechos o el respeto entre individuos o grupos de los derechos a elegir y ser elegidos, la ciudadanía se refiere a la pertenencia política y a cómo vivir en una comunidad política. En su acepción clásica de corte aristotélico, el concepto surge de la definición de Marshall² y parte de una perspectiva normativa que vincula necesariamente a la ciudadanía con los derechos y la democracia que caracterizan a una ciudadanía de tipo liberal. En la corriente liberal, la ciudadanía se ve como un estatus de los individuos y el bien individual es perseguido por el ciudadano a cambio de responsabilidades mínimas que solo les implican permitir el funcionamiento del Estado.

Por influencia de la tradición cívico-republicana y de la concepción aristotélica, se definía al ciudadano como hombre de la *polis* que participaba en el Gobierno. Era una persona con virtudes particulares, como la capacidad de respetar las leyes y a los otros; tener pasión por la política, pues debía saber discutir y debatir; y ser capaz de vivir en colectividad. Se trataba entonces de un sujeto político particular: el hombre de virtud que imagina actuar políticamente como parte de una colectividad política. Hay una idea de la ciudadanía que denota la membresía a una comunidad política y la subjetividad política se conceptualiza como algo que se debe crear y que no está dado.

1 Una primera versión de las reflexiones de este párrafo se encuentra en mi tesis doctoral inédita (Ortelli, 2016).

2 “*Citizenship is a status bestowed on those who are full members of a community. All who possess the status are equal with respect to the rights and duties with which the status is endowed*” (Marshall, 1992, p. 253).

A partir de los años ochenta, a raíz de diferentes problemas y procesos sociales, emergen nuevos tipos de ciudadanía que nos llevan a repensar el concepto según otras perspectivas y a interpretarlo como proceso cambiante y complejo. Según Harvey (1998), el concepto de ciudadanía empieza a ocupar un lugar central en la teoría política a partir de tres procesos que han ido modificando paradigmas tradicionales del mundo occidental: 1) el impacto de los movimientos étnicos que cuestionan las formas existentes del Estado nacional; 2) la globalización de la economía; y 3) la presencia de flujos migratorios que cambian la composición sociocultural de la población. Es así como el proceso de “retorno de lo político”, anunciado por Mouffe (1999), es acompañado por la aparición de un nuevo ciclo de luchas políticas por definir el concepto de “ciudadano”.

Portador de un alto poder simbólico que lo convierte en una referencia común y en oportunidad de articulación para una gran variedad de movimientos sociales (mujeres, negros, minorías étnicas, homosexuales, etc.), el concepto de ciudadanía se vuelve objeto de disputa entre diferentes concepciones y proyectos políticos que oponen, por un lado, el proyecto de democracia participativa que apunta a ampliar la ciudadanía y, por otro, la vertiente neoliberal orientada a restringirlo. Dagnino (2005) menciona que en América Latina el concepto es redefinido en función de las demandas de los movimientos sociales y otros actores de la sociedad civil latinoamericana, quienes contribuyen a confrontar los límites de lo que es la arena política, a saber, sus participantes, instituciones, agenda y objetivos. En otras palabras, como menciona Castro, la reciente emergencia de nuevas minorías socioeconómicas que reivindican derechos de ciudadanía representa “un enorme reto a los valores básicos que plantea la ciudadanía moderna” (2012, p. 58).

Ahora bien, en esta perspectiva debemos considerar que el enfoque normativo de la ciudadanía es insuficiente e inadecuado para dar cuenta de todos los matices y significados actuales del concepto, que puede ser repensado gracias a las aportaciones de la recientemente denominada “antropología de la ciudadanía” (Lazar, 2013).

Como reflexionamos en los párrafos anteriores, el contexto neoliberal y de globalización en el que estamos nos impide circunscribirnos únicamente a los Estados y las naciones; entonces se extiende a

las comunidades locales, las ciudades, las organizaciones globales y los movimientos sociales (Lazar, 2013). Además de las normas, es importante estudiar las prácticas de convivencia y participación en una comunidad política, que en muchos casos rebasan las estructuras de poder y los canales de participación “permitidos” (Hale y Millaman, 2005). Según esta perspectiva, existen diferentes niveles de comunidades políticas que van desde lo transnacional hasta lo local.

Un elemento fundamental señalado por Lazar (2013) es la necesidad de abordar la antropología de la ciudadanía desde una perspectiva de las prácticas y los procesos, sin partir de una definición estricta. Otro aspecto es la necesaria desvinculación del concepto de ciudadanía del concepto de democracia, otro término multifacético que tampoco se debe abordar partiendo de una definición estricta y normativa. Estudiar entonces la ciudadanía en los términos del conjunto de prácticas que definen la membresía a una comunidad política nos permite identificarlas también en aquellos espacios donde permanecen estructuras de poder jerárquicas y no horizontales, como es el caso del sistema de gobierno indígena local que se analiza en el presente trabajo. Se trata de hacer un análisis arraigado (Charmaz, 2000) de las prácticas políticas contemporáneas, en lugar de leer las prácticas políticas a través de las ideologías normativas.

Es en esta línea que me apropio de la pregunta planteada por Lazar: “[...] en el contexto actual en el que la política es también transnacional y global ¿podemos aún argumentar que la ciudadanía es simplemente la relación entre el individuo y el Estado?” (2013, p. 5). Si regresamos a la definición aristotélica de ciudadanía como participación en el gobierno, en el proceso de toma de decisiones que influyen en nuestras vidas, la posición asumida en relación con determinadas entidades de gobierno es fundamental en cuanto a la calidad de su ciudadanía en un régimen político determinado.

Se trata entonces de ver qué tipo de prácticas ciudadanas constituyen una relación personal con la *polis* o Estado, o en general el orden de gobierno, en un contexto particular. Tendremos así diferentes ciudadanía, siendo la de tipo liberal solo una de las opciones posibles. Esta línea me lleva a analizar las prácticas de participación y ciudadanía en el caso estudiado.

Los retos de la participación y la ciudadanía en un municipio tsotsil de los Altos de Chiapas

El estudio de caso que presento³ concierne al proceso que lleva a la participación política de hombres y mujeres profesionistas en el municipio tsotsil de San Andrés Larráinzar, en los Altos de Chiapas.

Dividido desde 1995 entre un gobierno constitucional tradicionalmente administrado por el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y un gobierno autónomo zapatista, el sistema de gobierno del municipio de San Andrés Larráinzar se compone de cuatro cuerpos de autoridad: Ayuntamiento Constitucional Gubernamental y Ayuntamiento Tradicional o Regional (ligados a una jerarquía cívico-religiosa conocida como *sistema de cargos*), y Ayuntamiento Municipal Autónomo y Ayuntamiento Regional Autónomo.

La participación en la vida política del municipio y el acceso a la ciudadanía son determinados por el sistema de cargos⁴, definido como un conjunto ordenado jerárquicamente y conformado por dos jerarquías, política y religiosa, separadas pero íntimamente relacionadas, y en el que los cargos no son remunerados (Korsbaek y Cámara, 2009).

La participación en San Andrés Larráinzar está inextricablemente vinculada al ejercicio de un cargo; participar significa respeto (*ixchel ta muk*), tomar en cuenta (*sakel ta venta*). Tener un cargo implica ser merecedores de respeto y ser escuchados en la toma de decisiones.

En la parte constitucional gubernamental del ayuntamiento⁵, consuetudinariamente, existen tres diferentes formas de acceso a los cargos, mismas que dependen del tipo de cargo: el plebiscito, la votación de agentes municipales y el nombramiento. Es importante resaltar que

3 Para presentar el estudio de caso, retomo aquí los datos y análisis que desarrollé en mi tesis doctoral inédita (Ortelli, 2016), y algunas ideas que planteé en otros artículos de mi autoría (Ortelli, 2017 y 2018).

4 Existe una vasta literatura sobre el sistema de cargos, que ha sido interpretado y estudiado desde diferentes perspectivas. Para un análisis más detallado, véase mi tesis de doctorado (Ortelli, 2016).

5 En este texto solo trabajaré sobre el gobierno constitucional.

no se trata de normas rígidas, ya que se modifican de acuerdo con la coyuntura y el contexto. En este sentido, lo que pretendo mostrar en este texto es que la emergencia de las y los profesionistas como actores políticos a nivel local genera transformaciones importantes en la participación y el ejercicio de la ciudadanía.

Según los “usos y costumbres”⁶ locales, los requisitos de elegibilidad dependen del tipo de cargo a ocupar, aunque en el caso de la residencia en el municipio y la filiación al partido oficial (PRI), hasta 2016, han sido los requisitos de partida (explícitos o implícitos) para entrar en la lista de candidatos a todos los cargos, sean religiosos o políticos. Otro requisito que caracteriza a todos los cargos religiosos y tradicionales, y en parte también a la mayoría de los constitucionales, es el estatus de casado. Sin embargo, hay que observar un aspecto interesante relacionado con lo que llaman *servicios*, ya que estas posiciones constituyen una opción para que jóvenes, profesionistas y solteros puedan aspirar acceder al sistema. Finalmente, la actitud personal hacia el cargo también es elemento definitorio en la elección de la persona. No es bien vista la autopromoción, ni el deseo manifiesto hacia el cargo, al ser la gente del pueblo la que debe decidir, promover o buscar.

Ahora bien, si enfoco el análisis de la participación política en el sistema de gobierno del municipio de San Andrés Larráinzar a los aspectos cuantitativos, observo que a partir de 1999 se da un incremento progresivo del número de profesionistas incorporados en la estructura administrativa y de cargos del ayuntamiento. Como ya analicé en otro trabajo (Ortelli, 2017), el fenómeno se vincula a un contexto económico-político de cambios tanto a nivel global, como a nivel local. Es así que, entre 1999 y 2015, ingresaron en el ayuntamiento constitucional de San Andrés Larráinzar diecinueve profesionistas (seis son mujeres), dos con cargo de presidente y tesorero y diecisiete empleados⁷.

6 Lo pongo entre comillas porque es una idea debatida y controvertida.

7 “Entre 2012 y 2015 los empleados fueron así distribuidos: Secretaría: 2 hombres; Tesorería: 1 hombre; Obras Públicas: 1 mujer que también es directora de Protección Civil; Enlace de Oportunidades: 2 mujeres; Sector Agropecuario: 5 hombres y por primera vez el cargo de tesorero es asignado un profesionista renovado, quien lo obtiene sin ser casado y después de trabajar como

En 2017, debido a la obligatoriedad de la cuota de género impuesta por el Instituto Nacional Electoral (INE) a los partidos políticos, por primera vez en la historia de San Andrés Larráinzar siete mujeres fueron incorporadas en el ayuntamiento constitucional con los cargos de síndico y regidoras. Más allá de los números, y partiendo de una perspectiva más amplia de la participación, en este texto me enfoco en las dinámicas de participación y ciudadanía que observé en el municipio en cuestión entre 2012 y 2016, dejando los procesos más recientes (desde 2017) para otro análisis específico.

Más que en los aspectos cuantitativos y en la relevancia de los cargos, me interesa profundizar en las historias personales, que muestran “la dimensión espiritual” (Rahnema, 2011, p. 233) de la participación como recuperación de la libertad interior propia, aprender a escuchar y compartir, libre de cualquier miedo o conclusión, creencia o juicio predefinidos.

En este sentido, me parece interesante retomar las trayectorias que narran el camino de participación de un grupo de profesionistas, que en otro trabajo denominé “núcleo de profesionistas” (Ortelli, 2017), quienes entre 1999 y 2015 empiezan su discreta aparición en el escenario político local, hasta lograr protagonizarlo entre 2008 y 2015. Se trata de cinco hombres y dos mujeres que, tras migrar temporalmente para seguir con sus estudios de secundaria y bachillerato, deciden seguir su formación hasta obtener la licenciatura (en el caso de una mujer el nivel de maestría) para luego regresar a su municipio de origen, donde logran encontrar importantes espacios de participación. Sus trayectorias son interesantes porque muestran que la participación no se reduce al ejercicio de un cargo y que, más allá de las costumbres y las normas, como individuos logran generar cambios en el sistema de cargos y en la vida de la gente que los rodea.

A pesar de reconocer las diferencias que caracterizan las experiencias de hombres y mujeres del núcleo de profesionistas, en este texto quiero resaltar las similitudes que observé en sus trayectorias, así como

empleado en el ayuntamiento constitucional, y 1 mujer que también representa la Instancia Municipal de la Mujer; DIF: 2 mujeres y 3 hombres” (Ortelli, 2017).

el papel que ha jugado la estrategia de colaboración entre los integrantes del núcleo de profesionistas para lograr su participación en el gobierno local. De ninguna manera esto pretende restar importancia a los procesos personales e individuales y a la ineludible diferencia en el camino de participación y ciudadanía entre hombres y mujeres, tema que, como anuncié antes, merece ser tratado de manera más profunda en un texto específico.

Al comparar las historias personales de los cinco hombres y las dos mujeres que constituyen el núcleo de profesionistas sanandreseros, emergen algunos aspectos comunes.

Todos los relatos muestran la importancia de la voluntad individual y el deseo de superación personal como elementos fundamentales para cumplir las metas. El difícil camino hacia la escuela los lleva a salir, muy jóvenes (8-10 años), de sus familias y comunidades. Es sobre todo gracias a su fuerza de voluntad que logran las metas que se fijaron, ya que estudiar les ha implicado el desapego de la familia y la comunidad en edades tempranas, vivir experiencias de discriminación étnica y de género, enfrentar problemas económicos, experimentar la soledad y la ausencia de apoyo familiar; en resumen, el alejamiento de la comunidad.

En un contexto de opciones limitadas, el abanico de posibilidades para seguir estudiando se restringe a redes religiosas, redes familiares y redes comunitarias, como son vivir en la casa de un familiar o conocido, o prestar servicios domésticos insertándose en familias ladinas. También, emerge la solidaridad que se genera entre profesionistas para hacer frente a las dificultades y que posteriormente se convierte en una estrategia de acceso al poder.

En otro texto (Ortelli, 2017), usando la metáfora de la obra teatral, dividí en cuatro actos (*insertarse, permanecer, protagonizar y trascender*) el proceso que lleva a la participación del núcleo de profesionistas en el gobierno local indígena del municipio en cuestión. Especifiqué que no se trata de fases progresivas de un proceso, sino de diferentes formas y niveles de participación, cuyas características no necesariamente están vinculadas a conseguir el mayor cargo en la escala jerárquica.

En general, el espacio de inserción es el Ayuntamiento Constitucional, donde los profesionistas ingresan a través del servicio social

o como empleados en una de las instancias del Ayuntamiento. Aquí es cuando empieza un proceso de construcción de la confianza a través del servicio personal a la comunidad. Comparando las diferentes trayectorias de las y los profesionistas, pude observar que existe una suerte de sistema de servicios alternos y complementarios a los cargos, que marca el inicio del proceso de participación de las y los profesionistas a la vida política del municipio. Son lugares estratégicos el departamento de proyectos productivos y los sectores como el Comité del PRI o de la Confederación Nacional Campesina (CNC).

En el caso de las mujeres, lejos de plantearse desde una perspectiva feminista que impulsa la división entre hombres y mujeres, las profesionistas sanandreseras buscan construir una buena vida para las mujeres, pero desde una perspectiva de equilibrio y diálogo. Sin protagonismos ni egocentrismos y sobre todo sin romper el equilibrio y la dualidad (hombre-mujer) de su cosmovisión tsotsil, ellas se hacen promotoras de una participación sutil, constante y discreta, pero destinada a dejar una huella, una participación que podríamos denominar “en marca de agua”.

Entre 2012 y 2016 la posibilidad de acceder a un cargo les ha sido limitada, pero esto no les ha impedido tener incidencia desde las posiciones estratégicas que ocupaban como enlace de oportunidades, como responsables de puestos dependientes de instituciones federales o desde asociaciones civiles⁸ por ellas creadas. Aun así, deslizándose en los intersticios del poder que deja un sistema jerárquico gerontocrático patriarcal, además de obtener cargos y empleos relevantes en el gobierno local, las mujeres profesionistas muestran otras formas posibles de participación y ejercicio de la ciudadanía.

Finalmente, cabe mencionar que esta situación se modifica radicalmente en 2017, cuando la obligatoriedad sobre las cuotas de género en los partidos políticos favorece el nombramiento de siete mujeres a los cargos de síndico y regidoras. Pero esta es otra historia...

8 Las dos mujeres del núcleo de profesionistas pertenecen a una asociación civil denominada Unidos por Compartir, de la que hablaremos más adelante.

La profesionalización como superación personal y modernización del entorno comunitario⁹

Como en el caso de la élite indígena guatemalteca analizada por Esquit (2010), la de la superación debe ser analizada como una ideología que surge de acciones y argumentos indigenistas y desarrollistas y que forma parte del discurso neoliberal. En el caso mexicano, el filósofo Luis Villoro (1987) ha analizado de manera clara y profunda las diferentes etapas del pensamiento indigenista¹⁰, ahondando en los matices de su filosofía, que se traduce en políticas específicas dirigidas a la población indígena de todo el país. Ahora bien, antes de seguir es necesario abrir un breve paréntesis sobre los aspectos de esta filosofía indigenista que influyen en lo que se convierte en la ideología de la superación.

Es el tercer momento del indigenismo el que brinda el trasfondo filosófico necesario para implantar la ideología de la superación. Lo que lo caracteriza es aquello que Villoro denomina la “paradoja del indigenismo”, a saber: la conciencia de la escisión de la propia realidad que surge del hecho de percibir al indígena como propio y ajeno a la vez, en cuanto raíz indispensable de la propia especificación como mexicanos frente a culturas de otros países. Extraño en cuanto algo imposible para que sea considerado como propio. Es así que la recuperación del indio es la recuperación del yo mismo y debe darse entonces a través del amor y la acción indigenista (Villoro, 1987).

9 Los datos y reflexiones que se mencionan en este párrafo son retomados de mi tesis doctoral inédita (Ortelli, 2016).

10 El autor concibe el indigenismo como el conjunto de ideas que los no indios formulan sobre los indios. En este sentido, habla de tres momentos en la conciencia indigenista: lo indígena manifestado por la Providencia, lo indígena manifestado por la Razón Universal y lo indígena manifestado por la acción y el amor. Cada momento corresponde a un periodo histórico determinado y se caracteriza por diferentes autores cuyos pensamientos se pueden remitir a una misma concepción. Es así que en el primer momento estudia a Cortés y Sahagún; en el segundo, a Clavijero-Fray, Servando, Teresa de Mier y Orozco y Berra; y en el tercero, a Francisco Pimentel, Gamio y Toscano (Villoro, 1987).

En esa labor, todas las políticas indigenistas desde la creación de los Centros Coordinadores Indigenistas en 1948 apuntan a la integración. La educación se convierte así en el instrumento privilegiado para el éxito del proyecto y los promotores, maestros y profesionistas son los intermediarios encargados de difundir el pensamiento de la modernización entre la población indígena. Desde la creación del programa de formación de promotores en 1951, se perfila la figura del maestro-intermediario, vehículo de la integración. Definido como “cacique cultural” (Pineda, 1993), se le ha visto de manera unívoca como un funcionario al servicio de los intereses de control político del Estado (Vargas, 1994; Pineda, 1993). En otros planteamientos (Dietz, 1999; Zárata, 1994; González, 2008), se ha buscado superar la perspectiva dicotómico-categorica, invitándonos a visibilizar a los sujetos indígenas como actores sociales capaces de tomar decisiones, aun cuando se insertan en un marco estructural dado. De hecho, en el caso de San Andrés, los promotores culturales llevarán a efectos inesperados, ya que son los que encabezan el proceso que en 1974 lleva a la salida de los ladinos y a la apropiación del poder municipal por los sanandreseros.

Lo que trato de argumentar aquí es que cada caso debe ser analizado detenidamente, porque los “efectos inesperados” podrían ser más de los que imaginamos. En este contexto, resulta claro el papel de la superación personal como ideología que, en el caso de los profesionistas sanandreseros, juega un papel importante tanto a nivel individual, ya que posibilita el cambio, la mejora, la oportunidad de salida de una condición de pobreza, como a nivel colectivo, empujando a las comunidades hacia la modernidad. Lo que motiva a todos los profesionistas entrevistados es el deseo de superación personal, la búsqueda de una mejora de la calidad y el nivel de vida, o simplemente la posibilidad de salir de las condiciones de pobreza. Para las mujeres, entra en juego la idea de demostrar que también pueden, así como la necesidad de que la experiencia de sufrimiento de sus madres no se repita.

Ser profesionalista en San Andrés

Comenta una de las mujeres del núcleo de profesionalistas que ser profesionalista para ella significa:

[...] vencer todas las barreras de lo que nos impide ser felices ¿no? Ser autosuficientes; no sé, yo lo considero como algo... saber un poco más que los demás ¿verdad? Obviamente no ser superior a ellos, no, sino que ese conocimiento que uno va teniendo nos va a apoyar siempre a tener un mejor nivel de vida ¿no? hablando, este, tal vez económicamente ¿no?”¹¹

Es entonces la posibilidad de superar la situación de pobreza, de algo que hace falta: comida, dinero, posibilidades, pero también amor y espiritualidad.

En efecto, desde la época de los escribanos la capacidad de lectoescritura y el manejo del español han sido cualidades importantes para destacarse. Holland (1963) los describe como intermediarios entre el municipio y el Estado, los únicos que pueden llegar a los cargos de presidente o fiscal sin pasar por la jerarquía de cargos, rompiendo así con el principio de las generaciones y la correspondencia entre edad-cargo y autoridad. En 1974, el proceso de salida de los ladinos es encabezado por dos promotores culturales formados por el INI¹², quienes protagonizan el proceso de toma de conciencia de los sanandreseros sobre la situación de explotación y sumisión que viven. Más tarde, los maestros jugarán este papel de intermediarios corporativos con el Estado. No cabe duda entonces que la educación en San Andrés, como en otros lugares, ha jugado históricamente un papel importante en las transformaciones vividas.

Aun así, otro profesionalista del núcleo que en 2012 obtuvo el cargo de presidente municipal constitucional considera que el nivel de

11 Para respetar el anonimato de las y los entrevistados solo me referiré a ellas y a ellos de manera genérica. Entrevista con una mujer del núcleo de profesionalistas, 21 de febrero de 2015.

12 Instituto Nacional Indígena, actualmente Instituto Nacional de los Pueblos Indígenas (Inpi).

estudios no es un requisito indispensable para acceder este cargo. Sin embargo, reconoce que estamos frente a importantes transformaciones, ya que la gente ve que con los profesionistas hay un cambio en la forma de gestión:

En tiempos atrás no, el estudio no era importante, pero desde el periodo de mi hermano [se refiere al primer presidente profesionista en 2008] hubo cambios realmente diferentes y llegó, por primera vez, mi hermano llegó como presidente municipal joven, con estudios y sí, realmente, hizo cosas que no se habían hecho en Larráinzar; se vio el trabajo, se pudo observar el impacto en el municipio de las obras y de todo lo que hizo. Entonces, después de ahí, el sucesor de mi hermano, llaman a otro joven, a otro profesionista, ¿sí?; después de este, me nombran a mí, igual, como profesionista.

Entonces, la gente como que nos comenta: ‘No...’, yo creo que sí es muy importante el estudio y la preparación ahora sí cuenta muchísimo para que un presidente funcione.¹³

Lo que emerge también es que se está dando una transformación crucial en el principio rector del sistema de cargos, es decir, la jerarquía de las generaciones, que viene siendo sustituida por la jerarquía del estudio, con lo que se manifiesta una crisis del sistema de cargos como forma de acceso al poder basada en una imbricación de lo político con lo religioso. Por otra parte, las y los profesionistas entrevistados coinciden en que no es suficiente el estudio, ya que depende de la persona, de cómo trabaja, de cómo atiende a la gente.

El compromiso con la gente sigue siendo entonces una cualidad importante, asunto que depende de la persona y no del nivel de estudios que obtiene. En este sentido, otra profesionista del núcleo profundiza un poco el argumento:

13 Entrevista al presidente municipal constitucional de San Andrés Larráinzar (2012-2015), 14 de febrero de 2014.

[...] más que profesionistas yo creo que es la forma de pensar de la persona, más que profesionista; en parte ¿no?, en parte tiene algo que ver lo de la profesión, pero más está en cómo es la persona, lo que realmente quiere para el pueblo; si ve el beneficio del pueblo o ahí se lo pasa como vaya ¿no?”¹⁴

De hecho, comparando al profesionista que ejerció el cargo de presidente municipal constitucional entre 2008 y 2011 con los que lo ejercieron en los periodos sucesivos (2011-2012 y 2012-2015), los entrevistados identifican los matices que muestran la relevancia de las características individuales de los profesionistas, mismas que dependen de sus vivencias y las ganas de superar el conformismo. Cabe preguntarse entonces: ¿hasta dónde el yo-individual domina al individuo social? Aunque para estudiar los profesionistas sanandreseros necesitan fomentar los deseos de superación de su yo-individual, la condición de su inclusión en el gobierno local implica saber controlar estos deseos después. Es en el equilibrio entre las dos vertientes del ser humano (Dumont, 1970) que radica la gran habilidad de renovación de los profesionistas sanandreseros. Si para los maestros la identidad social era condición necesaria de su intermediación de carácter corporativo, para los profesionistas se trata de buscar un nuevo equilibrio que los obliga a negociar entre un modelo de intermediación corporativo y uno civil. ¿Cómo lograr esto? Evidentemente, además de las habilidades individuales, depende del contexto y la coyuntura.

El primer profesionista renovado que logró el cargo de presidente tuvo la tarea de abrir el espacio a los demás profesionistas. Al ser minoría en el Ayuntamiento, sus posibilidades de negociación y transformación se vieron limitadas por el contexto y la coyuntura. Por su parte, el profesionista que fue elegido en 2012 entró en la Presidencia en un contexto más favorable, donde ya había un núcleo de profesionistas renovados que lo podían apoyar en la gestión del Ayuntamiento y en una coyuntura de mayores recursos; y había mayor disposición por parte de la gente que ya había experimentado dos periodos anteriores

14 Entrevista a una mujer del núcleo de profesionistas, 8 de mayo de 2014.

encabezados por profesionistas renovados. Aun así, los cambios que logró el primer profesionista en su gestión fueron importantes. Más allá de la posibilidad de inclusión en los cuerpos de gobierno locales, la profesionalización, aun cuando no implica por sí sola un cambio en las lógicas de poder, es vista como una posibilidad de mejora laboral no solo en el municipio, sino también afuera.

Profesionistas sanandreseros hacia nuevas formas de ejercicio de la ciudadanía¹⁵

En el contexto arriba expuesto, los profesionistas indígenas encuentran un lugar privilegiado de intermediación entre el municipio y el Estado. Independientemente de su adscripción partidista, se hacen portadores del discurso de los derechos particulares e identitarios mientras introducen con renovada fuerza la modernización y el neoliberalismo en sus regiones.

Ahora bien, para aterrizar un poco las reflexiones, me parece importante analizar la experiencia organizativa que los profesionistas de San Andrés tuvieron al margen del cargo o empleo ejercido, y que es lo que les permitió *trascender* el cargo y manifestar su capacidad de acción como ciudadanos, al margen de las estructuras de poder establecidas.

En este sentido, es interesante ver cómo los ejes de campaña que proyectan a un profesionista hasta la Presidencia entre 2012 y 2015 se construyen desde un discurso modernizador destinado a generar impactos importantes en el municipio. Comprometido con la gestión de proyectos y el acompañamiento, y respondiendo a una pregunta específica sobre los ejes que han guiado su campaña política, el entrevistado contesta:

Son 4 ejes: el eje económico, que ahora sí que es impulsar más los proyectos productivos, como yo estuve ahí... Pero yo quiero impulsar mucho más. Si yo manejaba 3 millones de pesos durante el

15 Los datos y reflexiones que se mencionan en este párrafo son retomados mi tesis doctoral inédita (Ortelli, 2016).

año, ahora quiero manejar 5 millones, por ejercicio. Entonces, esa fue la propuesta de promover más los proyectos productivos, tanto para hombres y mujeres, es la parte económica, buscar apoyos, financiamientos, y también al municipio pues ahora sí que ponerle un poquito más de recurso para ese sector. Y el otro eje pues es el eje social, que pues aquí el problema es la droga, el alcohol, el maltrato... pues hay un poco de todo ¿no? Entonces pues eso nos comprometimos para trabajar, concientizar a la gente, implementar cursos, talleres y lo estuvimos haciendo. Y la otra parte es la infraestructura: mejorar la carretera, agua potable, vivienda, todo lo que es infraestructura básica. También lo estamos haciendo y pues gracias a Dios pues vamos muy bien, hemos tenido muy buenos logros y pues también gracias a los otros niveles de gobierno, que siempre nos han apoyado, porque solos no podemos. Y el otro eje es el eje ambiental: en mi campaña, igual, siempre me comprometí en trabajar fuertemente en reforestación, conservación de suelos, adoptar la cultura de utilizar el abono orgánico; ese fue otro compromiso, impulsar el deporte, trabajar fuertemente en la salud; y lo estamos haciendo. En deporte, por primera vez hemos creado ligas municipales de básquetbol y fútbol, no se había hecho y también estamos atendiendo a los jóvenes. Creamos aquí una instancia a través de la Secretaría Estatal de Juventud, no había. Entonces, la vamos creando y ahí tenemos ya representación y los jóvenes están contentos. Se han hecho cosas ya, lo del deporte lo están coordinando ellos. Sacamos un proyecto de empleo temporal, para trabajar en reforestación, en limpieza, y pues se han hecho cosas, sí. Y ese fue el compromiso que hicimos en campaña, eso fue lo que llevamos a las comunidades, mientras que el otro partido opositor llevaba camiones de refresco, cubetas, playeras, de todo ¿no?”¹⁶

Es importante ahora subrayar algunos aspectos de esta cita. En primer lugar, la presencia de viejos temas, como la infraestructura, la gestión

16 Entrevista al presidente municipal constitucional (2012-2015), 14 de febrero de 2014.

de proyectos productivos y el empleo temporal, que las políticas indigenistas han estado atendiendo desde el inicio. Pero también se agregan nuevos ejes, como el social, el ambiental y la atención a las mujeres y a los jóvenes como sectores más vulnerables y portadores de derechos particulares. Temas que están en la agenda nacional y en el debate internacional y que son determinados por los organismos internacionales.

Enfatizando el trabajo, las propuestas, las ideas y la unidad, el candidato profesionista afirma marcar una diferencia con la práctica de transacciones electorales y descalificación del adversario político. Así mismo, aparecen nuevas redes, construidas a través de la experiencia personal de estudio en la Universidad Autónoma de Chapingo. La búsqueda de una vinculación con instituciones educativas y asesores formados en el exterior y altamente capacitados se considera una fortaleza que permite una mejor implementación de los proyectos, que como ya vimos también son pensados en una óptica de trascendencia. La diferencia con los proyectos indigenistas, implementados con pocos recursos para la capacitación técnica y en la total ausencia de seguimiento, es abismal.

En una óptica de libre mercado, los proyectos deben ser exitosos porque permiten mantener la gobernabilidad en el interior del municipio. Los tiempos cambiaron, hay muchos actores, mucha competencia, por lo que se trata de buscar nuevas estrategias para gobernar. Las redes unívocas con el Estado corporativo y sus instancias se han multiplicado, dejando el espacio a la creatividad y a la suerte de los actores. Podría parecer una especie de Estado hobbesiano, un caos generalizado gobernado por las leyes del mercado. Pero no es así. Todos los actores se mueven bajo un mismo techo, un Estado retirado pero que sigue marcando la línea; un Estado que, como dice Gros, constituye todavía:

[...] un techo común, un espacio de protección [...], su autoridad, sus servicios, un techo de todos y que proteja a todos. Una nación moderna de adhesión y contrato, donde el individuo ciudadano disponga plenamente de su lugar, él debe poder transitar a voluntad a través de las fronteras comunitarias, pero puede también apoyarse libremente sobre su grupo de pertenencia, valorizar

su diferencia e instrumentalizarla, para de esta manera participar mejor en la “gran sociedad”. (2000, p. 126)

Las otras dos experiencias que visibilizan estas nuevas formas de ejercicio de la ciudadanía son dos asociaciones creadas por los profesionistas que, mientras estaban prestando servicio en el Ayuntamiento Constitucional, tuvieron la idea de crear mostrando mucha visión a futuro. La primera, Unidos por Compartir (UNIPCO), surge en 2008 fundada por una de las mujeres profesionistas. Conformada inicialmente por ella, dos hermanas y un amigo, la asociación encontró la adhesión de otra profesionista del núcleo y actualmente incluye también a las parejas de ambas, también profesionistas originarios del municipio.

Haciéndose promotora del discurso sobre los derechos particulares de las mujeres o de la planeación participativa del desarrollo, la asociación ha impartido talleres de género en todo el municipio y hoy en día negocia directamente con las dependencias financiamientos para proyectos productivos o talleres de capacitación. También, se ha hecho promotora de investigaciones y diagnósticos sobre la situación social de las mujeres del municipio y problemas vinculados a la salud de la mujer (UNIPCO, 2010 y 2012).

La otra organización, Unidos para el Servicio de los más Necesitados de Chiapas (UNISECH), es fundada en 2012 por el entonces presidente municipal y actualmente está conformada por él, por su hermano y por otro profesionista que durante tres periodos estuvo a cargo de la dirección de proyectos productivos. UNISECH se ha especializado en la gestión de proyectos productivos y también debe su éxito a las capacidades profesionales y de gestión de sus integrantes.

Inscritas como grupos de trabajo en la Secretaría de Agricultura, Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación (Sagarpa), ambas asociaciones negocian con el Gobierno federal recursos y proyectos a implementar en el municipio; así, brindan a sus integrantes un espacio independiente del ejercicio de un cargo o empleo en el gobierno local, que les permita permanecer en el municipio gracias a sus habilidades profesionales y personales en la gestión de proyectos.

La intersección entre las nuevas condiciones estructurales marcadas por el neoliberalismo y la globalización y la agencia de nuevos actores,

como son los profesionistas, es lo que favorece el proceso de transición hacia la participación y nuevas formas de ejercicio de la ciudadanía.

Profesionistas, participación y ciudadanía(s) en San Andrés Larráinzar: una conclusión¹⁷

Para retomar la perspectiva antropológica sobre el estudio de la ciudadanía (Lazar, 2013), me propuse estudiar las prácticas de participación que en su conjunto definen la membresía a determinadas comunidades políticas. Volviendo a una concepción aristotélica, me enfoqué entonces en dos aspectos: el primero tiene que ver con las prácticas de inclusión y exclusión que definen la membresía a una comunidad política determinada; el segundo es concebir la comunidad política como creada y no dada, por lo cual el proceso de formación del ciudadano es fundamental para entender el ideal normativo que está en la base de una comunidad política. El caso de San Andrés Larráinzar es interesante en este sentido, porque nos muestra diferentes concepciones de ciudadanía en disputa que resultan de la pluralidad de comunidades políticas que comparten los sanandreseros a diferentes niveles.

Desde una perspectiva normativa, si nos enfocamos en la relación entre las dos dimensiones del individuo (individual y social) y los órdenes que lo gobiernan, los sanandreseros ejercen ciudadanía en diferentes ámbitos: en relación con el Estado mexicano y con el orden político-jurídico local, encarnado en el sistema de cargos. Se rompe entonces con la idea de una ciudadanía monolítica que parte únicamente del Estado, y hay que asumir la posibilidad de considerar otros órdenes de gobierno en una óptica de pluralismo jurídico en la que cobra sentido el concepto de ciudadanía cultural (De la Peña, 1999) o intercultural (Ansión y Tubino, 2007).

17 Los datos y reflexiones que se mencionan en este párrafo son retomados de mi tesis doctoral inédita (Ortelli, 2016).

El sistema de cargos nos remite a una forma de hacer y de pensar la política (una filosofía política) que aspira construir cierto tipo de ciudadanía orientada hacia lo que Dumont define como “dimensión social del individuo” (1970). Insisto en usar la categoría de filosofía política, porque se refiere a un ideal normativo de gobierno y ciudadanía, basado en valores y principios que dictan las normas de inclusión y exclusión de la población como ciudadanos del municipio. Los principios que rigen la filosofía del sistema de cargos son: el orden, el respeto al principio jerárquico gerontocrático, la sacralidad del cargo, la preminencia del hombre social sobre el individual, la idea del poder como servicio a la comunidad, el mérito sobre el interés personal y la dosificación del poder en el tiempo.

La presencia de los profesionistas en el gobierno local indígena plantea inevitablemente una redefinición de la ciudadanía en relación con el sistema de cargos. En efecto, la posibilidad de trascender el cargo lograda por el núcleo de profesionistas significa el despertar del yo-individual sobre el colectivo; resta importancia al cargo en sí y a la filosofía que lo sostiene. Se rompe así el monopolio del sistema de cargos sobre el acceso a la ciudadanía, ya que hay una ampliación de lo político a otros ámbitos que no se restringen a los cuerpos de gobierno, sino que se extienden a lo social.

La conformación de organizaciones de la sociedad civil indígena que trabajan de manera paralela al Ayuntamiento y a las diferentes instancias gubernamentales es, desde nuestro punto de vista, un ejemplo en este sentido. Como vimos, una vez dejado el cargo, los profesionistas se quedan en el municipio trabajando como gestores de proyectos en asociaciones civiles creadas por ellos mismos. Las capacidades profesionales adquiridas en su formación y cimentadas a lo largo del servicio en el Ayuntamiento Constitucional les permiten ahora trascender el cargo como intermediarios ya no corporativos sino *civiles*, capaces de atesorar las redes institucionales y personales en función de las nuevas exigencias emergentes (Ortelli, 2018). Son negociadores por excelencia entre las dimensiones individual y social de su individualidad y las exigencias de las autoridades tradicionales y constitucionales, de los organismos internacionales y del Estado inmerso en el neoliberalismo del que se hacen promotores. En la práctica, aun cuando están

en un sistema que otorga ciudadanía únicamente a los portadores de cargos, ejercen su ciudadanía desde la dimensión de su yo-individual.

En el caso de estudio analizado, los profesionistas ejercen su derecho de ciudadanía como personas (desde su identidad social) a través del sistema de cargos, pero también como individuos, llevando lo político a otros ámbitos y prácticas. Las mujeres profesionistas, incluso cuando no pueden insertarse en la estructura del sistema de cargos, logran encontrar otros canales de participación que les permiten incidir en las decisiones del gobierno local indígena. Es gracias a las presiones de las mujeres, concientizadas a través de los talleres de género organizados por las profesionistas y sin duda influenciadas por la experiencia zapatista, que se toman medidas con respecto a la venta de alcohol en el municipio.

En este sentido, restringir el análisis a una perspectiva normativa de la ciudadanía, del sistema de cargos, limita nuestra mirada, porque en la realidad hay un abanico de posibilidades más amplio de participación y ejercicio de las ciudadanías. La misma experiencia zapatista muestra cotidianamente otras prácticas de ciudadanía que, aun cuando corresponden a la categoría de lo no permitido, lo “rebelde” (Hale y Millaman, 2005), son una realidad. Analizarlas no es el objetivo de este texto; sin embargo, se considera necesario tomarlas en cuenta para mostrar cómo las prácticas “otras” de ciudadanía influyen en el “lenguaje de la ciudadanía” (Lazar, 2013, p. 12), que se configura como un conjunto de demandas articuladas, comúnmente vinculadas a un reclamo de derechos. Arraigadas en las prácticas, estas sin duda rebasan lo normativo; por lo tanto, no se restringen a un Estado.

Los profesionistas sanandreseros negocian cotidianamente su pertenencia a la comunidad, pasando inevitablemente por la aceptación y el reconocimiento por parte de los ciudadanos plenos; en pocas palabras, por conseguir una ciudadanía moral (Balibar, 1988). La negociación cotidiana entre las dimensiones individual y social de su individualidad influye en la posibilidad de conseguir mayor o menor ciudadanía.

Su capacidad como individuos de gestionar frente al Estado mexicano recursos y apoyos para “la comunidad” les permite conseguir grados mayores de ciudadanía local, como resultado de una elección racional entre diferentes oportunidades. Pueden negociar su inclusión

en el sistema de cargos como *conditio sine qua non* para participar en el gobierno local; o bien negociar su posición de ciudadanos étnicos frente al Estado, apoyándose en la legislación internacional.

Referencias

- Ansión, J. y Tubino, F. (Coords). (2007). *Educación en ciudadanía intercultural. Experiencias y retos en la formación de estudiantes universitarios indígenas*. Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Balibar, E. (1988). Propositions on citizenship. *Ethics*, 98, 723-730. <https://cutt.ly/RQgmOts>
- Castro, P. (2012). Construyendo ciudadanía en la ciudad de Waukegan, Illinois. *Ciudadanía, identidades y política* (P. Castro y H. Tejera, coords.; pp. 49-85). Porrúa.
- Charmaz, K. (2000). Grounded theory: Objectivist and constructivist methods. *Handbook of Qualitative Research* (N. K. Denzin y Y. S. Lincoln, eds.; 2.ª ed.; pp. 509-535). Sage Publications.
- Dagnino, E. (2005). Meanings of citizenship in Latin America. *Canadian Journal of Latin American and Caribbean Studies*, 31(62), 15-51. <https://cutt.ly/xQgTcl3>
- De la Peña, G. (1999). Territorio y ciudadanía étnica en la nación globalizada. *Desacatos, Revista de Antropología Social*, (1), 13-27. <https://cutt.ly/oQgRY15>
- Dietz, G. (1999). *La comunidad purépecha es nuestra fuerza: etnicidad, cultura y región en un movimiento indígena en Michoacán*. Abya Yala.
- Dumont, L. (1970). *Homo hierarchicus. Un ensayo sobre el sistema de castas*. Ediciones Gráficas.
- Esquit, E. (2010). *La superación del indígena: la política de la modernización entre las élites indígenas de Comalapa*. Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala.
- Foucault, M. (1999). Gubernamentalidad. En M. Foucault, *Ética, estética y hermenéutica* (vol. 3). Paidós.
- González Apodaca, E. (2008). *Los profesionistas indios en la educación intercultural: etnicidad, intermediación y escuela en el territorio mixe*. UAM-Iztapalapa.

- Gros, C. (2000). *Políticas de la etnicidad: identidad, Estado y modernidad*. Instituto Colombiano de Antropología e Historia.
- Hale, C. y Millaman, R. (2005). Cultural agency and political struggle in the era of the Indio Permitido. *Cultural Agency in the Americas* (D. Sommer, ed.; pp. 281-304). Duke University Press.
- Harvey, N. (1998). La autonomía indígena y ciudadanía étnica en Chiapas. *Boletín de Antropología Americana*, (32), 97-110. <https://cutt.ly/IQgTk0b>
- Holland, W. (1963). *Medicina maya en los Altos de Chiapas*. Instituto Nacional Indígena.
- Korsbaek, L. y Cámara Barbachano, F. (Eds.). (2009). *Etnografía del sistema de cargos en comunidades indígenas del Estado de México*. MC Editores.
- Lazar, S. (Ed.). (2013). *The anthropology of citizenship. A reader*. Wiley Blackwell.
- Marshall, T. H. (1992). Citizenship and social class. En T. H. Marshall y T. B. Bottomore, *Citizenship and social class*. Pluto Press.
- Mouffe, C. (1999). *El retorno de lo político: comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical*. Paidós.
- Ortelli, P. (2016). *Ciudadanía y poder. Profesionistas tsotsiles en un municipio de los Altos de Chiapas* [tesis doctoral, Universidad Autónoma Metropolitana]. Repositorio institucional UAM. <https://cutt.ly/IQgT0y7>
- Ortelli, P. (2017). “Trascender el cargo”. Gobierno local indígena y profesionalización en los Altos de Chiapas (México). *Revista de Estudios & Pesquisas sobre as Américas*, 12(1), 204-221. <https://cutt.ly/rQgY1C3>
- Ortelli, P. (2018). Profesionistas retornados en el gobierno indígena. Una reflexión crítica sobre la intermediación a partir de un estudio de caso en México. *Antropologías del Sur*, 9(5), 49-71. <https://cutt.ly/3QgUwjz>
- Pineda Sánchez, L. O. (1993). *Caciques culturales: el caso de los maestros bilingües en los Altos de Chiapas*. Altres Costa-Amic.
- Platón. (2003). *Diálogos. Volumen IV: República*. Editorial Gredos.
- Rahman, A. y Fals Borda, O. (1991). *La situación actual y las perspectivas de la investigación-acción participativa en el mundo. Investigación participativa: algunos aspectos críticos y problemáticos* (C. Picón Espinoza, coord.). Crefal/OEA/Prede. <https://cutt.ly/ZQgUAAU>

- Rahnema, M. (2001). *Participación. Diccionario del desarrollo. Una guía al conocimiento como poder* (W. Sachs, coord.; pp. 215-238). Galileo Ediciones.
- Real Academia Española (RAE). (2014). *Diccionario de la lengua española* (23.^a ed.). <https://dle.rae.es/>
- Vargas, M. (1994). *Educación e ideología. Constitución de una categoría de intermediarios en la comunicación interétnica: el caso de los maestros bilingües tarascos (1964-1982)*. Ciesas.
- Villoro, L. (1987). *Los grandes momentos del indigenismo en México*. Ciesas/ SEP.
- Zárate, E. (1994). *Los señores de utopía*. El Colegio de Michoacán.

Sobre los autores

Pablo Felipe Gómez Montañez

Doctor en Antropología de la Universidad de los Andes (Colombia). Investigador del grupo Comunicación, Paz-Conflicto de la Facultad de Comunicación Social de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Miembro del Programa de Estudios Críticos de las Transiciones Políticas, con nodo central en el Departamento de Antropología de la Universidad de los Andes.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-0655-7574>

Correo electrónico: pablogomez@usantotomas.edu.co

Jorge Magaña Ochoa

Doctor en Antropología Social y Cultural de la Universidad de Sevilla (España). Licenciado en Antropología Social de la Escuela Nacional de Antropología e Historia (Enah, México). Maestro en Ciencias en Desarrollo Rural y Recursos Naturales de El Colegio de la Frontera Sur (México). Posdoctorado en Ciencias Políticas y posdoctorado en Ciencias Humanas de la Universidad de Los Andes (Venezuela).

Tiene amplia experiencia docente e investigativa. Se ha desempeñado como coordinador de academia tanto a nivel de la Licenciatura en Antropología Social como del Doctorado en Estudios Regionales; como secretario académico y secretario administrativo de la Facultad de Ciencias Sociales; como miembro del Comité de Desarrollo Curricular que creó la Maestría en Desarrollo Local; y como miembro del Comité

Curricular para la Restructuración y Actualización del Programa de Estudios en Antropología Social.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-9424-2814>

Correo electrónico: jorge.magana@unach.mx

Juan Pablo Latorre

Comunicador Social de la Universidad Santo Tomás (Colombia) y magíster en Investigación Aplicada a la Comunicación de la Universidad Rey Juan Carlos (España). Actualmente es doctorando en Formación en la Sociedad del Conocimiento de la Universidad de Salamanca (España). Ha sido parte de grupos de investigación como el semillero Aba Ye de la Universidad Santo Tomás, y parte del Observatorio de Medios Audiovisuales (OCA) de la Universidad de Salamanca. Ha realizado investigaciones etnográficas, cualitativas y cuantitativas en el área de la comunicología.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7487-573X>

Correo electrónico: juanlatorre05@gmail.com

Kimberly Juliana Quevedo

Profesional en Comunicación Social graduada con honores *cum laude* de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Tiene experiencia en la gestión de proyectos de investigación, trabajo en comunidades y resolución de conflictos; con destreza en el área de investigación y en diseño de estrategias de intervención para la transformación de conflictos; con reconocimiento por el desarrollo de la tesis “Construcción del indígena Nasa, saberes y representaciones del pasado y el presente para la incidencia política en Caldonio-Cauca”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2321-092X>

Correo electrónico: juliquiz1934@gmail.com

Patricia Bustamante

Ph.D. en Ciencias de la Comunicación Social, Pontificia Università Salesiana di Roma (Italia). Especialista en Ciencias Humanísticas y Sociales, Istituto Universitario Sophia (Florencia, Italia). Comunicadora Social-Periodista, Universidad Pontificia Bolivariana (Medellín, Colombia). Investigadora junior y par evaluador reconocido por el Ministerio de Ciencias de Colombia. Con más de veinticinco años de experiencia en docencia, investigación social y en proyectos de comunicación, desarrollo y cultura en entidades públicas y privadas, nacionales y extranjeras. Consultora para el Pontificio Consejo de las Comunicaciones (Vaticano) 2001-2006. Miembro activo de la Red Internacional de Comunicadores NetOne y de la Red de Estudios Universitarios en Fraternidad (Ruef).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5697-3261>

Correo electrónico: bustamante.patricia@gmail.com

Sarai Gómez-Cáceres

Magíster en Literatura de la Pontificia Universidad Javeriana (Colombia), comunicadora social de la Universidad Santo Tomás (Colombia), con énfasis en comunicación-educación. Docente investigadora. Integrante del grupo Comunicación Paz-Conflicto (enero 2015-2020). Sus líneas de investigación son: la oralitura, la poesía afro, el análisis literario, la relación de las artes con el campo de la comunicación, las narrativas y representaciones. Ha publicado varios libros como resultado de investigación. Coinvestigadora del proyecto titulado “Tercera fase: iniciativas locales de paz territorial, empoderamientos pacifistas y comunicación para la formación política en el marco de transiciones políticas (diálogos Colombia-México)”.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6853-7459>

Correo electrónico: sarig.caceres@gmail.com

Valentina Arango

Comunicadora social graduada de la Universidad Santo Tomás (Colombia). Ha dirigido procesos comunicativos con enfoque étnico en diferentes organizaciones sin ánimo de lucro. También participó en el desarrollo de proyectos en el marco del posconflicto junto a la Organización Internacional para las Migraciones (OIM). Hizo parte del semillero Movimientos Sociales y Comunicación Alternativa de la Universidad Santo Tomás y del semillero Contar Lo Nuestro de la *Revista Vive Afro*, con el que contribuyó a la ejecución de distintos proyectos de transformación y cambio social en el país.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-3592-963X> 3

Correo electrónico: valentinarango224@gmail.com

Gabriela Vaca

Comunicadora social de la Universidad Santo Tomás (Colombia) con énfasis en comunicación en conflicto. Participó como integrante de los semilleros de investigación Aba Ye y Movimientos Sociales de la misma institución académica.

Desarrolló a lo largo de su carrera universitaria varios proyectos investigativos con comunidades afrodescendientes, indígenas, juveniles y pertenecientes a colectivos sociales, con el fin de observar y analizar el papel de la comunicación como categoría de cohesión social y vehículo para la transformación de la sociedad.

Se graduó del diplomado Construcción de Políticas Públicas para la Paz, desarrollado por la Federación Colombiana de Municipios, el Politécnico ICAFR y el Servicio Nacional de Aprendizaje (Sena). Igualmente, realizó proyectos de investigación y voluntariado con la Organización De Vuelta a la Vida en áreas como desarrollo de la infancia, aplicando los objetivos de desarrollo sostenible planteados por la Organización de Naciones Unidas. Actualmente, hace parte del diplomado Empoderamiento Político y Social de la Mujer con el Centro de Análisis y Entrenamiento Político y la Fundación Konrad Adenauer de Colombia, y acaba de culminar el taller “¿Cómo escribir

para internet?”, dirigido por la Organización Soy Mujer en compañía de la periodista Mariángela Urbina.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6710-4803>

Correo electrónico: gabrielavaca@usantotomas.edu.co

Daniela Viveros

Comunicadora social, periodista enfocada en digitales. Cuenta con seis años de experiencia en comunicación estratégica y trabajo con comunidades indígenas y afrodescendientes. Su vinculación con la academia ha sido permanente desde 2015 cuando llevó a cabo un trabajo de investigación relacionado con los afrodescendientes en Bogotá. Posteriormente, publicó su primer artículo de investigación con la Universidad Santo Tomás, titulado “La Santería se involucra en internet”. Además, entre 2018 y 2019 desarrolló una investigación con la comunidad indígena de Caldon, Cauca, en Colombia. En la actualidad, se desempeña como líder de alianzas en el medio de comunicación digital colombiano Kienyke.com.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-5258-7382>

Correo electrónico: danielavvduran@gmail.com

Andrés García Parrado

Abogado de la Universidad Nacional de Colombia, magíster en investigación social interdisciplinaria y doctorando en Estudios Sociales de la Universidad Distrital Francisco José de Caldas (Colombia). Conciliador en derecho de la Cámara de Comercio de Bogotá. Docente universitario e investigador social con énfasis en procesos de construcción de paz y justicias, desarrollo social, pedagogía ciudadana y formación sociojurídica, desde la promoción de los derechos humanos, la democracia y la participación, bajo un enfoque diferencial.

Analista y asesor de proyectos sociales e investigaciones sobre participación, democracia, resolución de conflictos y convivencia, justicias, políticas públicas, ciudadanías y derechos humanos.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-1530-2015>

Correo electrónico: angapa77@gmail.com

Martín Longoria Hernández

Licenciado en Derechos Humanos, maestro en Defensa de Derechos Humanos, con Especialidad en Educación en Cultura de Paz, actual coordinador del Diplomado de Cultura de Paz de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH, México). Defensor de derechos humanos desde 1989, partiendo desde ámbitos civiles, sociales y políticos; ha sido líder, dirigente, asesor, representante popular y funcionario.

En la actualidad, es coordinador de la Oficina Foránea de la Comisión Nacional de Derechos Humanos en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas, México.

Correo electrónico: longoria.martin@gmail.com

Marcos Girón Hernández

Estudiante de Doctorado en Desarrollo Rural de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco, Ciudad de México (México).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-0252-5578>

Correo electrónico: mgiron_hernandez@yahoo.com.mx

Jorge Luis Fidel Torres Rojas

Doctorado en Pedagogía con Formación en Desarrollo Docente (INEM). Maestro en Educación de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Licenciado en Economía de la UNACH, licenciado en Pedagogía de la Universidad Anáhuac Mayab (México). Profesor de tiempo completo en la Licenciatura en Economía (Facultad de Ciencias Sociales-UNACH).

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-5664-2147>

Correo electrónico: lftorres26@hotmail.com

León Enrique Ávila Romero

Doctor en Ciencias Agrarias de la Universidad Autónoma Chapingo (México), maestro en Ciencias en Recursos Naturales y Desarrollo Rural de El Colegio de la Frontera Sur (México). Ingeniero en Agroecología, de la Universidad Autónoma Chapingo. Investigador nacional nivel 1 del Sistema Nacional de Investigadores (Conacyt) 2020-2024. Investigador honorario del Sistema Estatal de Investigadores Cocyttech.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-1685-0360>

Correo electrónico: leonenriqueavila@gmail.com

José Bulmaro González García

Licenciado en Pedagogía de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH, México). Realizó cursos y capacitaciones en prevención del suicidio, transformación positiva de conflictos e intervención en crisis, en el Programa para el Desarrollo de Habilidades Socioemocionales Construye-T, y en derechos sexuales y reproductivos. Es socio activo de Hábitat para la Humanidad México, A.C., socio fundador de la Fundación para el Desarrollo Humano y Comunitario, A.C. Docente frente a grupo del nivel medio superior en San Cristóbal de Las Casas, Chiapas.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-4186-3529>

Correo electrónico: bulmaroglez78@gmail.com

Flor Ivett Reyes Guillén

Profesora-investigadora en la Universidad Autónoma de Chiapas (México). Maestra y doctora en Ciencias de El Colegio de la Frontera Sur (México). Perfil Deseable Prodep, Secretaría de Educación Pública e investigador retenido por el Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt). Integrante del cuerpo académico Sociedad, Cultura y Educación de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH). Presidente de la Red de Investigación en Salud Pública y Atención a Problemas del Desarrollo (Reinvesad, Chiapas, México). Miembro de la Red

Iberoamericana de Pedagogía (Redipe, Colombia). Sus principales aportes se han dirigido hacia la salud pública, el desarrollo sustentable y los procesos educativos y organizacionales universitarios.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-9738-4554>

Correo electrónico: ivettrg017@gmail.com

Paola Ortelli

Doctora en Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana (México). Ha trabajado como docente en la carrera de Antropología de la Universidad Autónoma de Chiapas (UNACH, México) y como académica de tiempo completo en la Escuela de Gestión y Autodesarrollo Indígena (UNACH). Actualmente, es académica de la Universidad Iberoamericana (UIA) y coordinadora editorial de la revista *Historia y Grafía* del departamento de Historia de la UIA. Trabaja en procesos electorales y de poder, participación y ciudadanía en regiones indígenas.

ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6800-2040>

Correo electrónico: paola.ortelli@ibero.mx

Índice temático

A

Acuerdos de paz 11, 12, 23, 81,
180

Autonomía política 15, 195

C

Caminar la palabra 126, 138,
153, 154, 157, 162, 166

Cartografías 91, 103, 165, 169,
173, 174, 176, 178, 183, 185

Ciudadanías 26, 28, 29, 30, 32,
236, 245, 387, 404, 413

Comunicación indígena para la
incidencia política 21, 35, 38,
39, 41, 42, 45, 46, 47, 48, 51,
52, 55, 58, 60, 61, 64, 75, 76,
78, 80, 81

Comunicación para el cambio
social 25, 26, 31, 32, 52, 60,
202

Comunicación política 25, 26,
27, 28, 29, 30, 32, 47, 60, 169,
210

Comunidad ancestral 111, 113,
119, 121, 131, 133, 134, 135,
139, 140, 141, 142, 144, 146,
153, 159, 200, 201

Conflicto armado interno 112,
117, 118, 128, 137, 158, 163,
192, 284, 286, 336

D

Descolonización 41

Desplazamiento forzado 105,
110, 256, 257, 274, 275, 283,
284, 286, 287, 288, 289, 321,
329, 335, 339, 341

Diálogo 27, 34, 41, 61, 78, 79, 81,
103, 106, 119, 123, 124, 135,
136, 142, 156, 162, 163, 166,
171, 195, 201, 202, 203, 205,
215, 221, 234, 263, 267, 269,
300, 336, 360, 392

Discurso racial 16, 41, 47, 294,
299, 300, 307, 326

Diversidad e inclusión 298, 299,
300, 301, 302, 304

E

Ecos y resonancias 21, 24, 32,
34, 60

Empoderamiento 12, 31, 42, 78,
98, 105, 114, 177, 178, 180,

- 202, 208, 209, 211, 212, 214,
220, 221, 383, 384
- Enseñanza-aprendizaje 78, 361,
364, 365, 366, 367, 374
- Etnografía 101, 103, 105, 120,
123, 164, 191
- Exclusión 41, 297, 298, 299, 300,
301, 304, 309, 317, 321, 323,
329, 334, 353, 402, 403
- F**
- Feminismo comunitario, 198,
199, 201
- G**
- Guardia Indígena 138, 147, 158,
159, 160, 161, 166
- I**
- Iconicidad 107, 109, 114
- Identidades 29, 33, 40, 53, 60,
127, 165, 255, 278, 279, 300
- Incidencia política 13, 14, 21, 25,
28, 31, 63, 76, 80, 82, 87, 88,
89, 91, 92, 93, 96, 97, 98, 99,
101, 103, 104, 109, 110, 112,
114, 196, 198, 209, 210, 211,
219, 220
- Instituciones y autoridad 14, 26,
27, 28, 29, 53, 54, 79, 89, 96,
98, 112, 118, 127, 130, 135,
140, 144, 196, 197, 199, 207,
235, 236, 237, 238, 239, 240,
243, 256, 282, 286, 290, 300,
309, 313, 332, 333, 335, 339,
342, 356, 358, 364, 377, 386,
388, 392, 395, 400
- J**
- Justicias alternativas 230, 240
- L**
- La Quintinada 33, 42, 44, 45, 46,
48, 56
- Lamismo 25, 34, 38, 40, 45, 46,
48, 50, 51, 53, 54, 55, 58, 80,
82, 170
- M**
- Memoria 22, 36, 38, 46, 48, 49,
50, 55, 59, 60, 61, 67, 75, 80,
92, 98, 105, 112, 117, 138,
141, 146, 147, 149, 150, 151,
152, 153, 154, 155, 156, 165,
169, 170, 171, 173, 181, 182,
184, 185, 193, 201, 324, 340
- Minga 43, 71, 82, 92, 107, 145,
146, 157, 158, 163, 164, 166
- Movimientos sociales 26, 30, 51,
59, 98, 386, 387
- N**
- Narrativas 15, 32, 38, 39, 40, 44,
59, 165, 169, 170, 171, 178,
179, 180, 183, 185, 186, 193,
20
- P**
- Participación 14, 17, 27, 28, 29,
31, 52, 57, 58, 64, 69, 78, 89,
97, 98, 107, 118, 162, 163,
183, 193, 196, 197, 198, 202,
203, 211, 214, 217, 243, 254,
278, 198, 301, 302, 327, 381,

- 382, 383, 384, 385, 387, 388,
389, 390, 391, 392, 402, 404
- Pedagogía 11, 23, 31, 34, 35, 46,
47, 48
- Percepciones 361, 364, 366, 373,
374, 376
- Pervivencia 88, 90, 94, 102, 104,
111, 122, 135, 146, 149, 155,
156, 163, 166, 228
- Plan de vida 133, 134, 149, 163,
165
- Prácticas comunicativas 26, 120,
178, 196, 213, 220
- Prácticas culturales 14, 91, 92,
99, 100, 101, 103, 104, 110,
111, 112, 118, 176, 203
- Profesionalización 314, 315, 393,
398
- R**
- Representaciones 14, 21, 87, 91,
92, 93, 95, 96, 101, 102, 103,
104, 107, 108, 111, 112, 114,
169, 170, 171, 175, 176, 179,
180, 183, 189, 193, 235, 255,
366, 374
- Resistencia indígena 57, 87, 89,
92, 95, 107, 109, 119, 149,
158, 160
- Revolución 317, 327, 328, 329,
331
- T**
- Tejidos 139, 154, 156, 171, 173,
174, 193, 205, 206, 210, 213,
215, 221, 259
- Territorio ancestral 133, 141, 146
- Textualidades 14, 81, 169, 170,
171, 173, 182, 193
- V**
- Violencia 12, 13, 15, 16, 17, 41,
88, 92, 133, 154, 191, 197,
200, 210, 253, 256, 257, 258,
259, 260, 261, 262, 265, 268,
269, 274, 276, 282, 284, 286,
288, 291, 298, 322, 328, 329,
331, 335, 336, 339, 345, 346,
347, 348, 349, 350, 351, 353,
354, 355, 356, 357, 358, 359,
360, 361, 362, 363, 364, 365,
366, 367, 368, 373, 375
- Z**
- Zapatismo 384, 335

Índice onomástico

- A**
Altos de Chiapas 17, 256, 260,
261, 263, 283, 328, 335, 336,
388
Asociación de Cabildos
Indígenas del Norte del
Cauca 120, 123, 148, 228
- B**
Bianba Cayapu, Harold 60, 71,
73, 74, 76, 77, 79
Bourdieu, Pierre 26, 32, 33, 212,
213, 306, 365
- C**
Cacica Gaitana 56, 57, 67, 98,
119, 144, 152, 157, 159, 196,
220
Cauca 12, 13, 14, 15, 21, 23, 24,
25, 26, 33, 37, 42, 45, 56, 61,
62, 66, 68, 69, 70, 71, 72, 73,
81, 82, 87, 88, 89, 90, 91, 92,
96, 105, 114, 117, 121, 122,
128, 133, 134, 140, 148, 149,
151, 159, 162, 163, 164, 165,
169, 170, 185, 193, 195, 205,
218, 225, 226, 246, 247
Chiapas 12, 13, 15, 16, 17, 256,
259, 260, 261, 262, 263, 264,
265, 266, 267, 268, 271, 272,
273, 274, 275, 276, 277, 278,
280, 282, 284, 285, 286, 287,
288, 289, 292, 297, 298, 303,
306, 310, 314, 315, 317, 323,
324, 326, 327, 328, 329, 330,
331, 334, 335, 336, 339, 345,
367, 388
Consejo Regional Indígena del
Cauca 25, 34, 50, 55, 56, 57,
61, 65, 68, 69, 71, 73, 77, 82,
89, 109, 119, 120, 127, 135,
148, 164, 196, 220, 227, 228
Consejo Regional Indígena del
Tolima 34, 56, 57, 68
- D**
De la Estrella, Juan Tama 24,
47, 56, 57, 61, 62, 67, 98, 122,
129, 130, 142, 157, 158, 159

E

Ejército Zapatista de Liberación
 Nacional 262, 263, 264, 265,
 267, 268, 269, 270, 271, 272,
 273, 274, 275, 285
 Espinosa, Mónica 38, 40, 41, 44,
 45, 47, 54, 80, 170

F

Farc-EP 11, 23, 81, 178, 179
 Foucault, Michel 384

H

Hall, Stuart 91, 93

L

Lame, Manuel Quintín 14, 21,
 22, 24, 25, 26, 32, 34, 35, 38,
 40, 41, 43, 45, 49, 52, 53, 54,
 56, 57, 58, 60, 64, 66, 67, 68,
 70, 74, 75, 76, 79, 80, 81, 90,
 91, 94, 95, 96, 98, 101, 102,
 104, 105, 106, 107, 110, 111,
 112, 113, 114, 119, 152, 159,
 169, 185, 196, 225, 227

M

México 11, 12, 16, 17, 254, 256,
 260, 263, 267, 268, 269, 275,
 277, 282, 285, 287, 290, 297,
 298, 302, 303, 306, 308, 309,
 316, 317, 322, 323, 324, 326,
 335, 336, 340, 342, 345, 354,
 367
 Mouffe, Chantal 30, 386
 Movimiento 19 de Abril 56, 62,
 66

Movimiento Armado Quintín

Lame 34, 56, 57, 61, 64, 66,
 67, 68, 70

Movimiento Sin Tierra Nietos

de Quintín Lame 12, 13, 23,
 24, 25, 34, 58, 60, 69, 71, 75,
 76, 80, 82, 218

O

Organización Nacional Indígena
 de Colombia 56, 89, 119, 135

P

Pascué, Julio 21, 22, 23, 24, 26,
 60, 63, 64, 71, 73, 74, 75, 76,
 78, 79, 80, 81, 82, 101, 103,
 112
 Pueblo nasa 101, 105, 109, 112,
 117, 127, 128, 133, 134, 135,
 139, 147, 157, 163, 176, 196,
 197, 203, 204, 226

S

San Andrés Larráinzar 17, 263,
 264, 269, 388, 389, 390, 394,
 395, 396, 398, 402
 San Lorenzo de Caldon 12, 14,
 15, 21, 23, 24, 25, 26, 36, 55,
 61, 62, 63, 65, 66, 67, 68, 69,
 70, 71, 72, 73, 74, 75, 76, 77,
 78, 79, 80, 81, 91, 92, 95, 96,
 98, 99, 100, 101, 103, 104,
 105, 107, 109, 110, 111, 112,
 113, 114, 117, 122, 127, 165,
 169, 170, 173, 174, 175, 176,
 177, 178, 179, 180, 181, 182,

183, 184, 186, 187, 191, 193,
195, 196, 203, 204, 205, 208,
209, 210, 213, 217, 218, 220,
246, 247
Sonora 324, 325, 340

T

Thè'wala 99, 105, 110, 111, 127,
129, 131, 134, 143, 145, 162,
229

U

Ulcué Chocué, Álvaro 56, 66,
106, 107, 119, 131, 149, 151,
152, 154, 159

V

Valencia Pilcué, Olmes Wilson
60, 61, 62, 64, 65, 66, 67, 68,
70, 71, 72, 73, 75, 76, 77, 78,
82, 103, 204

Y

Yucatán 324, 325, 340, 342



Esta obra se editó en Ediciones USTA
Se usó papel propalcote de 280 gramos para la carátula
y papel bond *beige* de 75 gramos para páginas internas.

Tipografía de la familia Sabon.
2022

Agendas y debates

Tanto en los escenarios de las luchas zapatistas en México como en aquellos de las luchas de los indígenas y campesinos del Cauca en Colombia se presenta una historia de hegemonías políticas que estos movimientos han buscado confrontar en un proceso que pasó de la lucha armada a propuestas pacifistas, pero sin dejar de ser revolucionarias, resistentes y reivindicadoras de la autonomía de los pueblos. En dichos escenarios, han emergido acuerdos de paz complejos que en la actualidad se afrontan de manera no violenta y mediante procesos de organización y comunicación comunitaria y estrategias de formación política y de empoderamiento pacifista.

Esta obra es el resultado del trabajo mancomunado de investigadores de la Universidad Santo Tomás (Colombia) y la Universidad Nacional Autónoma de Chiapas (México) con dichas comunidades. Refleja la constitución de un campo para el estudio de las iniciativas de formación política y construcción territorial, al tiempo que contribuye al fortalecimiento de la Red Latinoamericana de Trabajo sobre Asuntos Indígenas.



UNIVERSIDAD
SANTO TOMÁS
SEDE PRINCIPAL

