

Ciudadanía intercultural

**Aportes desde la participación política
de los pueblos indígenas en Latinoamérica**

Ferran CABRERO (coordinador)

Álvaro POP, Zully MORALES,
Mónica CHUJI, Carlos MAMANI

Ciudadanía intercultural

Aportes desde la participación política
de los pueblos indígenas en Latinoamérica

Directorio

Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

Dirección para el Desarrollo de la Política (DDP/BDP)

Olav Kjørven
Director DDP-PNUD

Geraldine J. Fraser-Moleketi
Directora del Grupo de Gobernabilidad
Democrática DDP-PNUD

Aleida Ferreyra
Especialista de Política Electoral
DDP-PNUD

Dirección Regional para América Latina y el Caribe (DRALC/RBLAC)

Heraldo Muñoz
Director Regional DRALC-PNUD

Gerardo Noto
Coordinador del Área
de Gobernabilidad Democrática
DRALC-PNUD

© Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), 2013
1 UN Plaza, Nueva York, Nueva York, 10017,
Estados Unidos de América.

Autores:

Ferran Cabrero (coordinador), Álvaro Pop, Zully Morales, Mónica Chuji,
Carlos Mamani.

Con el auspicio de:

Agencia Española de Cooperación Internacional para el Desarrollo (AECID).

Diseño: graphus® 290 2760 • creative@graphusecuador.com

Impresión: graphus® 322 7507

Tiraje: 500 ejemplares.

Corección: La Caracola Editores • www.lacaracolaeditores.com

Primera edición, mayo 2013.

Impreso en Quito-Ecuador.

El análisis y las recomendaciones de esta publicación no reflejan necesariamente las opiniones del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), de su Junta Ejecutiva, ni de sus Estados Miembros. Es una publicación independiente preparada por encargo de la Dirección para el Desarrollo de la Política (DDP) y de la Dirección Regional de América Latina y el Caribe (DRALC) del PNUD. Es fruto de las contribuciones de un conjunto de expertos y del coordinador del libro.

El PNUD es parte de la red mundial de las Naciones Unidas que trabaja para lograr el desarrollo humano sostenible, impulsando las capacidades y los esfuerzos nacionales para construir una sociedad equitativa a través de la reducción de la pobreza y la promoción de los derechos humanos y la gobernabilidad democrática. Vincula a los países con conocimientos, experiencias y recursos en alianza con sus asociados y, apoyando la coordinación del sistema de las Naciones Unidas, promueve la ampliación de las oportunidades de las personas.



Índice

Agradecimientos	5
Presentación	7
Prólogo	9

Ferran CABRERO

Aproximación teórica

Ejercer derechos, refundar el Estado

Cómo los indígenas amplían la ciudadanía	12
--	----

Álvaro POP Zully MORALES

María Trinidad Reza

Resolución de conflictos electorales en México	104
--	-----

Dominga Vásquez

Primera mujer indígena alcaldesa en Guatemala	118
---	-----

Misión indígena de observación electoral

Registro de 12 años de historia política electoral de Guatemala	130
---	-----

Ledubina Guill

El liderazgo nace en la comunidad (Nicaragua)	148
---	-----

Mónica

CHUJI

El Gobierno tradicional *tsáchila*

Tradición contemporánea 164

Santa Ana de Cotacachi

Ejemplo de participación ciudadana intercultural 174

Kimsakocha-Tres Lagunas

Experiencia de consulta comunitaria en Azuay 184

Taisha

Rotación en la responsabilidad pública 194

Carlos

MAMANI

De Iskallani al Congreso de la República del Perú

El camino de Claudia Coari 208

La defensa de la vida *asháninka*

El ejemplo de Ruth Buendía Mestoquiari 226

Del nomadismo a la participación política

Asambleísta Teresa Nominé Chiqueno 246

Jesús de Machaqa *Marka Thakhi*

El camino de servicio 268

Acerca de los autores 289

Otras Publicaciones Regionales del
Programa Global de Apoyo
al Ciclo Electoral (GPECS)

292

Agradecimientos



A Diego Antoni, Cristina Martin, Cristina Magaña y Manuela Matzinger (PNUD-México), José Guoz (PNUD-Guatemala), Maribel Gutiérrez y Fernanda Soto (PNUD-Nicaragua), Leonor Suárez (PNUD-Perú), Christian Jette (PNUD-Bolivia), Neus Bernabeu y Ane Iturmendi (Área de Género de PNUD), Miguel Alonso Majagranzas (GPECS-PNUD), y a Mirna Cunningham (Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas), Otilia Lux de Coti (Movimiento Político Winaq de Guatemala), y Araceli Burguete Cal y Mayor (CIESAS-Chiapas, México). A todos y todas se les agradece muy especialmente sus comentarios al presente estudio y los valiosos datos aportados.



Presentación

El Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) promueve el cambio y conecta a los países con los conocimientos, la experiencia y los recursos necesarios para ayudar a los pueblos a forjar una vida mejor. PNUD promueve una visión del desarrollo centrado en la persona y sus derechos, y, desde 1990, ha publicado los Informes de Desarrollo Humano que contienen el Índice de Desarrollo Humano (IDH). PNUD ayuda a los países a elaborar y compartir soluciones para los desafíos que plantean la gobernabilidad democrática, la reducción de la pobreza, la prevención y recuperación de crisis, la energía, el medioambiente y el VIH/sida. PNUD defiende y promueve los derechos humanos y especialmente el empoderamiento de la mujer.

En América Latina y el Caribe, PNUD ha desarrollado una serie de estudios regionales que han impulsado una “democracia de ciudadanía”, basada en una perspectiva de derechos para promover el desarrollo humano: *La democracia en América Latina* (2004); *Nuestra Democracia* (2010), *El Estado de Ciudadanía* (2011). Estos y otros estudios similares han contribuido a desarrollar un cuerpo teórico para analizar y sistematizar procesos que atraviesa nuestra región, como también para reflexionar sobre el futuro y ofrecer herramientas útiles para incidir en el mismo desde el presente.

PNUD, igualmente a través de su Dirección Regional, ha contribuido también en esta línea de reflexión al publicar, en 2010, *Desafíos interculturales del desarrollo*, donde se recogen experiencias significativas en pueblos indígenas y gobernabilidad democrática. Hoy nos complace presentar un nuevo estudio regional en asuntos indígenas: *Ciudadanía intercultural*.

Este libro es un estudio del Programa Global de Apoyo al Ciclo Electoral (GPECS, por sus siglas en inglés) y de la Dirección Regional (DRALC/RBLAC) del PNUD, que, en América Latina y el Caribe, se ha implementado entre los años 2011 y 2013 en seis países de la región: México, Guatemala, Nicaragua, Ecuador, Perú y Bolivia. El objetivo principal del GPECS es contribuir a incrementar la participación política y electoral que, en nuestra región, se ha focalizado en los ciudadanos indígenas, en especial de las mujeres y los jóvenes indígenas. En este libro, se han documentado un conjunto de “buenas prácticas” o lecciones positivas sobre distintas experiencias de esa participación, con el objetivo de difundir las mismas como herramientas en la construcción de sociedades interculturales fundamentadas en derechos.

En el caso de los pueblos indígenas, y a nivel internacional, estos derechos están consensuados entre las organizaciones indígenas y los Estados sobre todo en dos instrumentos: el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del

Trabajo (OIT), en vigor desde 1991, y la Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007). En esta última, hay tres artículos que hacen referencia directa a la participación política de los pueblos indígenas (Art. 5, 18 y 23). Así, en el Art. 5, se especifica: “Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultural del Estado.” Precisamente este estudio muestra, a través de 12 casos, los procesos para llegar a ejercer este derecho a la participación, ya sea en el marco de las organizaciones del Estado, ya sea desde las propias instituciones indígenas, sin obviar ejemplos de resolución de conflictos electorales. En el conjunto de casos analizados, se busca enfatizar el rol del liderazgo femenino indígena.

La mayoría de los autores de estos estudios provienen del liderazgo indígena y son reconocidos expertos en la materia: Mónica Chuji (Ecuador), Carlos Mamani (Bolivia) y Álvaro Pop (Guatemala). Por su parte, el coordinador del volumen, Ferran Cabrero, contribuyó con el primer capítulo donde se analiza en perspectiva lo que se podría llamar “ciudadanía intercultural”, y Zully Morales apoyó valiosamente en la sistematización de los casos de Centroamérica.

Cabe subrayar que este volumen escrito se complementa en formato video con seis documentales editados en DVD y filmados por varios expertos audiovisuales: Gabylu Lara Romay y Paola Palacios Brun para el caso de México, Carolina Arias para los casos de Guatemala y Perú, Erik Flakoll y Ernesto Piñero (Wapponi) para el caso de Nicaragua, Fernanda Restrepo y el equipo de Escala Gris para los casos de Ecuador e Iván Sanjinés y Abel Ticona (CEFREC) para los de Bolivia.

Para finalizar, esperamos que este estudio contribuya al Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo (2005-2014), “Alianza en acción para la dignidad”, en especial a su segundo objetivo de “fomento de la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas en las decisiones que afectan directa o indirectamente a sus estilos de vida, a sus tierras tradicionales, a su integridad cultural o a cualquier otro aspecto de sus vidas.” Será presentado en la XII Sesión del Foro de las Naciones Unidas para Cuestiones Indígenas (Mayo 2013) y busca contribuir en la preparación de la Conferencia Mundial de Pueblos Indígenas, que la ONU ha convocado para 2014. Deseamos igualmente que la lectura de “Ciudadanía intercultural” les inspire en sus labores diarias por un mundo más equitativo y justo.

Aleida FERREYRAEspecialista de Política Electoral
DDP/BDP, PNUD**Gerardo NOTO**Coordinador del Área de Gobernabilidad Democrática
DRALC/RBLAC, PNUD



Prólogo

Esta publicación aborda una de las demandas fundamentales de los pueblos indígenas: el derecho a la participación política. En las últimas décadas, para ello, mujeres y hombres de esos pueblos hemos sido protagonistas de una diversidad de estrategias para crear condiciones para ejercer ese derecho. Basta recordar las movilizaciones, marchas, promoción de leyes, políticas, programas, participación en procesos electorales en nuestras propias instituciones, en el Estado; sumado a la promoción de normas de derechos humanos en todos los niveles.

El Art. 18 de la Declaración de la Organización de las Naciones Unidas (ONU) sobre derechos de los pueblos indígenas establece que los pueblos indígenas tenemos derecho a participar en la adopción de decisiones en las cuestiones que afectan nuestros derechos. La participación política es un derecho, que tiene implicaciones para el goce de otros derechos, y se sustenta en los principios básicos de libre determinación, igualdad, integridad cultural y propiedad.

Tanto la Declaración de la ONU sobre los derechos de los pueblos indígenas, como el Convenio No. 169 de la OIT definen que la participación política se da tanto en las propias instituciones como en las relaciones con los Estados, tal como se ve en el Art. 5:

Los pueblos indígenas tienen derecho a conservar y reforzar sus propias instituciones políticas, jurídicas, económicas, sociales y culturales, manteniendo a la vez su derecho a participar plenamente, si lo desean, en la vida política, económica, social y cultura del Estado.

El Convenio No. 169 de la OIT ya ha definido en el Art. 6 que los Estados deben establecer los medios a través de los cuales los pueblos indígenas puedan participar libremente y también se señala que dicha participación tiene que garantizarse en instituciones electivas, administrativas y de otra índole responsables de políticas y programas que les conciernen, e igualmente agregó que esa participación tiene que garantizarse a todos los niveles, entendiendo por ello, desde el nivel local hasta el internacional.

Cuando la Asamblea General de la ONU adoptó la Resolución sobre el Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas,¹ también reafirmó el derecho a la participación plena y efectiva de los pueblos indígenas en las decisiones que

¹ Resolución 59/174. Segundo Decenio Internacional de los Pueblos Indígenas del Mundo: <http://72.249.20.135/wordpress-mu/chile/files/2009/11/segundo-decenio-pueblos-indigenas.pdf>

afectan directa o indirectamente a sus estilos de vida, tierras tradicionales y territorios, a su integridad cultural como pueblos indígenas que poseen derechos colectivos o a cualquier otro aspecto de sus vidas, teniendo en cuenta el principio del consentimiento libre, previo e informado.

El Mecanismo de Expertos,² que realizó un estudio sobre el tema, concluyó que, a la luz de los Art. 5 y 18 de la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, y en el marco del derecho a la libre determinación, los pueblos indígenas tienen derecho a adoptar decisiones autónomas en todas las cuestiones relacionadas con sus asuntos internos y locales, y a influir de forma real en la adopción de decisiones externas que los afecten, si optan por participar en la toma de decisiones externa. Igualmente concluyeron que el derecho al consentimiento libre, previo e informado es parte integrante del derecho a la libre determinación, lo cual supone la obligación de los Estados de obtenerlo, y el derecho de los pueblos no solo a participar en los procesos de adopción de decisiones, sino también a determinar sus resultados.

En las últimas décadas, hemos sido protagonistas de importantes cambios jurídicos, políticos y culturales que han dado como resultado el inicio de la reversión de la exclusión histórica a la cual nuestros pueblos han estado expuestos. Esta publicación presenta algunas de las experiencias de participación política de los pueblos indígenas en distintos niveles y ámbitos.

La documentación de experiencias y prácticas de participación – en este caso con el apoyo del PNUD- nos recuerda lo importante que es continuar creando condiciones para que nuestros pueblos puedan seguir desarrollando sus propias capacidades de liderazgo, de recuperación de la ética y los valores de nuestros ancestros, para alcanzar el control de sus asuntos en todos los aspectos de sus vidas, y garantizar que las políticas, programas y proyectos que les afectan estén en armonía con sus propias pautas culturales, valores, costumbres y visiones del mundo. Es evidente que hemos avanzado, pero los desafíos que seguimos enfrentando demandan el compromiso y la voluntad política de todos y todas.

Mirna CUNNINGHAM

*Experta del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas
de las Naciones Unidas y presidenta del mismo (2011)*

² A/HRC/EMRIP/2011/2. Final study on indigenous peoples and the right to participate in decision making. Report of the Expert Mechanism on the Rights of Indigenous Peoples. <http://www.ohchr.org/Documents/Issues/IPeoples/EMRIP/AEVfinalreportStudyIPRightParticipate.pdf>

Ferran CABRERO



Aproximación teórica

Ejercer derechos, refundar el Estado Cómo los indígenas amplían la ciudadanía

“La vida india contemporánea, el mundo comunal, se percibe y se presenta impregnada profundamente de valores esenciales: la solidaridad, el respeto, la honradez, la sobriedad, el amor”

Guillermo Bonfil Batalla

“Nuestro propósito es construir un Estado distinto, un Estado plurinacional”

Luis Macas

“Cualquier identidad que entrañe una politización refractaria a la globalización del capital y su irrefrenable deseo de ganancia, encontrará una oposición implacable e inmediatamente se disolverá la tolerancia multiculturalista”

Héctor Díaz-Polanco

Han transcurrido más de 20 años desde la eclosión mediática e incidencia política actual, en América Latina, del movimiento social de los excluidos entre los excluidos: los pueblos indígenas, otrora pobladores soberanos de estos territorios. Si bien fueron esenciales en el desarrollo de la economía colonial desde 1492, en las luchas por la independencia política del Reino de España de principios del siglo XIX y en los proyectos alternativos de los intelectuales y las clases populares obrera y campesina hasta la caída del Muro de Berlín en 1989, no se habían visibilizado ni habían incidido como sujetos políticos autónomos de forma tan clara como en estos últimos años.¹ Aunque, en su vertiente moderna, ya empiezan a organizarse sobre todo en los años sesenta y setenta del siglo XX, es a partir de 1990, con la campaña “500 años de resistencia”, cuando, en un nuevo ciclo de protestas, pasan a abanderar en muchos países la lucha por la autonomía y, de forma amplia, por el avance de los derechos civiles, políticos, económicos, sociales y culturales de toda la población, no solo de ellos, en un contexto económico, el neoliberal, que no prueba ser la solución óptima de convivencia en la región.

Indígena, etnia, cultura, pueblo, nacionalidad, nación... Desde las ciencias sociales, se suele remitir a todos estos conceptos para intentar analizar un fenómeno que provoca más preguntas que respuestas desde la complejidad de comprender algo que se ha solido negar como real, la nación, en contraposición a algo tangible, el Estado; o bien se acusaba a ese “algo” no real y supuestamente mítico de ser el origen de uno de los males de la humanidad, léase el nacionalismo (equiparándolo al “supremacismo”, al “hegemonismo” expansionista) (cf. Moulines, 2002 [2001]).² Cabe entonces acotar brevemente algunos términos para comprender el espíritu de este escrito alrededor de unos actores y un tema amplio, las entidades culturales no estatales politizadas, que continúan siendo poco analizados hasta hoy.

¹ Assies, Van der Haar y Hoekema, en lo que es uno de los primeros libros colectivos serio que trata de explicar el fenómeno desde una perspectiva regional, apuntaban hace más de 10 años: “Los movimientos de los pueblos indígenas son actores relativamente nuevos en el escenario político de América Latina” (1999: 151). Bengoa, en otra obra de referencia por esos mismos años, lo llamará la “emergencia indígena”, algo inusitado, sorpresivo: “Los indios aparecen en la escena cuando los criollos latinoamericanos creían que iban a llegar por fin a la modernidad” (2000: 13). “Los indígenas emergen como voces de esperanza de un futuro mejor, para ellos y para todos nosotros” (2000: 325). Postero y Zamosc (2004), en un libro igualmente valioso, apuntaban: “The Indian Question has definitively come to the forefront of political agendas in Latin America” (2004: 2).

² Artículo publicado originalmente en la revista *Diánoia* de México (mayo 2001), y que empieza parafraseando un manifiesto más que conocido: “Un fantasma recorre las cancillerías de Europa [...] y no solamente de Europa...”

El concepto de “etnia” se lo utiliza como la unidad básica de análisis de la Etnografía (como estudio detallado empírico), pero, por sus connotaciones (las etnias son los otros, los primitivos; no nosotros, los civilizados), no se lo utilizará aquí como concepto operativo válido. De “cultura”, concepto vago (principalmente con tres acepciones) (cf. Cabrero, 2006), se preferirá el relacionado con Herder en el sentido de pueblo y, por estar vinculado con un concepto hoy de mucho uso, “interculturalidad”. Pueblo, además, aquí se lo utiliza porque, de acuerdo con la legislación internacional (léase interestatal), es el sujeto básico con derecho a la libre determinación y porque así lo han pasado a utilizar los indígenas, hoy “pueblos indígenas” (cf. Moulines, 2002 [2001]; Wolf, 2001 [1998]),³ ante otros pueblos que son considerados no “indígenas”, es decir que no son originarios de los territorios que hoy ocupan. Finalmente están los términos de “nacionalidad” y “nación”, siendo la primera el paso previo de la segunda en terminología marxista, evolucionista. Así, cultura, entendida como pueblo, y nacionalidad y nación, se los usará de forma intercambiable, pero con una diferencia tenue no siempre clara en la literatura académica. El término nacionalidad, y muy especialmente nación, tiende a referirse más a una cultura o pueblo que, tomando conciencia de ella misma en contraposición a otras, se ha organizado y movilizado para la acción política (cf. Barth, 1969).⁴ De ahí que el análisis del hecho social pasa de la Etnografía, la Etnología (y la Antropología), a la Sociología y a la Ciencia Política.

Que la identidad (la respuesta a quién soy yo) cultural se construye y cambia en contraposición a otras identidades y a coyunturas históricas es una evidencia estudiada y repetida en varias ocasiones, por lo que no cabría incidir mayormente.⁵ Con la nación sucede lo mismo, se construye (con banderas, emblemas, canciones, literatura), pero también debería

³ Según la definición clásica del relator José R. Martínez Cobo (E/CN.4/Sub.2/1986/7/Add.4), quien no diferencia entre comunidad, pueblos y nación, se incide en la continuidad histórica de estos pueblos antes de la colonización europea (incluyendo la ocupación y uso de un territorio específico), su actual posición no dominante en los Estados donde hoy viven, y la autoidentificación.

⁴ Cf. Moulines para una discusión entre etnia y nación, donde se cita a David Levinson (1994); así como Wolf, que es igualmente del todo pertinente y dice por aquellos años: *“Contrary to expectations, too –and contrary especially to the predictions that modernization would put an end to ethnic exclusivity– groups and clusters of groups passionately dedicated to the politics of ethnicity have also proliferated”*. Conviene acotar aquí que, si bien “pueblos indígenas” se utiliza sobretodo en el ámbito internacional para agrupar a unos pueblos con características similares, cada vez más los sujetos prefieren autoidentificarse ante los demás de acuerdo a su nombre propio: mayas, kichwas, aimaras...

⁵ Esta obra colectiva coordinada por Barth (1969), y especialmente su introducción, es una referencia pionera al respecto. Cf. Pachano (2003) para un análisis sucinto desde la región.

ser evidente (y no siempre lo es) que, en los colectivos de que se está hablando, se construye sobre algo dado menos maleable, sea los ancestros, sea el territorio, sea la lengua. La versión más radical, romántica en *strictu sensu*, herderiana, de este algo visto como esencia, es el concepto de *Volkgeist* (el espíritu del pueblo), algo intangible pero que sabemos que está allí porque influye en fenómenos tangibles; incluso se cita como una emanación telúrica, de la tierra de un determinado lugar. Así, la tensión entre el cambio y la permanencia de una identidad cultural siempre existe, por lo que es valioso analizarlos en relación dentro de ella misma y con otras identidades. No obstante, al fin y al cabo, lo importante no sería tanto el qué es y el cómo se construye, sino el cuándo, vinculado al porqué.

La construcción de identidades indígenas politizadas tiene que ver con la necesidad y el interés de participar políticamente en los asuntos públicos, tanto en la designación de los gobernantes cuanto en la influencia en la formulación e impacto de las políticas que les afectan. Entre los modos de participación política, el voto individual dentro del Estado es importante, pero no es ni mucho menos el único: las marchas del movimiento indígena han sido una acción colectiva usual de participación e influencia política, así como la función de cargos públicos con una agenda indígena... En todo caso, en América Latina, ¿por qué se da en los últimos años esta inédita movilización política sobre la base de la identidad cultural, y no tanto sobre la base de la condición socioeconómica como venía siendo usual (en el caso indígena aun hoy mayormente campesina)?

Breve panorama indianista

La modernidad ha dejado paso hoy a una revalorización de la tradición (que no significa una “vuelta a la cavernas”). El “indigenismo”, como ensalzamiento folclórico de lo indio y como política de Estado paternalista de asimilación y homogeneización cultural desde mediados del siglo XX hasta los años ochenta, ha dado paso a una reacción cultural y política de revalorización de lo propio, el “indianismo”.⁶ Esta reacción no se puede explicar sin los cambios socioeconómicos. De hecho, se hacen evidentes en su máxima expresión mediática el 1 de enero de 1994, cuando el centro histórico

⁶ Por ejemplo, el Movimiento Indio Tojil de Guatemala, que, en un documento interno, acota: “La postura indianista sostiene que las reivindicaciones nacionalistas y clasistas del pueblo indio deben estar asociadas a lo largo de la lucha” (citado por Bastos, Hernández Ixcoy y Méndez, 2008: 325).

de San Cristóbal de las Casas (Chiapas, México), junto con otras cinco cabeceras municipales, es tomado por un numeroso grupo de indígenas encapuchados y pertrechados con indumentaria militar. Son campesinos... ¿Un extemporáneo foco guerrillero?... Oficialmente responden al nombre de Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN). Desde el primer discurso de su vocero, el mediático y enigmático subcomandante Marcos, varias demandas quedan establecidas; entre ellas, más tarde la más famosa: "Queremos un mundo donde quepan muchos mundos". Pero hay que recordar que el levantamiento se da en un momento crítico para las comunidades campesinas, sean indígenas o no: la modificación del Art. 27 de la Constitución en 1992, donde las tierras ejidales y comunales quedan en una situación de desamparo al poder ser privatizadas en el marco del Tratado de Libre Comercio (TLC) entre México y Estados Unidos. Es decir, la economía global, el llamado "neoliberalismo" de aquellos años, impacta en las áreas rurales y hay descontento, indignación; pero son los indígenas quienes pueden abanderar primero la lucha porque les queda un recurso de movilización importante: su identidad cultural.

El resto de la historia del zapatismo de fines del siglo XX y principios del XXI es bastante conocida: después de varios días de persecución del ejército y el repliegue de los extraños guerrilleros (mayormente con fusiles de madera) a sus comunidades, se establece un diálogo con el Estado que, en 1996, fructifica en los llamados Acuerdos de San Andrés, jamás cumplidos. En 2001, por iniciativa del Ejecutivo, el Congreso aprueba una Ley de derechos indígenas que poco tiene que ver con la propuesta de la Comisión de Concordia y Pacificación (COCOPA). En ese contexto, el EZLN va perdiendo poder de influencia: ha ayudado a sacudir conciencias, se han producido cambios constitucionales, pero ni la marcha liderada en motocicleta por el Subcomandante por todo México desde enero de 2006 (como Delegado Zero), ni su llegada al DF con su discurso de confrontación por el violento desalojo de comercios informales en el barrio de San Salvador Atenco en mayo del mismo año, pueden reflotar a una guerrilla que ya lleva más de 10 años de desgaste político, abocada a una extraña radicalidad antisistema dentro del sistema. En sus giras y discursos públicos de la llamada "La Otra Campaña", iniciada en septiembre de 2005 para aglutinar la "izquierda anticapitalista" no electoral en vistas a un nuevo proceso constituyente, ninguna autoridad detiene al Subcomandante Marcos, a la vez que el movimiento va perdiendo influencia y se aísla (cf. Warman, 2003).⁷

⁷ Para un análisis escueto pero asertivo del desgaste del EZLN, véase el último capítulo del libro citado de Arturo Warman.

Curiosamente, el mayor éxito del EZLN no se da en México (con todo y precipitar la caída un sistema político caduco), sino en un mundo globalizado. El llamado movimiento “altermundista” (en un principio “antiglobalización”) bebe de los recursos cibernéticos de los indígenas zapatistas: la Red no es solo para los negocios transnacionales y la especulación financiera de ese nuevo casino global que es el capitalismo reinante; también sirve para confrontar a estas mismas fuerzas.⁸ A la par del establecimiento del Foro Social Mundial (desde 2001 en Porto Alegre, Brasil), con sus respectivas reuniones regionales (Asia, América, Europa), se da el florecimiento de los foros alternativos en las principales conferencias de Naciones Unidas, donde múltiples Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y movimientos sociales discuten y aprueban resoluciones paralelas. ¿Qué ha sucedido? Buena parte de la población mundial se siente excluida de los procesos de globalización económica y crecientemente se identifica con los nuevos movimientos sociales (feminismo, ecologismo, pacifismo, jóvenes, entre otros) que añaden riqueza y complejidad a las demandas de clase. Se va estructurando una agenda de lucha común haciendo uso de las nuevas tecnologías de la información y comunicación; y los pueblos indígenas son parte, si no una de las máximas expresiones, de esta organización internacional del descontento y de la acción colectiva por una política distinta, más inclusiva, más justa.

Los zapatistas siguen en lucha, mayormente reclusos en sus comunidades. Su radicalidad antisistema tuvo un giro más de tuerca cuando rechazaron la invitación para estar en la toma de posesión de Evo Morales en Bolivia en enero de 2006; a pesar de que la victoria del Movimiento al Socialismo (MAS) en diciembre de 2005 por más del 50% de los votos significa, hasta hoy, la propuesta más radical de gobierno influenciado por el indianismo. El propio Evo, aunque de origen sindicalista (cocalero), se considera hoy indígena (habla y entiende el aimara)⁹ y no ha vacilado en maximizar esa imagen cuando ha creído conveniente. Aunque han ido aflorando diferencias entre el sector más indianista y el más socialista-desarrollista mayoritario (siendo el conflicto del Tipnis su punto de quiebre más evidente ante la prensa), el Gobierno de Bolivia sigue deslumbrando al mundo por su creatividad e

⁸ Se suele citar la manifestación de 10 mil personas del 18 de junio de 1999 en la ciudad de Londres, o bien la “Batalla de Seattle” contra la Organización Mundial del Comercio (30 noviembre de 1999), como el principio de la protesta global contra el capitalismo neoliberal del movimiento altermundista. Cabe resaltar que, en 1996, el EZLN ya había organizado el “Encuentro Intergaláctico” en plena selva lacandona.

⁹ Junto con Benito Juárez en México y Alejandro Toledo en Perú, sería el tercer presidente de América Latina con características indígenas, si bien los dos citados no tuvieron una agenda indígena.

innovación a la hora de refundar el Estado-nación clásico de corte europeo. Las organizaciones indígenas, originarias y campesinas (como allí prefieren nombrarse) que están en gran parte detrás de las grandes movilizaciones que llevaron al triunfo del MAS (guerra del agua de Cochabamba en 2000, guerra del gas en El Alto en 2003) son un ejemplo de trabajo minucioso y conjunto hacia objetivos comunes de descolonización y plurinacionalidad.

El éxito del movimiento indígena en Bolivia hace más patente el laberinto en que se encuentra el movimiento indígena en Ecuador desde su aparición mediática en la marcha histórica de 1990. En la retina de muchos ecuatorianos queda la fugaz copresidencia indígena en la Junta de Gobierno conformada 10 años más tarde, el 21 de enero de 2000, en medio de las masivas movilizaciones contra el entonces presidente Jamil Mahuad, cuando el movimiento indígena ecuatoriano era el mayor de Latinoamérica y el mundo. Si aquella Junta duró escasas horas, luego vendría la experiencia traumática del cogobierno con el coronel Lucio Gutiérrez (2003-2005), con quien el partido indianista Pachakutik rompería luego de seis meses de una alianza política corta pero de consecuencias a largo término. Gran parte del movimiento social de izquierdas y de clase media que había dado apoyo a Pachakutik se vio defraudado. A su vez, Gutiérrez emprendió una política clientelar de cooptación de líderes indígenas cuya máxima expresión fue el otorgamiento del Ministerio de Bienestar Social al dirigente amazónico y expresidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) Antonio Vargas. La lenta reorganización de la CONAIE con el liderazgo de Luis Macas tuvo un punto culminante en la exitosa movilización de marzo de 2006 contra la firma del Tratado de Libre Comercio (TLC) con Estados Unidos y la salida de la empresa petrolera norteamericana OXY. La última movilización de la CONAIE fue la marcha por el agua y contra la minería de marzo de 2012 contra el Gobierno presidido por Rafael Correa, con lo que continúa el pulso para hacerse un lugar importante en la política nacional.

En Nicaragua, se da un proceso peculiar. A 12 años del establecimiento de los Consejos Regionales Autónomos de la Costa Caribe (la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN) y la Región Autónoma del Atlántico Sur (RAAS), en 1990, y a casi el doble de la aprobación del Estatuto de Autonomía en 1987, continúan sin resolverse dos temas clave: el control territorial y sus recursos naturales, y una efectiva participación tanto a nivel regional cuanto nacional; junto con la amenaza de una colonización descontrolada. Todo esto hace peligrar la poca soberanía que los pueblos

indígenas habían alcanzado luego del conflicto armado. Sin embargo, ha habido logros evidentes: en 1990, se crea la Blue Fields Indian and Caribbean University (BICU) y, en 1992, le sigue la Universidad de las Regiones Autónomas de la Costa Caribe Nicaragüense (URACCAN), las dos universidades regionales; mediante una reforma constitucional, en 1995, los Consejos Regionales lograron tener poder de veto sobre cualquier concesión que otorgue el Estado en la zona; en 2001, se da la sentencia histórica de la Corte Interamericana a favor de la comunidad de Awas Tingni (reconociendo derechos de propiedad indígena sobre el territorio); en 2002, se pudo aprobar la Ley de Tierras Comunales Indígenas; en 2003, el Reglamento de la Ley de Autonomía; y ya se están implementando sistemas descentralizados de educación y salud.

En Perú, con todo y aparecer como un país con poca organización indígena desde la identidad cultural, se empiezan a dar casos extremos de reacción indígena a lo que se percibe como amenazas externas de un Estado con políticas abiertamente neoliberales. Las llamadas “Leyes de la selva”, 11 decretos legislativos sin consulta previa a los pueblos afectados y que abrían paso a la implementación del TLC con Estados Unidos, significaron un conflicto entre 2008 y 2009 abanderado por la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDSEP), la mayor organización indígena amazónica peruana. Tras decenas de víctimas y centenares de heridos, el conflicto desembocó en la ley de consulta previa (29.785; de septiembre de 2011), un logro cuyo subsiguiente reglamento (abril de 2012) fue rechazado por las organizaciones indígenas. En Puno, con el lema “¡mina no, agro sí!”, a lo largo de 2011 se incrementan de forma inédita las movilizaciones aimaras y quechuas contra las concesiones mineras y petroleras en el Altiplano peruano del Gobierno de Alan García. La Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI) ya había denunciado que más del 70% del territorio peruano está concesionado a transnacionales mineras y petroleras, y avisado que podía haber una explosión social en cualquier momento. Por el contrario, el Gobierno denuncia injerencias extranjeras y la prensa de la Lima “blanca” sugiere que han llegado desde Bolivia “*mallkus* de ponchos rojos”.

Junto con Perú, se suele poner a Guatemala como ejemplo de movimiento indígena fallido. Pero no es menos cierto que, en su corta historia, el movimiento maya ya tuvo un hito importante propio: la firma del Acuerdo de identidad y derechos de los pueblos indígenas en 1995 entre el Gobierno y la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG). Este Acuerdo,

en el marco del definitivo Acuerdo de Paz Firme y Duradera de 1996, es un hito importante en el proceso de reconocimiento y regeneración cultural, desde la lengua hasta la espiritualidad, pasando por el vestido tradicional, el calendario, la numeración vigesimal y el derecho propio. A la par, se abren espacios en la institucionalidad estatal y se relea el conflicto armado desde un protagonismo de los indígenas en busca de justicia, alejándose de la imagen de víctimas y objeto pasivo ante la violencia. Es cierto que las políticas del Estado tienden a folclorizar y encasillar las demandas indígenas en el liberalismo multicultural, y que el desgaste del movimiento en sus negociaciones con los distintos gobiernos significó el revés de 1999, cuando se votó (con un estrecho margen y con un 18,5% de participación) en contra de las reformas constitucionales a favor de las demandas indígenas. Pero junto con los avances arriba apuntados se dan otros igualmente significativos, como la participación en las elecciones del partido Winaq, liderado desde su fundación por la premio nobel Rigoberta Menchu (candidata presidencial en las elecciones de 2007 y 2011).

En resumen, a diferencia de la posición de no pocos pensadores liberales y de las teorías de la modernización, que veían en las poblaciones indígenas básicamente un obstáculo al desarrollo y la democracia, a la modernidad, aquí se plantea lo contrario. La acción colectiva del movimiento indígena ha posibilitado la ampliación del concepto y la práctica de la democracia en Latinoamérica de una forma inédita, radicalizándola, para así hacer avanzar la democracia de ciudadanía no solo para los indígenas como grupo diferenciado, sino para la sociedad en general, por lo que han sido actores clave en los cambios políticos recientes y en el retorno del Estado: un Estado de ciudadanía fortalecido, pero redefinido, transformado en un Estado de ciudadanía intercultural.

Movimientos sociales indígenas

En América Latina y el Caribe, los pueblos indígenas tienen una población de aproximadamente 50 millones de personas, que forman parte de alguno de los 400 grupos lingüísticos hoy existentes. En porcentaje, alcanzan alrededor del 10% de la población total del subcontinente, aunque en dos países, Perú y Guatemala, son casi la mitad de la población y, en Bolivia, la superen (62%). En México, aunque la población indígena signifique solo un 10% de su población total, vive (probablemente junto con Perú) la

mayor población indígena en términos absolutos: 11 millones de personas aproximadamente (cf. Busso, Cicowiez y Gasparini, 2005; y Hall y Patrinos, 2006).¹⁰ Hoy, los pueblos indígenas, los primeros habitantes de las tierras del continente americano, continúan siendo un grupo de población importante, aunque ni el tamaño de su población ni sus condiciones socioeconómicas marcan necesariamente el camino hacia la estructuración de movimientos sociales indígenas fuertes.

Este no es el lugar para definir un movimiento social ni para discutir si el movimiento indígena se lo puede considerar o no como “nuevo movimiento social” a la par del feminismo, del ecologismo, o del pacifismo (si es que existieran estos como movimientos que luchan sobre todo por reconocimientos no materiales). Pero cabe esbozar que cuando aquí se habla de “movimiento social” se hace referencia a una herramienta analítica para comprender una acción colectiva que hace manifiesto un conflicto, invoca solidaridad a sus integrantes y comporta un desafío al sistema dominante. Desde las sociedades más industrializadas, hay una vasta bibliografía sobre nuevos movimientos centrados en la lucha identitaria en vistas a que sus integrantes sean sujetos de sus propias vidas (cf. Melucci, 1996; Touraine, 1981; Castells, 1997). En cambio, en países como los de Latinoamérica, donde la modernidad convive con la tradición y con la posmodernidad, donde hay a menudo mayor diversidad cultural desde el concepto de pueblo o nacionalidad/nación, y donde hay una mayor desigualdad social, las herramientas para comprender los movimientos sociales se complejizan.

Aunque es difícil delimitar cualquier movimiento social (donde convergen multitudes y variadas organizaciones), el movimiento indígena, como movimiento complejo donde se aúnan tanto las demandas de igualdad e inclusión como las de diferencia y autonomía ha tenido varios intentos de caracterización tipológica. Brysk (2007) habla de movimientos de autodefensa o “tribales”, sobre todo ubicados en las “tierras bajas” (Costa, Amazonía), movilizados en importante medida desde el exterior; por ejemplo por grupos medioambientalistas poderosos, como Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza (IUCN, por sus siglas en inglés) o Rainforest Alliance; con alta transferencia de recursos preferentemente en forma de proyectos “de desarrollo”, y que han

¹⁰ Avalados por varias agencias de Naciones Unidas, y, para una aproximación diacrónica desde los censos nacionales cf. CEPAL, 2008.

obtenido éxitos en la delimitación territorial y en el reconocimiento de formas propias de gobierno y justicia. Luego, teniendo en cuenta todos los casos no “ideales” que se nos escapan en este abanico forzosamente esquemático, estarían los de base campesina, mayoritarios en la Sierra de los Andes y de Mesoamérica y con población más significativa y densa que, proviniendo de una movilización clasista, socioeconómica, abarcan luego demandas identitarias, autonómicas. A diferencia de los movimientos de autodefensa o “tribales”, estos movimientos indígenas “campesinistas” tienen un balance más desigual del resultado de sus luchas: han incidido de igual forma, o más, en los cambios constitucionales y legislativos multiculturales, pero su impacto en aspectos socioeconómicos (como una verdadera reforma agraria) ha sido escaso.

Sobre el surgimiento de los movimientos sociales indígenas modernos (a partir de los años sesenta y setenta) ya hay una literatura notable. El sociólogo mexicano y exrelator de Naciones Unidas (2001-2007) Rodolfo Stavenhagen (1992), por ejemplo, apuntaba cinco causas en un artículo seminal al respecto: (i) el fracaso de las políticas de desarrollo clásicas de los años cincuenta y sesenta; (ii) la creciente conciencia, entre la intelectualidad indígena emergente, de que el modelo de Estado que se había postulado desde la independencia era defectuoso (cf. Bengoa, 2000);¹¹ añadido a partir de finales de los años ochenta: (iii) el final de la Guerra Fría, descentrando de la acción colectiva el discurso de la lucha de clases; (iv) el consiguiente final de las dictaduras militares, facilitando la competición en el espacio público de nuevos y renovados actores sociales; y (v) el impacto de la nueva economía global en las áreas rurales. Deborah J. Yashar (2005), en su estudio sistemático sobre el desafío “posliberal” del movimiento indígena incide en el último punto que ya precisaba en 1992 Stavenhagen: las condiciones que supusieron las reformas neoliberales de los ochenta, que hacían peligrar la propiedad colectiva, cortaban los subsidios a los pequeños agricultores, y reducían el acceso de estos mismos al mercado (Yashar, 2005 y 1998).¹²

El cambio de regímenes de ciudadanía y la intromisión del Estado en autonomías sociales no reconocidas previamente politizó las identidades

¹¹ Una “intelligentsia” nacida de manera contradictoria a partir de las políticas indigenistas-integracionistas con la expansión de la cobertura educativa.

¹² Para una crítica constructiva a la tesis de Yashar, cf. Martínez Novo, 2009, 9-35, que cuestiona la incidencia real de las causas supuestamente directas en la aparición del movimiento indígena moderno.

indígenas. De acuerdo con Yashar (2005: 5), no es que los indígenas no se hubieran movilizado en el pasado, sino que no lo habían hecho desde la identidad indígena para defender sobre todo una agenda indígena, como derechos colectivos territoriales, autonomía política y judicial, y educación y salud diferenciada de acuerdo a su identidad.¹³ La aproximación de Yashar (2005) vino a enriquecer la literatura académica estadounidense sobre acción colectiva (MacAdam, Tarrow, Tilly) añadiendo a los motivos de los actores sociales dos factores para ella determinantes en la aparición de los movimientos sociales, en este caso indígenas, desde un análisis centrado en la relación Estado-sociedad: las redes transcomunitarias (capital social que permite “capacidad” organizacional), y el espacio político asociativo (“oportunidad” de asociación y expresión).

Ni la aproximación “primordialista” (identidades inmutables defendidas por algunos antropólogos), dice Yashar (2005), ni la “instrumentalista” (el *rational choice* individualista e instrumental de la escuela anglosajona), es suficiente para explicar el surgimiento de los movimientos indígenas en Latinoamérica. Por su parte, a la aproximación “posestructuralista” (Foucault, Laclau, Mouffe, Touraine y Melucci), que desafía a las dos primeras asumiendo que las identidades de la persona son múltiples, se construyen socialmente y cambian, y que se ajustaría más a la realidad, se le ha de añadir los condicionantes estructurales de pobreza y de gobierno autoritario, que pueden impedir el surgimiento de esas identidades. Además, Yashar (2005) quiere pasar de un análisis individual y local, discursivo, prevaleciente en esta última aproximación, a otro regional y comparativo, explicativo.

Tampoco serviría, sin embargo, continúa Yashar (2005), un análisis meramente de “condiciones estructurales de pobreza y desigualdad” (siguiendo las tesis ya clásicas de Tilly y Snyder con las movilizaciones de 1830 en Francia): muchos países tienen condiciones pésimas al respecto, pero solo unos cuantos vieron la aparición del movimiento indígena. Finalmente estaría la aproximación centrada en la “globalización”, que no remite ni a la centralidad de las identidades de los actores ni a las constantes estructurales, sino a incidir en que un cambio general del contexto (integración de las economías, crecimiento de la sociedad civil, y

13 “La ruptura del concepto nacional populista de ciudadanía es fundamental para comprender la emergencia étnica en América Latina en los años noventa. Es como consecuencia de estas rupturas que comienza a surgir, tímidamente por cierto, la demanda por ‘los derechos civiles indígenas’, la demanda por una ‘doble ciudadanía’, nacional y étnica” (Bengoa, 2000: 49).

desarrollo de normas internacionales) habría impactado decisivamente en el movimiento indígena, como apuntaba Alison Brysk en su obra de 2000, subrayado luego en Martí i Puig (2008) con el concepto de gobernanza y el incremento de capital social y su incidencia en la Estructura de Oportunidades Políticas (EOP).

Yashar comprende que la literatura sobre “globalización” suele caer en una aproximación ahistórica y universalizante que presume además que el Estado está perdiendo poder de incidencia en la política. Así, se decanta por un análisis más detallado, local e histórico (diacrónico), de los actores (como ya lo hiciera Sarah Radcliffe) en términos de relaciones cambiantes entre sociedad-Estado. La académica estadounidense resuelve el desafío explicativo observando cinco casos (México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia) con las causas independientes que se perciben en el surgimiento del movimiento indígena: el cambio de los “regímenes de ciudadanía” en el último tercio del siglo XX (que politizan la identidad), las “redes transcomunitarias” y el “espacio asociativo político”.

El cambio de los regímenes de ciudadanía significa, primero, la erosión del Estado corporativista (en México, ya desde los años cuarenta del siglo XX, pero en la mayoría de países que analiza Yashar, alrededor de los años setenta) que había facilitado la reforma agraria e importantes subsidios y servicios, así como animado la organización campesina desde una perspectiva nacionalista y desarrollista; erosión que se acentúa en los años ochenta y noventa con las políticas neoliberales de retroceso del Estado y de la ciudadanía social. Tanto la erosión del Estado corporativista, muchas veces dirigido por dictaduras y gobiernos militares (pero débil al fin y al cabo, y que había permitido cierto grado de autonomía dentro de las comunidades), cuanto finalmente la implementación de políticas neoliberales que afectaron directamente la autonomía de las comunidades y que se focalizaron básicamente en las ciudadanías cívicas y políticas (“Tercera ola de democratización”), ralentizando los compromisos de reforma agraria, cortando programas sociales, créditos y subsidios, y debilitando las organizaciones campesinas, facilitaron, a su vez, la eclosión de identidades politizadas.¹⁴

¹⁴ La región amazónica sería un caso especial por cuanto no llegó el Estado corporativista pero sí, más tarde, políticas de colonización por parte de los campesinos andinos, así como la incursión de empresas petroleras y madereras. Esta apertura culminaría en la etapa neoliberal con la promoción de un mercado de tierras más abierto.

Ahora bien, este cambio de “regímenes políticos” como “motivo” o “incentivo” no es suficiente para explicar un movimiento indígena exitoso. Solo allí donde hubo “capacidad”, donde las comunidades pudieron utilizar “redes transcomunitarias” y donde hubo una “oportunidad”, la apertura de un “espacio asociativo político” habilitante; es que se desarrollaron las grandes organizaciones indígenas. Estas dos últimas variables (capacidad y oportunidad) son las que en últimas explican el “dónde” y el “cuándo” de ese surgimiento, sobre todo en Ecuador y en Bolivia, lo que se viene a llamar la primera generación de movimientos indígenas. En la segunda generación de estos movimientos, la tríada de variables causales ya no incide tanto, sino más bien el impacto de los primeros movimientos como modelo a seguir. A su vez ya no solo tienen una agenda de defensa de derechos colectivos, sino crecientemente de inclusión y de trato igualitario como individuos en las nuevas democracias, desafiando a la vez al antiguo Estado corporativista y a las nuevas democracias neoliberales (Yashar, 2005: 81).¹⁵ A continuación se describen las principales organizaciones indígenas regionales.

¹⁵ Yashar no define concretamente a qué grupos se refiere en esta “segunda generación”, pero apunta ciertos casos significativos que prevén acertadamente un movimiento muy amplio y a menudo fragmentado: “[...] cultivadores de coca que inicialmente perdieron su trabajo en las minas nacionales y han optado por este cultivo para su sustento; jóvenes que quieren incrementar sus oportunidades laborales y ayudar a su comunidad; y académicos que han viajado a conferencias internacionales y obtenido mayores conocimientos, contactos, y recursos, etc.” [traducción propia].

TABLA 1

PRINCIPALES ORGANIZACIONES INDÍGENAS REGIONALES	
Organización	Origen, objetivos e integrantes
Consejo Indígena de Centroamérica (CICA)	En 1975, se constituye el Consejo Mundial de Pueblos Indígenas (CMPI) que promueve las alianzas regionales, entre ellas las de Centroamérica, con lo que, en 1977, se constituye la Coordinadora Regional de Pueblos Indígenas de América Central (CORPI), integrada por organizaciones indígenas de cada uno de los siete países de Centroamérica, incluyendo México, como una plataforma regional en el plano político y de reivindicación de derechos de los pueblos indígenas. La CORPI afronta toda la complejidad política y militar generada por los enfrentamientos militares de los años ochenta en la región. Con los procesos de paz en varios países surgieron nuevas organizaciones y se fortalecieron las existentes. Se tiene además el Convenio No. 169 de la OIT, ratificado por varios países a inicios de los noventa, que da un nuevo marco jurídico y de trabajo. A partir de 1993, se inician consultas para definir una nueva relación entre las organizaciones indígenas, llegando al consenso de establecer el CICA. En 1994, se instaló un consejo provisional y, en 1995, se constituye formalmente. En el año 2005, reunidos en Costa Rica en asamblea general ordinaria, se acuerda inscribir legalmente a la organización en Costa Rica. Desde su constitución, el CICA ha implementado programas que buscan el ejercicio de los derechos históricos y reconocimiento de la autonomía y la libre determinación de los pueblos indígenas centroamericanos.
Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA)	Con el propósito de defender los ideales indígenas, y con la esperanza de continuar siendo parte del mundo, de la naturaleza, nace la Coordinadora de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA), el 14 de marzo de 1984 en la ciudad de Lima, Perú, durante el I Congreso de las Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica, en las que participaron: AIDSESP, Perú; CONFENIAE, Ecuador; CIDOB, Bolivia; ONIC, Colombia; y UNI, Brasil. Lima fue la ciudad sede hasta 1992; en el año de 1993, pasó a ser Quito, donde tiene domicilio permanente. El II y III Congreso fueron espacios de consolidación en los diferentes niveles y, en el IV, realizado en Manaos en noviembre de 1992, se afiliaron nuevas organizaciones como: ORPIA, Venezuela; OIS, Surinam; APA, Guyana; FOAG, Guyana Francesa; y COIAB, Brasil en substitución a UNI. Posteriormente OPIAC, Colombia reemplaza a ONIC.

Organización	Origen, objetivos e integrantes
Coordinadora Andina de Organizaciones Indígenas (CAOI)	La CAOI es una red de organizaciones indígenas de Bolivia, Ecuador, Chile, Colombia, Perú y Argentina, que nació en la ciudad del Cusco durante los días 15 y 17 de julio de 2006. Organizaciones afiliadas: Confederación de las Nacionalidades y Pueblos Kichwas del Ecuador (ECUARUNARI); Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Qullasuyu (CONAMAQ) de Bolivia; Confederación Nacional de Comunidades del Perú Afectadas por la Minería (CONACAMI); Coordinadora de Identidades Territoriales Mapuche (CITEM) de Chile; Organización Nacional Indígena de Colombia (ONIC); Confederación Campesina del Perú (CCP); Confederación Nacional Agraria de Perú (CNA); Unión de Nacionalidades Aymaras (UNCA) de Perú; Federación de Mujeres de Yauli (FEMUCAY) de Perú; Asociación Nacional de Maestros de Educación Bilingüe Intercultural (ANAMEBI) de Perú; Consejo de Productores Alpaqueros del Norte de Ayacucho (COPUCA) de Perú; Confederación Sindical Única de Trabajadores Campesinos de Bolivia (CSUTCB); Confederación Nacional de Mujeres Bartolina Sisa de Bolivia; y Organización de Naciones y Pueblos Originarios en Argentina (ONPIA).
Red de Mujeres Indígenas de México y Centroamérica	La Red de Mujeres indígenas de México y Centroamérica (Mesoamérica) se constituye a raíz de la realización del primer encuentro entre las agencias de Naciones Unidas y organizaciones de mujeres indígenas de Centro América y México (septiembre de 2004), convocada con el fin de iniciar un proceso de intercambio que permitiera articular las agendas de las mujeres indígenas con los mandatos de la ONU. Desde entonces, se han realizado un segundo y tercer encuentro (septiembre de 2005 y agosto de 2006), a partir de los cuales se ha logrado definir una agenda general con compromisos y propuestas y diseñar un plan de acción orientado tanto hacia el cumplimiento de las Metas del Milenio, como de las recomendaciones del Foro Permanente para Cuestiones Indígenas y de la Declaración del Segundo Decenio de los Pueblos Indígenas. De igual manera se plantean lograr la incorporación activa de la problemática, planteamientos y demandas de las mujeres indígenas en la implementación de los mandatos constitutivos y las recomendaciones derivadas de las Conferencias Mundiales (Durban, Cairo, CEDAW, Belem do Para, entre otras). Entre otras dirigentes de la Red se puede destacar a Martha Sánchez.

Organización	Origen, objetivos e integrantes
Enlace Continental de Mujeres Indígenas de las Américas (ECMIA)	Creado en 1993, ECMIA es una red de mujeres indígenas de 26 organizaciones y 19 países. La red reúne a activistas de la región y resalta los intereses de las mujeres indígenas. Su objetivo es participar e incidir políticamente en la defensa y promoción de los derechos de los pueblos y mujeres indígenas en el plano nacional e internacional. En 2006, ECMIA organizó un taller sobre salud para 13 lideresas indígenas de siete países sudamericanos. Las participantes elaboraron una guía sobre el estado de la salud sexual y reproductiva de las mujeres indígenas en la región. En abril de 2008, se llevó a cabo en Lima, Perú, el Primer Foro Internacional de Mujeres Indígenas, que convocó a más de 150 mujeres indígenas de 15 naciones latinoamericanas y cuatro países de otras regiones. ECMIA está asociada al Foro Internacional de Mujeres Indígenas (FIMI) y cuenta con destacadas lideresas indígenas como Mirna Cunningham, Otilia Lux de Coti, Tarcila Rivera, Eva Gamboa y Fabiola del Jurado.

Fuente: Elaboración propia a partir de fuentes de internet (2013).

Las repercusiones, los resultados y el impacto nacional e internacional del movimiento indígena no fueron pocos. En su introducción a las memorias del seminario internacional del Instituto de Estudios (ILAS, por sus siglas en inglés) en 1999 “Pluricultural y multiétnico: evaluando las implicaciones para el Estado y la sociedad en Mesoamérica y los Andes”, Rachel Sieder, académica inglesa especializada en Guatemala, enfatizaba cómo el activismo indígena había posibilitado un nuevo régimen internacional y marco legal (incluyendo jurisprudencia) de derechos humanos; especialmente con el éxito del entonces único instrumento que les aseguraba unos derechos colectivos que antes no tenían tipificados: el Convenio No. 169 de la OIT, de 1989 (luego se aprobará la Declaración, en 2007). Este primer instrumento, y el proceso que lo concretó, tuvo enorme impacto en otro de los éxitos más visibles, en este caso a nivel nacional, en el marco de la llamada “Cuarta ola de Constituciones” (Jan-Erik Lane, citado en Van Cott, 2000: 11),¹⁶ las reformas constitucionales de la región desde 1987. Ya sea como nuevas constituciones o enmiendas de las ya existentes, la lista es extensa: Argentina (1994); Bolivia (1994, 2004, 2008); Brasil (1988/2005); Colombia (1991, 2003); Costa Rica (1999); Ecuador (1996, 1998, 2008);

¹⁶ Concepto que hace referencia a tres períodos anteriores de intensiva producción constitucional (1789-1799; 1914-1926; y 1945-1965).

El Salvador (1983/2000); Guatemala (1985/1998); Honduras (1982/2005); México (1992, 1994/1995, 2001); Nicaragua (1987, 1995, 2005); Panamá (1972, 1983, 1994); Perú (1993, 2005); Paraguay (1992); y Venezuela (1999).

Es lo que Donna Lee Van Cott pasa a llamar “constitucionalismo multicultural” (2000: 269)¹⁷ que, si bien es un punto de quiebre con el discurso liberal universalista (excluyente) de las élites criollas, hegemónico desde los procesos de independencia, no tendrá sin embargo su traducción directa ni en políticas ni en prácticas concretas para una mejor calidad de vida de los indígenas.¹⁸ Hale, retomando a Silvia Rivera Cusicanqui, incide en esta circunstancia cuando habla del “indio permitido” (citado en Valladares, 2008: 293). En perspectiva, y como se ha citado anteriormente aquí, habría que añadir una siguiente ola de cambios constitucionales, con Ecuador y Bolivia como sus máximas expresiones, en sendas nuevas Constituciones en 2008, aunque de momento no se pueda evaluar si este nuevo reconocimiento retórico (de “multiétnico” y “pluricultural” a “plurinacional”) va a tener consecuencias socioeconómicas estructurales para los pueblos indígenas. Regresando a Van Cott (2000), hay “constitucionalismo multicultural” cuando aparecen en una Constitución tres o más de los elementos siguientes: (i) reconocimiento formal de la naturaleza multicultural de las sociedades y la existencia de pueblos indígenas como colectivos sociales subestatales distintos; (ii) reconocimiento de la ley consuetudinaria indígena como oficial y como derecho público; (iii) reconocimiento de los derechos de propiedad colectiva y restricciones a la alienación y división de las tierras comunales; (iv) estatus oficial o reconocimiento de lenguas indígenas; y (v) garantía de una educación bilingüe (Van Cott, 2000: 265).¹⁹ Véase la siguiente tabla para una revisión actualizada y con el añadido de México y Nicaragua.

¹⁷ Van Cott era optimista al respecto: *“This type of symbolic rhetoric is cheap and may appear meaningless to those who are unfamiliar with the region or the aspirations of its indigenous populations. But it is in reality an astounding development. [...] For a movement that is as much about dignity and identity as it is about the improvement of material circumstances, symbolic recognition is an important achievement”* (2000: 269). El constitucionalista y experto (2008-2010) del Foro Permanente de Naciones Unidas Bartolomé Clavero es más radical y parco: *“¿Alguien piensa que los Estados de América van a dedicarse a reconstituir pueblos indígenas? Digase lo propio de sus Constituciones. Ni quieren ni pueden”* (2008: 232).

¹⁸ Assies ya lo apuntaba en 1999; Stavenhagen, especialmente en su informe de 2005. Otros autores como Hale para Guatemala y Postero para Bolivia lo citan como “multiculturalismo neoliberal”, en el sentido de abrir nuevos espacios de participación a los pueblos indígenas siempre y cuando los indígenas no signifiquen una pérdida de poder real de las élites económicas nacionales e internacionales (citado en García, 2011).

¹⁹ La síntesis se encuentra en el análisis comparativo final del libro, siendo los regímenes autónomos una excepción a la regla por la resistencia de las élites gobernantes. Casos excepcionales serían los de Panamá (1553, y comarcas adicionales en 1983, 1996, y 1997) y Nicaragua (1987). Hoy se debería añadir las “flamantes autonomías bolivianas”, en palabras de Albó (2008) y, en un futuro cercano, posiblemente Ecuador.

TABLA 2

DERECHOS INDÍGENAS Y CONSTITUCIONALISMO MULTICULTURAL EN SEIS PAÍSES							
Países/ Legisla- ción	Convenio No. 169 OIT (aprobado el 27 de junio de 1989; en vigor desde el 5 de septiembre de 1991)	Declaración de Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas (2007)	Reconocimiento retórico	Dere- chos de pro- piedad colectiva	Recono- cimiento oficial de lengua	Educación bilingüe	Régimen de auto- nomía
México	1990	Sí	Se reconoce en el Art. 2 como nación pluricultural	Sí	No	Sí	No
Guatemala	1996	Sí	La Carta Magna de 1985, en el Art. 66. El Estado reconoce a los diversos grupos étnicos; 1999, las Reformas a la Constitución mediante Consulta Popular fueron rechazadas	Sí	Sí, regional	Sí, pero muy limitada	No
Nicaragua	2010	Sí	En 1995, las reformas constitucionales y por la Ley 192 del mismo año, en el Art. 5 la Carta Magna reconoce en forma explícita a los pueblos indígenas	Sí	Sí, en las regiones autónomas	Sí	Sí, regional
Ecuador	1998	Sí	CPE, 2008 Art. 1	Sí	Sí	Sí	Sí
Perú	1994	Sí	La Constitución Política de 1993, en el Art. 2, reconoce y protege la pluralidad étnica y cultural de la nación	Sí	No	Sí	No
Bolivia	1991	Sí, elevada a rango de ley	CPE, 2008 Art. 1	Sí	Sí	Sí	Sí

Fuente: Elaboración propia a partir de Van Cott (2000).

De acuerdo con el cuadro, actualmente todos los países tendrían “constitucionalismo multicultural”, aunque evidentemente este grado y su real aplicación varían de país en país, siendo Bolivia el que se destaca como el Estado más indianista e intercultural de la región, con todo y las crecientes contradicciones. Más adelante se verá que estas diferencias no son casuales, sino que tienen que ver con la fortaleza de los respectivos movimientos sociales indígenas y la intensidad del desafío que plantean.

En el mismo estudio de 2005, Yashar subraya que los movimientos indígenas plantean un importante desafío “posliberal”, en sus palabras. En primer lugar, estarían los desafíos concretos hacia el Estado ante las asunciones de: (i) la ciudadanía tal y como se entendía hasta ahora; (ii) que los individuos constituyen la principal unidad de la sociedad (por encima de la comunidad), y (iii) que las fronteras administrativas y jurisdiccionales deberían estar uniformemente establecidas en todo un país. Todo lo contrario en el caso indígena: se piden formas diferenciadas de ciudadanía desde lo comunitario, y límites territoriales que garanticen tanto derechos individuales cuanto especialmente colectivos, léase la autonomía política. De hecho, desafían la misma idea de Estado al pedir su reconocimiento y cambiarlo a plurinacional e intercultural en las novísimas Constituciones.

Por otra parte, Yashar (2005) acaba su estudio con los desafíos que el sistema (incluyendo la democracia) ponía a los movimientos: (i) la sangría de cuadros que padece el movimiento indígena cuando estos lo abandonan por cargos públicos (pagados); (ii) estos mismos líderes confrontan una tarea hercúlea en política institucional, pues su poco número impide que puedan atender todas las demandas que el movimiento tiene; (iii) los líderes del movimiento indígena no necesariamente son exitosos como candidatos, particularmente en sistemas de partidos más sólidos (es decir, un movimiento indígena exitoso no predice *per se* un éxito electoral; la identidad “étnica” no asegura la transmisión de votos) y, (iv) cuando los líderes indígenas entran en la política partidista tienen más probabilidad de caer en disputas partidarias que los aboquen a divisiones internas, especialmente en lugares donde hay un fuerte sistema de partidos (como antes se apuntaba).

Finalmente cabe apuntar que quedan pendientes de resolver las demandas de clase de la población indígena, ya sea como nuevo campesinado (con trabajos polivalentes) o de inmigrante ciudadano pobre (servicios domésticos, trabajo informal). Estas demandas, que se extienden a los mestizos o a los “cholos” (palabra despectiva que remite al indígena andino amestizado), a las distintas clases populares y a las clases medias blanco-mestizas

empobrecidas por la oleada de las políticas neoliberales de los ochenta y noventa; son usualmente pasadas por alto a partir de lo que ya se ha denominado como un proceso de “etnofagia”, una

[...] lógica de integración y absorción que corresponde a una fase específica de las relaciones interétnicas [...] y que, en su globalidad, supone un método cualitativamente diferente para asimilar y devorar a las otras identidades étnicas (Díaz-Polanco, 2007 [2006]: 161).

Básicamente se produce la domesticación del movimiento y las demandas indígenas. ¿Cómo? Ofreciendo distintos cargos gubernamentales a la dirigencia (los llamados “ponchos dorados” en Ecuador, “el indio permitido” en Bolivia), exaltando la diferencia cultural de forma retórica, idealizando la comunidad... Buscando la autonomía indígena dentro del marco neoliberal de desmembramiento del Estado y de descentralización administrativa, pero al fin y al cabo dejando sin resolver los aspectos socioeconómicos de desigualdad, de clase (cf. Kaltmeier, 2007; Ibarra, 1987).

Partidos políticos indígenas

Uno de los casos sorprendentes de Latinoamérica en el campo político era no contar con partidos indígenas (étnicos, autonomistas, nacionalistas) teniendo una población culturalmente tan diversa y de alto porcentaje indígena. Esta peculiaridad, o “anomalía” según qué literatura académica, termina en la década de los noventa del siglo XX cuando, en varios países, las organizaciones indígenas deciden saltar a la arena política electoral. No obstante, solo algunos de estos nuevos partidos son exitosos, por lo que usualmente se inquiera sobre las variables que inciden en el éxito o fracaso electoral. Sobre la aparición de los partidos indígenas, siempre vistos como una herramienta menos importante y suplementaria al movimiento indígena, hay primeramente dos estudios que creo pertinente retomar aquí: el libro de Donna Lee Van Cott de 2005 y el artículo extenso de Salvador Martí i Puig (2007). De acuerdo con la definición de Van Cott, que incluye “movimientos políticos” (pues el hecho determinante es que participan en la contienda electoral sea cual sea el nombre y su estructura organizativa), se define a este tipo de partidos (“étnicos”, dice ella desde las coordenadas del mundo anglosajón) como

organización autorizada para competir en las elecciones, la mayoría de cuyos líderes y miembros se identifican como pertenecientes a un grupo étnico no dominante, y cuya plataforma electoral incluye entre sus demandas centrales programas de naturaleza étnica o cultural (Van Cott, 2005: 3).

Así, la académica estadounidense empieza su obra con una serie de preguntas, dos principales: ¿por qué, en medio del deterioro generalizado de los partidos políticos y sus lazos con la sociedad los pueblos indígenas están formando en los años noventa partidos viables que están firmemente fundamentados en movimientos sociales vibrantes? ¿Por qué son exitosos en unos países y no en otros?

En referencia a la primera pregunta, se subraya la confianza alcanzada en el propio potencial en las reformas constitucionales (cuando representantes de movimientos indígenas son elegidos como asambleístas), y en la necesidad de asegurar esas mismas reformas en leyes secundarias desde el Congreso. Igualmente se subraya el contexto institucional facilitador con tres variables: descentralización (creando distritos electorales donde los pueblos indígenas son mayoría), acceso mejorado para participar en las elecciones (pudiendo participar a veces incluso como “movimiento” político, con menos requisitos, como en Ecuador),²⁰ y puestos reservados a los indígenas cuando no son mayoría en los distritos electorales (Colombia y Venezuela). Van Cott subraya, para el éxito del partido indígena, la necesidad de la apertura del sistema de partidos y, en especial, la situación de los partidos de izquierda. En el contexto de partidos de izquierda débiles (junto con sus respectivas organizaciones asociadas: sindicatos y organizaciones campesinas), los movimientos indígenas consiguen agrupar a una serie de intelectuales y profesionales de partidos de izquierda en un nuevo proyecto dinámico, ilusionante.

Finalmente, en referencia a la pregunta de por qué solo algunos partidos indígenas fueron exitosos, Van Cott (2000) incide en el tiempo consolidado como movimiento social (14 años de movilización previa como promedio); la unidad del movimiento (que no esté fragmentado en distintas organizaciones, siendo la CONAIE el ejemplo más claro al

20 La reforma constitucional promovida por el mismo Congreso en enero de 1996 permitió la participación de “Independientes” (personas y movimientos) en las elecciones. (cf. Massal, 2000:162).

respecto); el mayor número de distritos electorales con mayoría indígena o minorías significativas (más del 25% indígena), y sistema de partidos fragmentado. Analizando todas estas variables, se ejemplifica por qué Ecuador, Bolivia e incluso Colombia y Venezuela han desarrollado partidos indígenas exitosos, y por qué Perú y Argentina, no. Respecto al país de los incas, con todo y su importante población indígena y partidos de izquierda debilitados, no ha podido tener un movimiento fuerte, sino al contrario, muy fragmentado, debido en su mayor parte al período de guerra y excepción de los años ochenta y noventa, y a una política de recentralización por parte del Gobierno de Alberto Fujimori. Además, una reforma institucional supuestamente positiva para los indígenas (la cuota de que al menos un 15% de los candidatos de las listas de partidos sean indígenas a partir de las elecciones regionales de 2002)²¹ significó lo contrario: una competición de candidatos indígenas en los distintos partidos políticos. Por su parte, Argentina tiene una diversidad étnica muy fragmentada y mayormente citadina, sin organizaciones regionales. A continuación se describen los partidos políticos indígenas en los países del presente estudio.

²¹ En 2010, el Jurado Nacional de Elecciones amplía la cuota a las llamadas "comunidades campesinas" (por razones históricas en el Perú, estas se solían diferenciar de las comunidades nativas amazónicas, aunque al final ambas hagan referencia a los pueblos indígenas).

TABLA 3

PARTIDOS POLÍTICOS INDÍGENAS EN LOS PAÍSES DEL ESTUDIO		
Países	Partidos Políticos Indígenas	Programa
México	Ninguno de ámbito nacional.	–
Guatemala	Winaq	Partido fundado por la premio nobel de la Paz 1992, Rigoberta Menchú, con el cual participó en las elecciones presidenciales de 2007 y 2011, en coalición con Encuentro por Guatemala y Frente Amplio de Guatemala, respectivamente, con unos resultados que no superan el 3,5% de votos válidos emitidos debido al racismo imperante, al financiamiento (solo pudieron abarcar 13 de los 22 departamentos) y a la fragmentación del movimiento indígena, entre otras posibles causas.
Nicaragua	Yatama (Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka -Organización de los Pueblos de la Madre Tierra)	Se fundó en Honduras durante el exilio, en 1987, a partir de la reunificación de diversas organizaciones político-militares miskitas que luchaban contra el Gobierno sandinista del FSLN. De ámbito regional y municipal, accede a representación nacional a partir de los acuerdos de gobernabilidad con el FSLN especialmente desde la legislatura 2006-2010. El mejor resultado fue en 1990 con 27 escaños en los Consejos Regionales, con una recuperación importante en las últimas legislaturas.
Ecuador	Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik (MUPP)	Conformado por la CONAIE para participar en las elecciones de 1996, las primeras en que una reforma electoral permitió la presentación de movimientos sociales a las elecciones más allá de partidos políticos. Su mayor porcentaje de votaciones en las elecciones generales lo alcanzó en alianza con el coronel Lucio Gutiérrez en 2001 (54% en segunda vuelta); siendo el peor resultado el de 2006 con 2,18%.

Países	Partidos Políticos Indígenas	Programa
Perú	Movimiento Indígena de la Amazonia Peruana (MIAP)	Partido político de AIDSESEP, con éxito local limitado desde su fundación en 1998. A parte de no ser una prioridad de la organización social, ha encontrado grandes barreras administrativas y de acceso al voto, así como competencia con otros partidos indígenas locales. Véase el Movimiento Independiente Integracionista del Alto Amazonas, y la Lista Independiente Indígena y Campesina de Yarinacocha.
Bolivia	Movimiento al Socialismo (MAS)	En 1987, una línea de izquierda de la Falange Socialista Boliviana se escinde formando el partido Movimiento al Socialismo-Unzaguista (MAS-U). El MAS-U, en su origen, pretendió dar coherencia a las reivindicaciones de los cocaleros, cultivadores de la planta sagrada en las culturas andinas, en una estrategia centrada en la oposición a los gobiernos de ese período. A medida que estos gobiernos se fueron haciendo más permeables a las exigencias indígenas, sus tesis fueron dando paso a su actual doctrina de izquierda, también llamada “capitalismo de Estado andino”. Posteriormente, en 1995, en Cochabamba se elimina por motivos prácticos la sigla “U” de unzaguista. Es sin duda el partido con aporte indígena más exitoso del subcontinente: 64,22% de los votos en las elecciones de 2009.

Fuente: Elaboración propia a partir de fuentes de internet (2013).

El otro trabajo valioso que subrayar aquí sobre partidos políticos indígenas es el de Salvador Martí i Puig (2008), "Las razones de presencia y éxito de los partidos étnicos en América Latina: los casos de Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú (1990-2005)", donde se procura ampliar el trabajo de Van Cott (2000), con países mesoamericanos y más allá de variables de naturaleza institucional. Después de desestimar que la simple existencia de diferencias étnicas y lingüísticas en un país, y la marginación, explotación y violencia ejercidas remiten automáticamente al surgimiento de los "partidos étnicos", Martí i Puig pasa a analizar los seis casos de su estudio bajo cuatro ramas interconectadas de la literatura sobre acción colectiva y movimientos sociales: (i) estructura de oportunidades políticas (EOP), asociada a los trabajos de Tarrow y McAdam, McArthy y Zald; (ii) análisis centrado en el repertorio de los actores, con autores como Gamson y Meyer; (iii) marcos cognitivos generados por los actores; véase el trabajo de Snow y Benford; y (iv) estructuras conectivas de las organizaciones (cf. McAdam, McArthy y Zald, 1999, citado en Martí i Puig, 2008).

La primera rama (EOP) da énfasis a los cambios del entorno político: el "cuándo" de una determinada acción colectiva explicaría mayormente el "cómo" y el "porqué". Estos cambios facilitan "recursos" (cambio en las reglas del sistema político y capacidad relacional de los nuevos actores) que a la vez abren "oportunidades" políticas. La segunda rama da mayor importancia al trabajo independiente de la acción colectiva y cómo esta incide, de hecho, en las instituciones, incluso creándolas con un "repertorio de confrontación"; en el caso indígena, de forma innovadora, se da una interrelación entre campañas internacionales, manifestaciones y marchas internas, de forma a veces violenta (Miskitos, Sumos y Ramas-MISURA en Nicaragua y Ejército Zapatista de Liberación Nacional-EZLN en México), pero sobretudo pacífica y utilizando estratégicamente las nuevas tecnologías de la información y comunicación (TIC). En esto, los neozapatistas fueron hábiles maestros globales, ejemplo para otros movimientos nacionales indígenas y para el movimiento altermundista (cf. Brysk, 2007 y Cabrero, 2002).

Respecto a la tercera rama de la literatura de acción colectiva que analiza Martí i Puig (2008), las estructuras conectivas de las organizaciones (su consolidación y solidez organizativa), se relaciona con el cómo se organiza un actor social, que determina los resultados de su acción. Dos son los mecanismos que nos indicarían mayor fortaleza o no de la organización: "correduría" en el sentido de conexiones a varios niveles, y "apropiación

social” en el sentido de la capacidad de penetración en otros movimientos y organizaciones sociales (la izquierda en Ecuador y Bolivia, la Iglesia morava en Nicaragua...). Finalmente estaría la rama de los “marcos cognitivos generados por los actores” en el sentido de habilidad en la construcción de discursos culturales como procesos mediadores entre la oportunidad, la organización y la acción para construir significados compartidos que impulsan la acción colectiva. Es decir, se centra en los elementos simbólicos que activan a las personas en situaciones de injusticia social severa. Más allá de los trabajadores, campesinos o incluso del “mestizo”, lo indígena, la “indianidad”, ha sido una identidad, un discurso, una narrativa, que ha ido posicionándose gracias al trabajo de una serie de intelectuales, líderes y organizaciones indígenas. Para los autores de esta rama, la pregunta originaria sería: ¿en qué países se ha podido crear este discurso movilizador (a la vez integrador y contrario al discurso neoliberal)?

Aunque en el texto quizá no siempre se puede clarificar si es que hablamos de partidos o de movimientos indígenas, se concluye con una interesante tabla que cruza las siete variables más importantes consideradas: (i) multiculturalismo; (ii) sistema de partidos permeable; (iii) nivel de descentralización; (iv) capacidad contenciosa; (v) procesos intensos de violencia política; (vi) solidez organizativa, y (vii) discurso movilizador. A partir de la tabla comparativa multivariable se infiere que, a diferencia de México, Nicaragua, Ecuador y Bolivia, en Guatemala y Perú, el movimiento y los “partidos étnicos” (como los llama Martí i Puig (2008) siguiendo a Van Cott (2000)) no tienen éxito por su poca capacidad contenciosa y poca solidez organizativa básicamente a causa del impacto de la violencia política contra las comunidades. Es decir, sí hay una ventana de oportunidades en la EOP, pero la acción colectiva, poca y desarticulada, no consigue un resultado óptimo a causa de haber experimentado una violencia social intensa. En el análisis, México estaría en una posición ambivalente entre el éxito del movimiento en Nicaragua, Ecuador y Bolivia, y la debilidad en Guatemala y Perú.²²

La guerra, la violencia física y psicológica contra el mundo indígena tuvo tal impacto que, desde el análisis científico, se nos dice que, en estos dos países, las organizaciones indígenas no han podido superarlas con una acción colectiva efectiva para asegurar sus derechos. Aquí se podrá

²² Cabe subrayar que el poco éxito de los partidos indígenas en México está relacionado con la negativa del EZLN a la vía electoral (comunicación electrónica con Araceli Burguete, marzo 2013).

añadir que, de hecho, ni en Guatemala ni en Perú hubo un protagonismo indígena en la dirigencia en los respectivos levantamientos armados sostenidos en el tiempo. La URNG y Sendero Luminoso, aun y con sus sustanciales diferencias de origen y accionar, estaban conformadas en gran parte por indígenas, pero difícilmente como “cuadros” o dirigentes.²³ Recuérdese el liderazgo de los políticos e intelectuales de clase media en la URNG (Rolando Morán, Pablo Monsanto, Gaspar Ilom), y el papel megalómano y oscuro de la llamada “Cuarta espada del socialismo” mundial, luego de Marx, Lenin, y Mao, el “Presidente Gonzalo”... Es decir, independientemente de la violencia contra las comunidades indígenas que cita Martí i Puig (la política estadounidense contrainsurgente de “sacar el pez del agua”), los pueblos indígenas no fueron protagónicos como dirigentes en esas contiendas violentas.

Finalmente cabe citar el artículo de Alcántara y Marengi (2007), donde se examina el caso de siete partidos indígenas centrándose no tanto en el contexto y los factores externos, dicen, sino en las particularidades internas de estos partidos y cómo inciden en un peor o mejor rendimiento, escogiendo aquellos que han conseguido al menos un diputado en las últimas elecciones legislativas nacionales: el Movimiento al Socialismo (MAS) y el Movimiento Indígena Pachacuti (MIP) de Bolivia; el Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (MUPP-NP) de Ecuador; las Autoridades Indígenas de Colombia (AICO) y la Alianza Social Indígena (ASI) de Colombia; y el Pueblo Unido Multiétnico de Amazonas (PUAMA) y el Consejo Nacional Indio de Venezuela (CONIVE), ambos de Venezuela. ¿Conclusiones? A diferencia de todos los otros, el MAS y el MUPP-NP han sido exitosos gracias a la amplia población que se identifica como indígena en Bolivia y Ecuador;²⁴ su capacidad y alcance para entablar vínculos con otros grupos sociales y políticos; y la apropiación del espacio de la izquierda y del espacio populista (MAS) y solo de la izquierda (MUPP-NP) a través de un discurso novedoso y a la vez incluyente. Finalmente dicen los autores, “el contexto partidista de alta fragmentación y la volatilidad electoral que históricamente ha distinguido a los dos países contribuyeron, sin duda, al logro de estas conquistas” (Alcántara y Marengi, 2007: 92).

²³ Quizá esta dinámica cambie ligeramente en la última etapa de la URNG (cf. Bastos y Camus, 2003).

²⁴ Lo que, por cierto, desde aquí se podría poner en duda como variable explicativa, pues siempre pueden existir circunscripciones electorales indígenas y cuotas, como en Colombia y Venezuela.

En resumen, aunque Van Cott, Alcántara y Marengi dan especial importancia a las variables del contexto institucional (y en parte internas de los partidos en los últimos autores), estas no serían suficientes, pues se añade previamente la necesidad de no haber experimentado violencia política severa (que incide en el tejido del movimiento social), de acuerdo con Martí i Puig, lo que explicaría como variable independiente el poco éxito de los partidos políticos indígenas en Perú y Guatemala, que sí la experimentaron en los años ochenta y noventa del siglo XX (y el rezago en México, con su guerra de baja intensidad a partir de la eclosión del neozapatismo).²⁵ En todo caso, cabe preguntarse: ¿qué efectos positivos han tenido para la democracia los partidos indígenas?

Siguiendo a Van Cott, los partidos indígenas primero han mejorado el nivel de representación de un grupo excluido, añadiendo a su vez legitimidad a las instituciones. Segundo, los partidos indígenas ofrecen un modelo de relaciones saludables entre sociedad y política en el sentido de un vínculo de los partidos con los movimientos sociales y sus demandas directas (algo inusual en Latinoamérica, con partidos basados en élites o autoridades carismáticas que incrementan la alta volatilidad electoral y afectan la estabilidad del sistema de partidos). En tercer lugar, los partidos indígenas han puesto en la agenda política temas antes inéditos en ese espacio: (i) el valor de la diversidad cultural; (ii) el problema de la discriminación; (iii) la necesidad de autonomía de las organizaciones de la sociedad civil de los partidos políticos y del Estado; (iv) han introducido modelos más transparentes y democráticos de hacer política porque utilizan métodos tradicionales como la participación y el consenso (aunque pueda haber habido algunos casos excepcionales de liderazgo único y de corrupción);²⁶ y, finalmente, (v) el éxito de los partidos indígenas ha incrementado la inclusión de líderes y demandas indígenas en los partidos tradicionales.

¿Pero y los efectos negativos para las causas indígenas en general de esta participación política electoral? Básicamente cinco: (i) desunión y faccionalismo; (ii) “contaminación” por otros valores y prácticas (rompiendo a menudo los tiempos y las prácticas de consenso de los pueblos indígenas

²⁵ Sin embargo, cabe subrayar la formación de un partido indígena en el Estado mexicano de Oaxaca (cf. Burguete, 2007).

²⁶ De hecho, siempre que empieza a destacar alguien, es a menudo rápidamente erosionado por una especie de control social indígena que tiende a la igualdad, a la rotación en cargos públicos, y a la sospecha permanente ante la autoridad.

y el equilibrio de autoridad, por preferir a líderes más jóvenes con educación formal que a autoridades consideradas así por las comunidades); (iii) pueden reducir la efectividad de los movimientos y sus prioridades; (iv) la pérdida de fondos exteriores al participar en política (donde los movimientos ya no son tan “puros” y transparentes); y finalmente (v) la falta de experiencia política y técnica de los cargos electos, que ha causado graves problemas, y que los ha abocado a la influencia de técnicos que interfieren con las demandas directas de las comunidades. A la vez, los cargos indígenas electos han visto que no solo han de gobernar para los pueblos indígenas, sino que también deberán asumir demandas de población no indígena, lo que complejiza su función pública.²⁷ En balance, termina Van Cott, la participación política electoral indígena ha sido buena para la democracia latinoamericana, pero ha tenido resultados desiguales para las demandas directas de los pueblos indígenas, unos resultados que ya no se equilibran con la ilusión que en un principio significó esa misma participación.

En la última investigación que elaboró la autora estadounidense, a las puertas de la victoria nacional del MAS de Evo Morales en Bolivia, se incide en la “democracia radical” que los indígenas favorecen al nivel local. Es decir, desde las clasificaciones clásicas de la ciencia política, más allá de la “democracia participativa” (ya sea en contextos neoliberales o neodesarrollistas) y la “democracia deliberativa” (y evidentemente de la “democracia representativa”), los pueblos indígenas hacen avanzar la “democracia radical”, de forma concreta, con prácticas imaginativas y valiosas, ejemplares para otros.²⁸ ¿Cuáles eran y continuarían siendo estas prácticas? De acuerdo con Van Cott (2008), que las analiza de forma más concreta que en su trabajo previo: (i) participación (involucrar un máximo de personas en la toma de decisiones); (ii) transparencia y rendición de cuentas (donde las acciones del Gobierno se abren a escrutinio público desde una tradición de control social en las comunidades); (iii) igualdad (en el sentido que los recursos van allí donde más se necesitan, con obras directas a la comunidad y rotación de cargos públicos); (iv) autonomía y autogobierno (el ámbito donde los gobiernos locales indígenas han avanzado más); y en general (v) ejercicio de autoridad desde otros puntos de vista, centrándose

²⁷ Para el tema específico de las repercusiones tanto del “partido de movimiento” como en la fase de “partido de gobierno”, cf. Van Cott, 2007.

²⁸ Lijphart y su “democracia consociacional” también puede ser un buen marco para avanzar en democracias interculturales. Para un buen resumen aplicado a la realidad latinoamericana, cf. Pachano, 2011.

en los procesos y consensos, aunando organizaciones de la sociedad civil y prácticas tradicionales, lo que sería un distintivo de aquellos actores no estatales que no han sido beneficiados por el accionar del Estado y deben autoorganizarse para avanzar en la cobertura de las necesidades locales.

Para que esta “democracia radical” local indígena florezca, Van Cott plantea un modelo con tres requisitos. En primer lugar, un contexto legal para la descentralización flexible y dirigido desde abajo a arriba. En segundo lugar, liderazgo del alcalde (carisma, asegurar la reelección para mantener los cambios, mantener el apoyo de la sociedad civil, permanente interacción con la comunidad, comunicarse más allá de las líneas étnicas y especialmente con donantes nacionales e internacionales, y mantener la autonomía lejos de intereses cautivos). En tercer lugar, partidos orgánicos, en el sentido de ser brazos políticos de redes y organizaciones de la sociedad civil (pues son menos propensos a los incentivos profesionales y la rigidez burocrática y así con más probabilidad de favorecer cambios institucionales). No obstante, el contexto político (especialmente el sistema político y el tipo de partidos) influye mucho en el resultado para la experimentación en democracia radical. ¿Cuál sería el mejor contexto político para que florezca la democracia radical? Pluralismo moderado de partidos, donde el partido indígena debe atraer el voto blanco-mestizo con amplios mecanismos participativos; y la existencia de gobiernos regionales y nacionales del mismo partido (lo que facilita la canalización adicional de recursos). Por el contrario, donde hay una mayoría indígena en la circunscripción, o mucha fragmentación y competencia de partidos, la democracia radical se resiente.

Desempeño de los partidos políticos indígenas

La principal justificación de la existencia de partidos indígenas es refundar el Estado-nación clásico a partir del derecho a la libre determinación, lo que daría igualdad de derechos dentro de la diferencia y permitiría subsanar injusticias históricas, lograr la ansiada equidad. Por lo tanto, el accionar de estos partidos como instrumentos del movimiento indígena más amplio se justifica solo si permiten avanzar en esta dirección emancipadora. Es cierto que los movimientos sociales y los partidos políticos pueden tener otras razones de existencia y tener otros resultados que no pueden medirse cuantitativamente y que no son menos importantes (solidaridad entre sus integrantes, esperanza por una utopía...), pero aquí interesan los resultados

tangibles. Al respecto, cabe preguntarse ¿qué impacto han tenido en la esfera política dentro de los Estados que los vieron nacer? Sin duda, es Bolivia, Ecuador y Nicaragua, en este orden, donde los partidos indígenas (MAS, Pachakutik, Yatama) han tenido mayor impacto; luego de la dimensión simbólica, en las otras dos en que usualmente se analizan los resultados (cf. Toledo Llancaqueo, 2005: 77): la “sustantiva”, en el sentido de formulación de políticas; y la “operativa”, como implementación de políticas.

En Bolivia y Ecuador, influyeron de forma determinante en las novísimas Constituciones de 2008, pero, en las elecciones nacionales, en Ecuador, Pachakutik aun no se recupera de la crisis a partir de su participación puntual y equívoca en el Gobierno finalmente neoliberal de Sociedad Patriótica liderado por el coronel Gutiérrez (2003-2007, derrocado en abril de 2005 en unas movilizaciones donde estuvo ausente el movimiento indígena, lo que evidenció su pérdida de centralidad).²⁹

Ospina (2009: 132) describe las conquistas legales del movimiento indígena ecuatoriano (no solo de sus brazos políticos electorales) de la siguiente forma: (i) aprobación del Convenio No. 169 de la OIT en abril de 1998; (ii) inclusión de varios artículos en la Constitución de agosto de 1998; (iii) creación, en 1998, y reestructuración, en 2005, del Consejo de Desarrollo de las Nacionalidades y Pueblos del Ecuador (CODENPE), con capacidad para ejecutar proyectos en las comunidades; (iv) creación en septiembre de 1999 de la Dirección Nacional de Salud de las Nacionalidades y Pueblos Indígenas (dependiente del Ministerio de Salud, pero con autonomía técnica administrativa y funcional); (v) creación en junio de 2000 del Fondo de Desarrollo Indígena del Ecuador (FODEPI), adscrito a Presidencia y, por tanto, sin la autonomía del CODENPE; (vi) expedición de la Ley Orgánica de las Instituciones Públicas de Pueblos Indígenas del Ecuador que se Autodefinen como Nacionalidades de Raíces Ancestrales (donde inciden en la autonomía no solo del CODENPE; sino del FODEPI y de la ahora llamada Dirección Nacional de Interculturalidad, Derecho y Participación Social en Salud), y finalmente (vii) aprobación de varios artículos sobre plurinacionalidad e interculturalidad en la Constitución de septiembre de 2008. A estas conquistas debe incluirse de forma preponderante la creación de la Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB) en 1988.

²⁹ Para un análisis de la crisis del movimiento indígena, cf. Ospina (2009). Específicamente para el caso del partido Pachakutik y los pobres resultados de 2006, cf. Báez y Bretón (2006), y Ramírez (2009) para una relación causal detallada de la crisis, que evidencia las tensiones entre los que daban apoyo al movimiento social y los que daban mayor importancia al instrumento político: el “cierre étnico” da cuenta de un fin de ciclo político (la candidatura de Acosta en febrero de 2013 no ha podido revertir esta tendencia).

En la costa nicaragüense, Yatama ha sido clave para la reforma constitucional mediante la cual, en 1995, los Consejos Regionales alcanzaron tener poder de veto sobre cualquier concesión que otorgue el Estado en la zona. Como fue citado al principio de este estudio, en 2002, se pudo aprobar la Ley de Tierras Comunales Indígenas; en 2003, el Reglamento de la Ley de Autonomía; y se están ya implementando sistemas descentralizados de educación y salud. Además, el 23 de junio de 2005, se dio un importante precedente en América Latina respecto a la participación política electoral de los pueblos indígenas: la Corte Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) emitió una sentencia en que se admitió que el Estado violó los derechos políticos y el derecho de igualdad ante la ley por no permitir que los candidatos del partido indígena Yatama participaran en las elecciones municipales de 2000 (Wilson, González y Mercado, 2008). La alianza reciente entre Yatama y el Frente Sandinista de Liberación Nacional (FSLN) para desplazar a la derecha ha asegurado algunos diputados en la Asamblea Nacional y parece que se va a revisar el Estatuto de Autonomía de acuerdo al planteamiento indígena de una verdadera autonomía. Además se ha de leer en este marco la suscripción del Convenio No. 169 de la OIT en mayo de 2010.

No es ninguna novedad que el poder desgasta, pero desde la entrada de los partidos indígenas en las contiendas electorales y en las instituciones del Estado, estaba por verse si esa aseveración también se cumplía para los indígenas, más si dicha participación se justificaba por el hecho de que se hacía desde otros valores y prácticas supuestamente más democráticas. Yatama pagó con fraccionamiento su entrada en política (véase el trasvase de candidatos al Partido Liberal Constitucionalista en las elecciones de 1994); y Pachakutik pagó cara su alianza con un militar de ideología ambivalente. Pero ambos partidos no solo no han desaparecido, sino que han aguantado el embate de la política institucional y hasta han repuntado en los últimos años. Es decir, son partidos ya consolidados en el panorama electoral de sus respectivos países. ¿Sucederá lo mismo con el MAS (una alianza obrero-campesina-indígena que alcanzó un inusitado 53,7% de los votos en 2005, y un aun más inédito 64,22% en 2009)? Es probable, pero de momento, con todo y sus corrientes (una más indianista, otra más desarrollista) que llevan a contradicciones internas (como el caso culminante del Tipnis), el MAS ha conseguido ya aprobar unas leyes a la vez de equidad y reconocimiento para avanzar en nuevos horizontes de ciudadanía que no tienen parangón en la región.

Van Cott (2008), en su obra final, subraya lo que se podría llamar aspectos no resueltos del quehacer político de los indígenas (más visibles a partir de su implicación en la política institucional): extremismo, conformismo

social y desprecio o indiferencia de los derechos individuales (con recurrentes expulsiones de aquellos que no comulgan con la mayoría, usuales en culturas de resistencia), y desigualdades no examinadas (de género, de edad, de acceso a los nuevos recursos que da el poder político institucional). Para extender esta breve evaluación del desempeño de los partidos indígenas y su poder de influencia en cambios políticos y sociales se hace necesario concentrarse en las variables críticas de clase, género y edad. Aunque el tiempo transcurrido desde la entrada de los indígenas en la política institucional es poco para una evaluación de impacto en estas variables, su revisión y evaluación se hace pertinente para comprender los desafíos que tiene ante sí la participación política indígena.

Clase, género, edad

Más allá de la cuestión cultural que los pueblos indígenas ponen sobre el tapete en los procesos políticos, más allá de las diferencias territoriales, están las variables de clase, género y edad, necesarias para comprender el avance de la democracia de ciudadanía en la región. La variable de clase afecta especialmente a los pueblos indígenas (pocas tierras o improductivas, líneas de pobreza e indigencia) y está en las condiciones facilitadoras del conflicto con el Estado. Aquí no hay espacio para extenderse en un aspecto ampliamente estudiado (cf. Hall y Patrinos, 2006: 244).³⁰ De acuerdo con los autores:

Durante la década internacional de los pueblos indígenas del mundo (1994-2004) fueron escasos los avances relacionados con la reducción de la pobreza de la población indígena. Durante los años para los cuales se dispone de información estadística, en cuatro de los cinco países estudiados, no se presentó prácticamente ninguna disminución en el porcentaje de indígenas en estado de pobreza (Bolivia, 1997-2002; Ecuador, 1994-2003; México, 1992-2002; Perú, 1994-2000) aunque en dos de ellos (México y Bolivia) sí se observó una reducción en las tasas de pobreza de la población no indígena. Durante el período comprendido entre 1989 y 2000, en Guatemala, las tasas de pobreza indígena descendieron, pero a un ritmo más lento que las de la población no indígena.

³⁰ Se concluye que en la década que va de 1994 a 2004 no hubo mayor avance en los indicadores de pobreza para este sector de la población (cf. Hall y Patrinos, 2006: 246).

Los economistas del Banco Mundial enfatizan además que la pobreza de los pueblos indígenas es más severa y prácticamente no cambia con las políticas estatales de reducción de la misma: la población blanco-mestiza se beneficia, mas no los indígenas, como si estuvieran en un mundo estancado donde no llegara lo más positivo del esquema del desarrollo clásico: la búsqueda de equidad mediante el desarrollo de las fuerzas productivas. Aunque, por otra parte, también es cierto que las crisis macroeconómicas les afectan poco (cf. en la tabla 4, los casos excepcionales de Ecuador y Perú, donde, si bien hubo un incremento de la pobreza en la población blanco-mestiza, apenas afectó al porcentaje de pobreza de la población indígena). Tanto la discriminación en primer lugar, cuanto los servicios de salud deficitarios, pero sobretudo la calidad de la educación y los años de escolaridad inciden en esta situación de estancamiento y olvido que parece no tener una solución a medio término.

TABLA 4

**CAMBIOS EN LAS TENDENCIAS DE LA POBREZA EN AMÉRICA LATINA;
PORCENTAJE DE CAMBIO EN LA TASA DE CONTEO DE LA POBREZA
ENTRE EL PRIMERO Y EL ÚLTIMO AÑO DE SONDEO**

Países (años)	No indígenas	Indígenas
México (1992-2002)	-5	< 0,1
Guatemala (1989-2000)	-25	-15
Ecuador (1994-2003)	+14	< 0,1
Perú (1994-2000)	+3	< 0,1
Bolivia (1997-2002)	-8	< 0,1

Fuente: Hall y Patrinos (2006: 244).

Junto con la adscripción cultural, la adscripción de género influye en las condiciones de marginalidad y pobreza de la población. Como en la mayor parte del mundo, ser mujer en Latinoamérica significa tener menos oportunidades en la sociedad y por ende ser más vulnerable ante la incidencia de los indicadores socioeconómicos negativos. Más si se es

mujer indígena, pues se añaden invasiones y deterioro de territorios, con sus consecuencias para la salud, por ejemplo, y en procesos de “etnocidio” a mediano y largo término, y que se vincula con una marginación en la toma de decisiones sobre sus vidas, en últimas, dentro del sistema político más amplio. De acuerdo con Nina Pacari (primera mujer indígena diputada en Ecuador en 1998):

A diferencia de las mujeres que se enfrentan con un sistema político patriarcal masculinizado, los pueblos indígenas enfrentan un *sistema político monoétnico* que excluye la diversidad de identidades. En el caso de las mujeres indígenas se confabulan los dos sistemas en su contra: el patriarcal y el monoétnico (Pacari, s/a: 46).³¹

A parte del indianismo, el movimiento de mujeres (más amplio que el feminismo), es el movimiento social que más ha aportado en los últimos años en el avance del Estado de derecho en la región. Si desde mediados del siglo XIX y especialmente principios del XX, el movimiento se fue estructurando para obtener el derecho al voto, y luego al divorcio, desde mediados del siglo pasado se da un salto cualitativo que eclosiona en el cambio de siglo. La participación de las mujeres en movimientos de liberación nacional (cuya máxima expresión son las guerrillas centroamericanas), o la protesta durante las dictaduras militares (Domitila Barrios de Chungara en Bolivia, Madres de la Plaza de Mayo en Argentina) da bríos para un nuevo salto del movimiento de mujeres, ya con una agenda propia más amplia y estructurada, diferenciada más claramente de la lucha de clase en *strictu sensu*, en la cual participaron y sufrieron en igualdad de condiciones, sin beneficiarse en la misma medida. En los debates y el contexto globalizador, conservador, de retroceso de derechos civiles y sociales con políticas que anteponen la seguridad a la libertad e igualdad, aparece una agenda desde el movimiento de mujeres con dos ejes prioritarios: restablecimiento de los derechos humanos y democracia paritaria (Montaño y Sanz, 2009:

31 Y continúa: “El sistema político no deja de ser monoétnico al permitir participar a uno que otro indígena. La cuestión no está en el número de candidatos indígenas, sino en la integración de formas democráticas indígenas en las legislaciones nacionales. Los pueblos indígenas practican, en su interior, mecanismos de elección o de generación de autoridad que son totalmente distintos al “voto secreto, universal y directo”. La elección es de carácter “público y colectivo”. Nina Pacari fue de bien joven militante del movimiento indígena (CONAIE); fugaz ministra de Asuntos Exteriores en 2003; en 2007, fue elegida jueza del Tribunal Constitucional, hoy Corte Constitucional.

109-114).³² Además se da un cruce potenciador y enriquecedor con los temas clave de comunicación, cambio climático y cultura.

De forma más concreta, en el cruce entre género y cultura, dos temas han atraído el interés académico y práctico: (i) la “triple discriminación” (ser mujer, indígena y pobre); y (ii) las tensiones entre derechos individuales y colectivos. Este segundo es el que probablemente ha hecho correr más tinta, puesto que incide en la hegemonía de las influyentes teorías especialmente anglosajonas sobre libertad individual y qué entender por una sociedad justa y buena. De hecho, las cuestiones de género no solo han animado, sino que a menudo se han utilizado para incendiar el debate tramposo entre derechos individuales y colectivos. Una anécdota al respecto es la que explica el gobernador del estado de Chiapas, Juan Sabines Guerrero:

En una comunidad indígena se me ocurrió decir que íbamos a hacer respetar los usos y costumbres de los pueblos indígenas; no tiene nada de malo comentar esta parte pero, cuando regresé a la casa de campaña, había un mitin de mujeres esperándome para decirme: “Hasta aquí llegamos, candidato’ (VV. AA., 2010: 21).

Los “usos y costumbres” (como se denomina en México a las prácticas jurídicas tradicionales o ancestrales, al derecho indígena propio) de algunas comunidades indígenas en América Latina limitan libertades individuales que, en la sociedad mayoritaria, ya han sido alcanzadas por consenso. En Latinoamérica, el caso ejemplar al respecto es la imposibilidad (por prohibición expresa) de algunas mujeres indígenas de participar en política y optar a cargos públicos.³³ En este marco, las feministas occidentales usualmente han considerado a las mujeres indígenas (y del “Tercer Mundo” en general, “pobres”) como víctimas permanentes y desamparadas con la

³² Entre las convenciones más importantes al nivel internacional está la Convención para la Eliminación de Todas Formas de Discriminación contra las Mujeres (1979, CEDAW en sus siglas en inglés) y la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer (1995). Para el caso de mujeres indígenas, véase de forma muy especial el Plan de Acción de Durban (2001), aprobado por los Estados en Durban durante la Conferencia Mundial contra el Racismo, la Discriminación Racial, la Xenofobia y Formas Conexas de Intolerancia. La Cuarta Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing (1995) y su Plataforma de Acción es un parteaguas en el tema. En la región, véase el impacto de la Primera Conferencia Mundial sobre la Mujer (México, 1975) y recientemente el Consenso de Quito (2007). No cabe olvidar la Convención Interamericana para prevenir, sancionar y erradicar la violencia contra la mujer (más conocida como Convención de Belem do Pará, 1994).

³³ En el presente estudio se trata uno de estos casos paradigmáticos.

necesidad de ser rescatadas de su entorno cultural a todas luces para ellas opresivo, atrasado, primitivo;³⁴ en palabras de Lagarde (citada en Cumes, 2008: 33), serían “fósiles vivientes”. Esta visión descontextualizada (contextualizada desde otras latitudes) les impide ver que el mundo indígena se rige por sus propios valores, prácticas e instituciones; por sus propias lógicas y que, si bien tienen aspectos por ser mejorados (como el de la participación política de las mujeres en cargos públicos), tiene otros que son más bien un ejemplo para otras culturas y latitudes.

El concepto y la práctica no desvirtuada del *chacha warmi* en los Andes (la complementariedad de género en el ejercicio del cargo público por un indígena) es paradigmático; así como lo son los métodos de resolución de conflictos de los mayas *tzeltales* del Estado mexicano de Chiapas, donde, en el caso de que una mujer acuda al juez tradicional, este no intermedia si no está presente y trabaja activamente a la par de su esposa (OACDH, 2008b: 85-86). Junto con la “complementariedad” (y la resolución de conflictos asociada), el rol de las mujeres como “guardianas y reproductoras” de la identidad cultural y de la comunidad (como apelación estratégica de ellas mismas) es un aspecto que se suele subrayar (cf. Prieto *et. al*, 2005 y Safa, 2008).³⁵ En todo caso, como apunta la intelectual maya Aura Cumes en un texto-resumen valioso):

[...] cuando se toman posiciones extremas, el feminismo esencialista ve el patriarcado indígena como el único responsable de la situación de las mujeres indígenas; o el esencialismo indígena justifica el machismo y el sexismo como productos exclusivos de la colonia (Cumes, 2008: 47).

Es decir, se fraccionan las luchas liberadoras en vez de aunarlas desde contextos específicos. Las mujeres han estado usualmente excluidas de la esfera política pública, les han sido negados el acceso a la educación y a los servicios públicos en general, y a menudo han sufrido violencia intrafamiliar sin recursos emocionales, ideológicos, económicos y legales para solucionarla. Como en muchas partes, hoy, en las comunidades, suceden

³⁴ Este enfoque, “Mujeres en Desarrollo” (MED), y el más reciente de “Género en Desarrollo” (GED), está evolucionando con mayor sensibilidad hacia los contextos locales desde el llamado “Mujer, Cultura, y Desarrollo” (WCD, en sus siglas en inglés).

³⁵ Allí, desde los testimonios, se incide en la importancia de la educación en la construcción de un sujeto activo y empoderado, y en las tensiones constantes de la complementariedad de género en el contexto actual.

y continúan sucediendo estas injusticias, por lo que es urgente (como en el resto del mundo) reequilibrar situaciones, pero sin hegemonismos, sin “supremacismos” (ni que sean liberal universalistas), sino por una básica noción de dignidad humana y de derechos humanos básicos; y siempre desde el respeto hacia otros contextos, hacia otras culturas. Aquí el “cómo” es tan importante como el “qué”, y el “cómo” más útil y respetuoso con la autonomía indígena es que las propias mujeres indígenas lideren (junto con los hombres, se diría desde el pensamiento tradicional) unos cambios de acuerdo a sus visiones e intereses (cf. Díaz-Polanco, 2007 [2006]).³⁶ Conforme con María Teresa Sierra:

En los últimos años, las mujeres indígenas organizadas se han preocupado por conseguir un discurso específico de género desde la diversidad cultural que responda a sus realidades y visiones del mundo, al mismo tiempo que defienden las luchas colectivas de sus pueblos por su autonomía y contra el racismo (Sierra, 2008: 272).

No han de dejar su cultura, como parecía sugerir el feminismo clásico, de corte liberal, sino solo cambiar esos elementos de su cultura que les perjudican. Así, sin contradicción, tanto sus derechos de libertad individual como sus derechos de igualdad colectiva pueden ser respetados.³⁷

³⁶ Su reciente ensayo resume de forma clarificante el falso dilema entre asegurar los derechos del individuo o los de la comunidad; entre “individuo-razón-modernidad-universalismo” y “comunidad-cultura-tradición-particularismo”. Díaz-Polanco apunta que ambos extremos, el liberalismo universalista por una parte, y el esencialismo comunalista (no confundir con “comunitarista”, que es una variación del liberalismo), por otra, se retroalimentan mutuamente al justificarse por la postura del otro. Si se pone al individuo por encima de todo se entra en una trampa, más en un desprecio si no se es consciente de que ese individualismo a ultranza tiene una matriz cultural específica. Si se esencializa la cultura nos ponemos en otro callejón sin salida, en un relativismo que no permite espacios de concertación y acuerdo. Al respecto, un punto álgido es la discusión sobre la igualdad de género dentro de las comunidades, donde no debería haber mayor conflicto: los derechos individuales (que son un mínimo) no están en conflicto con los derechos colectivos.

³⁷ El informe de 1996 de la Relatora Especial sobre Violencia contra las Mujeres ya diferencia entre algunas prácticas negativas respecto a las relaciones equitativas de género y la cultura; las unas y la otra no deben equipararse (E/CN.4/1996/53/Add.2). Cabe subrayar que, si bien tienen peores índices socioeconómicos que las mujeres blanco-mestizas, no parece convincente la creencia generalizada de que la mujer indígena sería objeto de mayor violencia doméstica. Algunas estadísticas, de hecho, prueban lo contrario; y como apunta Pequeño (2009: 13) hay una “generalizada inexistencia de datos fiables y/o que consideren la violencia de género en relación con una variable étnica”.

La esfera pública, vivir más allá de las paredes de una casa, es importante para el desarrollo en plenitud de una persona y para ejercer derechos de libertad individual (como el de participar en el gobierno de un país). Además de aportar a la comunidad, en la participación política y electoral, la mujer puede liderar, desde un espacio privilegiado, un cambio de valores y prácticas injustas mediante su ejemplo, leyes y políticas adecuadas. Dos han sido los mayores avances para el derecho de participar en política por parte de las mujeres: (i) el acceso al voto (desde principios/mediados del siglo XX y hasta los años setenta);³⁸ y (ii) las políticas afirmativas, por ejemplo mediante leyes de acción o discriminación positiva como la de cuotas en partidos y cargos públicos que en Latinoamérica estipulan entre un 30% y un 50% de representación equitativa. Con el tiempo transcurrido, el balance de estas políticas es positivo, aunque mucho menos de lo esperado en el segundo aspecto.

Sin embargo, para el caso específico de las mujeres indígenas, junto con los temas de salud sexual y reproductiva, los temas de participación política son los más rezagados en la región. Como causas están, en primer lugar, la discriminación doble tanto de género como de cultura, lo que incide en situaciones socioeconómicas límite, que a su vez generan más discriminación y exclusión. De acuerdo con Paloma Bonfil, quien coordinó recientemente uno de los pocos estudios hoy accesibles sobre participación política de mujeres indígenas:

Para hablar de participación política de las mujeres indígenas tenemos que pensar en violencia intrafamiliar, en libertad de desplazamiento personal, en acceso a la educación y a la lengua (por ejemplo, en la sobrecarga de trabajo familiar y doméstico de las mujeres); sin eso, no podemos entender cómo se da o no la participación política. Si pensamos que el ejercicio de derechos ciudadanos y políticos se tiene que asociar necesariamente con otros derechos, nuestra idea de lo político se tiene que ampliar (Bonfil, 1989 [1984]).

Desde esta perspectiva, se evidencia que los derechos políticos han de estar vinculados a los derechos económicos, sociales, y culturales (la construcción de los roles de género en lo público y privado y la

³⁸ En Ecuador, por ejemplo, aunque las mujeres fueron las primeras de América Latina en poder votar (1929), obligatorio a partir de 1967, las mujeres indígenas (analfabetas) no pudieron votar sino hasta 1979.

división sexual del trabajo), pero en el “mientras tanto”, los derechos de participación política también pueden incidir en los otros derechos y de forma más directa en el imaginario colectivo y los valores de la sociedad; aunque sea de forma limitada. Para un análisis de la participación política de la mujer indígena hasta hoy se ha de tener en cuenta, en primer lugar (como en el caso de los hombres), si participa dentro de un partido indígena o no lo hace.

Si lo hace en el primero, tendrá una agenda indianista; si lo hace en el segundo, difícilmente podrá influir en este tipo de agendas, puesto que además usualmente es ubicada en posiciones con menos poder de decisión e incidencia que los hombres. Respecto a la agenda de género, ninguno de los dos espacios partidarios asegura su tratamiento, pero parece que hay mayor equilibrio de género en los partidos indígenas que en los partidos clásicos; seguramente por su vínculo con los movimientos sociales y sus demandas de equidad.

Ahora bien, si ya es difícil tener estadísticas desagregadas por variable “indígena” (muchos indígenas en Perú y Bolivia se adscriben por condición de clase, incluso en partidos supuestamente indianistas como el MAS), hoy es prácticamente imposible tenerlas por indígena y mujer a todos los niveles territoriales. No solo en cuanto al derecho al voto (las comisiones y tribunales electorales nacionales no pueden hacer tal desagregación, pues aun no consta en las cédulas el pueblo o nacionalidad a que se pertenece); sino también en cuanto al derecho de asociación (¿cuántas mujeres indígenas militan en los partidos?) y en cuanto al ejercicio de cargos públicos. Con todo, la participación de mujeres indígenas se puede extrapolar por el incremento de participación de mujeres en general. Así, es evidente que, en general, la mayor participación (derecho a elegir y ser elegida) se da en las comunidades y los municipios, al nivel local, con muchas excepciones (véase sobre todo México), luego al nivel regional (departamental, provincial), y finalmente al nivel nacional: diputadas, juezas, ministras, secretarías con rangos ministeriales (pocas pero identificables).

La siguiente tabla es una fotografía del estado actual de la participación política de la mujer indígena en el poder legislativo en seis países. Aunque se sabe que ha habido un crecimiento paulatino de dicha participación, con sus altibajos, se evidencia que esta es mínima, tanto en su totalidad como comparada con la participación de mujeres en general.

TABLA 5

PARTICIPACIÓN POLÍTICA DE MUJERES INDÍGENAS EN EL PODER LEGISLATIVO EN SEIS PAÍSES LATINOAMERICANOS (2012)	
Países y partidos / Cargos por poderes y años	Poder legislativo
México	4 mujeres de un total de 14 diputados indígenas en una cámara de 500 diputados (Congreso de la Unión). Período 2012-2015.
Guatemala	3 mujeres de 19 indígenas de un total de 158 curules. Período 2012-2016.
Nicaragua	2 mujeres de 3 indígenas de un total de 92 diputados en la Asamblea Nacional. Período 2006-2009.
Ecuador	1 mujer de 4 asambleístas de Pachakutik de un total de 124 asambleístas. Período 2009-2013.
Perú	2 mujeres de 9 indígenas de un total de 130 congresistas. Período 2011-2016.
Bolivia	9 mujeres de 41 indígenas de un total de 130 diputados en la Cámara. Período 2009-2015.

Fuente: Elaboración propia a partir de la información suministrada por las Oficinas de País del PNUD (2013).

Los datos evidencian no solo la discriminación de género, con una participación que podríamos decir ínfima, sino dentro del mismo género: las mujeres indígenas participan mucho menos en política que las mujeres en general con todo y las leyes de cuotas (y teniendo en cuenta el porcentaje poblacional indígena), por lo que sus derechos políticos son más vulnerados y tiene consecuencia en el disfrute de los otros derechos. Dentro de las mujeres indígenas, tienen más acceso a cargos públicos aquellas con mayor nivel educativo, profesionales, o las comerciantes con mayor nivel económico; lo que tiene que ver mucho con la lógica de los partidos. De acuerdo con Meentzen (2010: 56): “Para ser ubicadas en las listas tienen que pagar cuotas al partido político en el cual se están postulando y eso, por supuesto, es muy difícil para muchas de ellas”. Junto con el factor económico, el factor de discriminación opera como barrera; siguiendo con

la misma autora: “Enfrentan discriminación [...] en su propia familia o en su propio partido político, en la administración pública [...] en la opinión pública [...]”.

Esta discriminación incide en que, en las listas de los partidos, se las ubique en puestos donde es seguro que pierdan (ya sea en listas o distritos electorales); y en otro tema especialmente grave, que no es solo de mujeres indígenas, sino de mujeres en general que optan por la gestión del espacio público: la violencia intrafamiliar (con esposos que ven y sienten pérdida de control sobre la mujer) y el cada vez más extendido acoso y violencia política.³⁹ Si ya es difícil para una mujer indígena entrar en política, el acoso y la violencia abierta o encubierta hacia ella hace casi imposible un desenvolvimiento positivo en ese mundo aun básicamente masculino que es la política, con sus códigos, sus clientelismos, sus cooptaciones, sus corrupciones. Sobre el mundo masculino de la política y el papel que pueden desarrollar las mujeres indígenas véase el trabajo de Figueroa:

La política de los amarres y los acuerdos cupulares es vista por ellas como nocivas para subir la representación de las bases, y sobre todo para abrir espacios para el disenso y las aspiraciones de población que normalmente es marginalizada. La presencia de mujeres desmasculiniza los espacios físicos, y simbólicamente genera el mensaje de que tener mujeres indígenas en puestos públicos es deseable, bueno y alcanzable (Figueroa, 2010: 419).

Figueroa incide en el insuficiente impacto de las leyes de cuotas, limitado en los procesos de elecciones primarias al interior de los partidos y la ubicación desventajosa vertical y horizontal (titulares y suplentes) en las listas/ternas de los mismos.

En resumen, las principales barreras para la participación política y electoral de las mujeres indígenas serían: contexto estructural (prioridad de las

³⁹ La violencia política contra las mujeres hace alusión a todo “acto ilícito cometido por una persona o a través de terceros, en contra de una mujer o su familia, con el propósito de impedir o restringir el ejercicio de un cargo público o inducirla a tomar decisiones en contra de su voluntad, sus principios o a través de actos que causen daños físicos, morales o sexuales” (INSTRAW, 2010, citado en Mena, 2012: 29). En los últimos años, se ha llegado a cometer asesinatos luego de acoso sexual o amenazas de muerte para que la mujer deje el cargo a favor del suplente hombre. Véase el caso de la concejala Juana Quispe, destacada integrante de la Asociación de Alcaldesas y Concejales de Bolivia (ACOBOL), espacio desde el cual impulsó la elaboración de un proyecto de Ley contra el acoso y la violencia política contra las mujeres, asesinada el 12 de marzo de 2012.

labores domésticas como base de la economía familiar); desconocimiento de sus derechos y formas de poder participar; barreras burocráticas (no tienen cédula); económicas directas (no pueden pagarse una campaña); de discriminación amplia cuando optan a cargos (en la familia, en la comunidad, en el partido, en el Estado, en la opinión pública); inexistencia de cuota combinada en los sistemas políticos (género y cultura); choque de cosmovisiones y prácticas entre la comunidad y el gobierno occidental moderno cuando ejercen; desconocimiento y falta de capacitación en la gestión pública (cuando ya han aprendido, termina el mandato); y finalmente barreras de acoso y violencia cuando optan por participar públicamente (intrafamiliar y política). Es probable que falten más barreras: psicológica de autoestima, de incompreensión entre el feminismo liberal y la propuesta de género culturalmente contextualizada, geográfica (vinculada a la capacidad económica para desplazarse, por ejemplo), pero con las citadas puede ser suficiente para vislumbrar la dificultad del vínculo mujer indígena y política.

Con todo, hay algunas ventanas de oportunidades que conviene acotar. Primero, la migración, que ha dejado muchas zonas tradicionales de poblamiento indígena vacías (en México, Guatemala, Ecuador...) y donde solo quedan mujeres y jóvenes.⁴⁰ En segundo lugar, las escuelas de formación dentro de las organizaciones indígenas, siendo la Escuela Dolores Cacuangó de la *Ecuador Runakunapak Rikcharimuy* (ECUARUNARI) un ejemplo pionero (1997). Tercero, la propia organización de las mujeres indígenas en espacios de retroalimentación y apoyo. Al respecto, es conveniente citar el caso de Guatemala. Las mujeres indígenas sufrieron especialmente el conflicto armado, y crearon ya durante los años de la guerra interna organizaciones potentes, como es el caso de Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala (CONAVIGUA); luego, con la firma de la paz (1996), se amplía el accionar en las esferas académica (Kaq'la a partir de la FLACSO-Sede Guatemala), de desenvolvimiento económico (Asociación Mujer Tejedora del Desarrollo (AMUTED), y política. En esta última, cabe destacar de forma excepcional Moloj, que agrupa a las mujeres políticas mayas de cualquier partido y que hoy cuenta con una propuesta de reforma a la Ley Electoral y de Partidos Políticos para una acción afirmativa en el sentido de favorecer la alternabilidad de mujeres indígenas y blanco-mestizas ("ladinas"), además de la alternabilidad con hombres.

⁴⁰ Parecería una situación similar a la Occidental de los posconflictos de ambas guerras mundiales, cuando las mujeres entraron de forma masiva al campo laboral y a la esfera pública y no retrocedieron en esos espacios luego del regreso a casa de los respectivos ejércitos.

La iniciativa de Moloj deja entrever la incidencia que ya ha tenido la participación política de las mujeres indígenas. No solo es el ejemplo (con su importancia para hacer cambiar el imaginario colectivo), sino el avance evidente de iniciativas de leyes y leyes que están porque ha habido mujeres indígenas detrás. Este es el caso de Eufrosina Cruz Mendoza, diputada desde 2010 en el Congreso del Estado de Oaxaca, en México (con una fuerte lucha por temas de género);⁴¹ y de Marianela Paco en Bolivia y la “Ley contra el acoso y la violencia política contra las mujeres” (aprobada el 21 de mayo de 2012 como culminación de un proceso de más de 10 años). Si no hubiera sido por la militancia y tenacidad de la diputada Paco (que tuvo que enfrentarse incluso a colegas de su propio partido, el MAS), es muy probable que dicha ley no se hubiera aprobado.⁴² ¿Cuántas leyes y políticas públicas disfruta la ciudadanía latinoamericana gracias a la participación en política de los partidos indígenas y de las mujeres indígenas en particular? ¿Cuántos consensos y recursos han facilitado los liderazgos de mujeres indígenas? Y aunque no fuera así, ¿se está respetando el derecho a la participación política de este sector de la población? Cabe aquí referirse al otro sector relegado, los jóvenes.

Donde se poseen estadísticas desagregadas por edad, salta a la vista el poco ejercicio de la ciudadanía entre los y las jóvenes. La pobreza incide especialmente en ellos/as, más si son rurales. En educación, de forma añadida, hay un déficit importante en los niveles secundario y universitario, lo que nos dice también cómo será en un futuro el nivel educativo medio del país en cuestión. En cuanto a la juventud indígena (y afrodescendiente) cabe señalar que:

[...] Sus integrantes ostentan comparativamente menos logros educativos, empleos de inferior calidad, menos acceso a recursos y reconocimiento. Especialmente crítica es la situación de las jóvenes mujeres en estas minorías, pues padecen la discriminación cruzada por etnia y género. Además hay que considerar que las poblaciones indígenas tienen una proporción mayor de jóvenes (ONU, 2008: 25).

⁴¹ En los albores de la participación de mujeres indígenas en la política mexicana, véase el caso pionero de la diputada Cirila Sánchez Mendoza de México (1983-1986 en el Congreso de Oaxaca; 1988-1991 diputada federal; y senadora de 1994-2000).

⁴² Conversación con Marianela Paco, Quito, 12 de julio de 2012. En esta aprobación histórica en América Latina, cabe subrayar el trabajo de la Asociación de Alcaldesas y Concejales de Bolivia (ACOBOL) y personas como María Eugenia Rojas Valverde, entre otras. Luego de Bolivia, Ecuador es el país donde se está más cerca de aprobación de una ley de estas características a partir de la propuesta de la Asociación de Municipalistas Mujeres del Ecuador (AMUME), con el trabajo de Hilda Herrera y Pilar Rassa, por ejemplo.

Sin embargo, hay pocas políticas que se dirijan especialmente a este sector de la población, menos que las referentes a género, posiblemente porque no ha habido en ningún país latinoamericano un movimiento fuerte de jóvenes como tal, más allá de las asociaciones estudiantiles vinculadas a los frentes de izquierda y sus demandas más amplias.

La juventud latinoamericana se puede caracterizar precisamente por su falta de características: niveles altos de heterogeneidad y desigualdad. Esta diversidad hace que se procure concretar el concepto sobre la base de la edad: desde 1985, las Naciones Unidas establecen como jóvenes aquellas personas que se encuentran entre los 15 y 24 años. A pesar del poco interés en considerar a la juventud en tanto categoría jurídica, desde finales de los noventa del siglo XX, hay un proceso de promoción inédito, con leyes y creación de instituciones de juventud gubernamentales. Además, el 1 de marzo de 2008, entró en vigor el único tratado internacional que reconoce a la juventud como sujeto específico de derecho: la Convención Iberoamericana de Derechos de los Jóvenes (diseñado y promovido por la Organización Iberoamericana de Juventud).

Los jóvenes, incluyendo los jóvenes indígenas, son un grupo etario impregnado de rebeldía y gran creatividad, con prácticas antisistémicas que los hacen destacarse como claves para una transformación de los aspectos más injustos de la sociedad. Estas prácticas no siempre están asociadas a la política institucional y, de hecho, cada vez más parecen (como tendencia) estar alejadas del mundo de la política del Estado, a pesar de casos excepcionales importantes, como los “Pingüinos” de primaria y secundaria de Chile, los estudiantes universitarios colombianos, la “Generación del Bicentenario” en Argentina, o el “#yosoy132” de México; todos ellos con el apoyo importantísimo y creciente de la TIC (Encuesta Latinobarómetro 2005, citado en ONU, 2008).⁴³

En el caso de los jóvenes indígenas, con igual o incluso mayor incidencia, se da el caso de que el foco de atención de la cooperación internacional ha sido especialmente en el ámbito de la salud sexual y reproductiva (SSR). Igualmente, como en el caso de las mujeres indígenas, a veces no se

43 Cabe apuntar que el activismo de los jóvenes indígenas se da sobretudo en las radios comunitarias, a veces incluso clandestinas, robando la señal. En México, aunque uno de los principales líderes de “#yosoy132” a nivel nacional era indígena (de Guerrero), el movimiento no tuvo su eje en la lucha política identitaria (comunicación electrónica con Araceli Burguete, marzo 2013).

distingue claramente si es un movimiento especialmente endógeno o si es promocionado y mantenido por la cooperación internacional (especialmente UNFPA, UNICEF, OPS, Family Care International, en menor medida Plan Internacional). No es que estos flujos externos resten legitimación a la lucha por la igualdad de jóvenes (y mujeres) indígenas, pero sí puede dar luces sobre qué tan sostenible es hoy ese trabajo. En el caso de la participación política de jóvenes indígenas, el panorama es aun más árido, siendo el PNUD (junto con la organización peruana Chirapaq) una de las pocas agencias internacionales que, en los últimos años, ha hecho un trabajo muy visible con la estructuración de redes nacionales y una red regional, incidiendo especialmente en el desarrollo de sus capacidades para participar en política.

Ahora bien, en conjunción con esta relación entre apoyo internacional y organizaciones indígenas en cierto tipo de temáticas, cabe recordar las especificidades indígenas que, en el caso de los jóvenes como en el de las mujeres, tampoco son pocas. En primer lugar y de forma prioritaria, el concepto no suele existir en la comunidad, o existe desde otro tipo de lógicas. Es muy común, por ejemplo, que la categoría de “joven” se aplique a un lapso de tiempo muy reducido (el noviazgo), siendo más usual sin embargo que no exista como tal, puesto que, en el mundo indígena, el tránsito de una época sin responsabilidades (infancia) a una época con responsabilidades (edad adulta) se da a partir del hecho de traer hijos/as al mundo y formar familia. Es decir, aunque se tenga 16 años, si ya se tiene descendencia, no se es joven, sino adulto y la persona es tratada como tal en la comunidad. Esta diferencia con la sociedad hegemónica, donde a veces se es joven hasta los 35 años por decir lo menos (pues se asocia mucho a la entrada o no al mundo laboral estable y a las dinámicas de consumo cultural, especialmente de música, cine, y ropa), hace un poco forzada esta asociación, en el mundo indígena, entre “juventud” y “participación política”.

Para no caer en un esencialismo fácil, no es menos cierto, sin embargo, que la edad de reproducción se está elevando por varios factores (escolaridad, migración, interés por experimentar individualmente)⁴⁴ y, por ende, el indígena va entrando a una dinámica posiblemente inédita de hibridación e integración. Cabe diferenciar entonces, como en el caso de las mujeres,

⁴⁴ Como media en la región, aunque en algunos países, como Ecuador y Bolivia, no solo persiste el embarazo adolescente sino que se da a edades cada vez más tempranas.

entre participación en la comunidad, en la organización indígena y en el partido político. Respecto a la participación en la comunidad, la migración de la población adulta masculina está dejando a la juventud un espacio curioso de participación que no ha sido estudiado hasta hoy. Aunque de forma añadida, en muchos casos se da la ampliación de los años de escolaridad y educación, con migraciones del campo a la ciudad por parte de los jóvenes para asistir a los centros de educación secundaria o universitaria (Rivera Vela, 2008). Respecto a la organización indígena, suele haber en estas una secretaría de jóvenes (pero más bien vinculada a la captación de fondos por parte de las ONG y cooperación multilateral, especialmente en SSR).

Por último, está por ver a futuro qué implicarán estos cambios en la esfera política estatal, aunque a tenor de lo que sucede en la sociedad más mayoritaria, no pareciera que vayan a ser muchos. Si de lo que se trata es que los y las jóvenes indígenas (sin responsabilidades familiares o sin trabajo o profesión estable) participen en política institucional, es más que probable que se encuentren con el tapón generacional que se da en la sociedad hegemónica, añadido al hecho de que, en el mundo indígena, el mejor ejemplo de ejercicio de autoridad política es la persona mayor, no solo por los conocimientos, sino por la sabiduría que se les atribuye para gestionar los asuntos políticos y de la vida en general.

Ciudadanía intercultural

Si se entiende ciudadanía como reconocimiento y ejercicio de distintos tipos de derechos (y la identificación con ellos), esto se ha dado de forma desigual en los distintos países y en las distintas poblaciones que en ellos habitan. Para entender el concepto, su práctica, se hace necesaria una pequeña valoración histórica; así como su relación con dos conceptos y prácticas concomitantes, no siempre diferenciados adecuadamente: democracia y Estado. La ciudadanía, en el mundo occidental y en su ciencia política, se suele remontar a la Grecia antigua (Walzer, 2001).⁴⁵ En dicho artículo, se diferencia entre los dos tipos ideales de ciudadanía en Occidente. En primer lugar, estaría la ciudadanía griega como participación

⁴⁵ Académico estadounidense conocido especialmente por su libro sobre guerra y moral, pero también en los debates multiculturales desde el liberalismo (cf. Walzer, 2001 [1997]).

en la esfera pública, citando a Aristóteles: “En sentido estricto, la mejor definición del ciudadano es aquella que lo considera como el hombre que se ocupa de la administración de justicia y del cumplimiento de las funciones políticas” (citado en Walzer, 2001 [1997]: 158); lo que ahora entenderíamos de forma limitada como “ciudadanía política”. Pero, en segundo lugar, en poblaciones más vastas, estaría la ciudadanía que nos viene de Roma: desde el Imperio romano se empezó a extender una ciudadanía más bien de goce de un estatuto jurídico (aunque sin menoscabar el ejercicio político de una élite) en la diversidad de culturas y religiones del imperio. Luego de la Edad Media, este tipo de ciudadanía sería especialmente recuperada por las burguesías en la perspectiva de la construcción del Estado-nación, aunque se incidiría ciertamente en las “libertades negativas”, las que protegen la libertad individual y la vida privada.

Estas dos vertientes de ciudadanía (la política, entendida como responsabilidad y carga colectiva, y la civil, entendida como derecho y disfrute privado) han sido disputadas por no pocos teóricos y políticos a lo largo de la historia reciente de Occidente.⁴⁶ Ciudadanía no equivale estrictamente ni a democracia ni a Estado, pero hoy día, cuando la democracia facilita la expansión de la ciudadanía y la estructuración de un Estado de derecho, se hace evidente que se retroalimentan. Incluso en la definición restrictiva de democracia (cf. Schumpeter, Lipset o Aron, 1999: 42: “La organización de la competencia pacífica con miras al ejercicio del poder”) hay un implícito tratamiento de la ciudadanía y, por el contrario, en un Estado dictatorial o meramente autoritario, hay límites a la competencia en el ejercicio de poder y muy a menudo en las libertades civiles básicas, aunque a veces se puedan asegurar algunos derechos sociales.

En cualquier caso, para profundizar en el concepto de ciudadanía como reconocimiento y ejercicio de derechos, las preguntas clave serían: ¿quiénes ejercen esos derechos?, ¿cómo los ejercen?, ¿de qué derechos hablamos? En referencia a la primera pregunta, siguiendo a Yashar (2005: 31-53) cuatro son los principios para definir el grupo que es relevante para la ciudadanía en un Estado dado: (i) ideal aristotélico; (ii) *jus sanguini*; (iii) *jus soli*; y (iv) universalidad.

El primero ha sido históricamente asociado a las élites, pues excluye por razón de clase/estatus socioeconómico (falta de propiedad, esclavos),

⁴⁶ Benjamin Constant diferencia entre “libertad de los antiguos” y “libertad de los modernos” (cf. Pachano 2011: 41), y O'Donnell (2004) entre ciudadanía “activa” y “adscriptiva” (*jus sanguinis* y *jus soli*).

género (mujeres), edad (jóvenes), cultura (indígenas, afrodescendientes), y/o nivel de instrucción. Por ejemplo, el requerimiento de estar alfabetizado para poder votar estuvo vigente hasta 1979 en Ecuador y 1980 en Perú (Yashar, 2005: 37), lo que circunscribió el voto a un sector de la población, excluyendo especialmente a indígenas, afrodescendientes y sectores populares. El segundo principio de ciudadanía (*jus sanguinis*), arraigado en la noción decimonónica de nación, se basa en la ascendencia sanguínea: estén donde estén, aquellos descendientes de padres de un determinado país pueden optar a esa ciudadanía (siendo Alemania un modelo clásico al respecto). El tercer principio es el de *jus soli*, arraigado en la mayoría de países, como los de América Latina, y basado en las líneas territoriales: los que nacen dentro de un determinado Estado son ciudadanos de ese país. Finalmente está el principio de “universalidad” de todas las personas (independientemente de país, cultura, género...), que si bien hoy día es un proyecto más que una realidad, se pueden avizorar aproximaciones en los derechos internacionales que promueve Naciones Unidas, así como en el caso de la Unión Europea, y en la nueva Constitución ecuatoriana (2008).

Conviene aquí citar inevitablemente a Marshall (1963), pues es el primero en definir de forma clara de qué derechos hablamos cuando nos referimos a ciudadanía civil, política y social, que a su vez se implementarían por fases. El concepto promovido por el PNUD (2004) de “democracia de ciudadanía” haría referencia a esta visión global de una democracia que abarcaría los tres tipos de ciudadanía y que permitiría tanto el aseguramiento de las libertades individuales, como el ejercicio de responsabilidades públicas y el goce de derechos sociales. La ciudadanía civil se expresa en el Estado de derecho (del individuo, civiles, aquellos necesarios para la libertad individual, incluyendo libertad de asociación, expresión, religión, propiedad...); la ciudadanía política se expresa en la democracia (al derecho del individuo a elegir y ser elegido), y finalmente la ciudadanía social (que incluye derechos sociales, económicos y culturales) se refiere al Estado social de derecho o Estado de bienestar (empleo, acceso a servicios de salud, educación, vivienda, acceso a la cultura en su dimensión reducida) (Pachano, 2011).⁴⁷

⁴⁷ Cf. los distintos estudios e informes de la Dirección Regional para América Latina y el Caribe del PNUD (2004, 2008, 2010, 2011) para una discusión sobre ciudadanía, democracia y Estado.

Al respecto, cabe preguntarse, en los Estados latinoamericanos, históricamente dirigidos por élites económicas (oligarquías), y a menudo dictatoriales (véase la ola de dictaduras entre los años sesenta y ochenta y el concepto de O'Donnell (2004) de "Estado burocrático autoritario"), ¿qué tipo de ciudadanía se ha dado? A todas luces, una ciudadanía restringida, limitada o "de baja intensidad" (Torres Rivas, citado en Pachano, 2011: 27); ya sea a un nivel de ciudadanía civil y política limitada (primeros y últimos tiempos republicanos), ya sea a una ciudadanía social y a menudo civil restringida (los Estados corporativos de mediados del siglo XXI y dictaduras militares). Además es evidente que la visión de ciudadanía integral tímidamente planteada a mediados del siglo XX fue desacreditada y dinamitada a finales del siglo XX con la oleada teórico-práctica del neoliberalismo, cuando la ciudadanía (individual) pasó a ser circunscrita a los dos primeros grupos de derechos: civiles y políticos; mas no sociales; un nuevo "régimen de ciudadanía", dice Yashar (2005), luego del régimen corporativista donde prevalecía un enfoque predilecto hacia los derechos sociales de grupos como "campesinos" y "trabajadores". No obstante, hay que subrayar especialmente que los dos regímenes compartían el hecho de ver las divisiones culturales como irrelevantes, lo que evidentemente era erróneo.

Además, aunque la ciudadanía parezca garantizar ciertos derechos, en la práctica, estos o parte de estos son restringidos una y otra vez a ciertos grupos de poder, ya sea por la persistencia de la inequidad o por la misma dinámica del capitalismo. La igualdad que se promulga desde el discurso de la ciudadanía y la desigualdad social evidente en la sociedad parecen estar en tensión permanente. En este contexto, el Estado de principios del siglo XXI, su regreso social (por lo menos en Brasil, Venezuela, Bolivia, Ecuador, Nicaragua, por poner los ejemplos más difundidos) (cf. López-Calva y Lustig, 2010), debería hacerse cargo de esa tensión, debería solucionarla, pero ¿cómo si la mayoría de las veces en Latinoamérica el Estado no tiene capacidad? Es más, siguiendo con un estudio conjunto de UNICEF y Plan Internacional (2009) sobre derecho a la identidad y registro de nacimiento de niños y niñas indígenas, se evidencia que, en la región, hay un subregistro en áreas rurales del 16% (se incrementa esa cifra en caso de ser indígena), lo que significa que, de entrada, una parte importante de la población no tiene cédula y, por tanto, no puede acceder ni siquiera a su condición de ciudadano/a. Esto se da tanto por barreras administrativas (falta de personal, materiales), como económicas, geográficas, sociales y culturales (mal trato, discriminación por el idioma...).

Ahora bien, todos los autores citados alrededor del concepto de ciudadanía parten de la matriz liberal; es decir, occidental moderna y su perspectiva. Marshall, por ejemplo, escribió su estudio clásico citado anteriormente desde la Inglaterra de posguerra de mediados del siglo XX, y cuando hablaba de derechos sociales pensaba en la clase trabajadora británica, blanca, culturalmente homogénea, por lo que pasaba por alto los derechos culturales sobre la base de la identidad cultural colectiva, lo que hoy es el origen de los debates tanto en los países industrializados (por la migración) como en países como los latinoamericanos, aunque de calado distinto. Con todo y el parte aguas que significa la obra de Marshall para procurar extender el concepto de ciudadanía a umbrales entonces desconocidos, su contexto geográfico y temporal impide que diferencie los derechos sociales de los culturales (desconociendo su especificidad). Marshall influye en el desarrollo del capitalismo con un manto socialdemócrata en los años de reconstrucción europea y expansión de la teoría y práctica del desarrollo (organizaciones especializadas de las Naciones Unidas, bancos multilaterales de crédito), pero queda la asignatura pendiente de asegurar la igualdad desde las diferencias, lo que se procura crecientemente desde la caída del Muro de Berlín con diversas aproximaciones teórico-prácticas.

Aquí es preciso entrar brevemente en la discusión académica hoy ya clásica sobre democracia y derechos individuales y colectivos; en un principio desde la teoría político-filosófica del liberalismo. Por una parte estaría el liberalismo no pluralista ("político", "igualitarista", como Rawls y Dworkin), por otra, el liberalismo pluralista ("comunitarista", como Sandel y Taylor).⁴⁸ El primer liberalismo apostaría por una supuesta neutralidad del Estado ante los grupos culturales limitándose a proteger derechos individuales de "primera y segunda generación" (civiles y políticos). El segundo apostaría por un Estado (no neutral) que asegure la supervivencia en igualdad de condiciones de los distintos grupos culturales que conviven en él, siempre y cuando (y esto es clave para la discusión) estén protegidos los derechos individuales de los ciudadanos. Esta polémica familiar, dentro del liberalismo, ha sido interesante en los Estados del Occidente moderno sobre todo en lo referente a las minorías inmigrantes. Sin embargo, es muy limitada si se quiere analizar lo que hoy sucede en Latinoamérica.

⁴⁸ Al debate se van añadiendo autores, como Sen, Kymlicka, Walzer, y Habermas y su "kantismo republicano".

Oliva Martínez (2005), en un artículo sucinto y valioso al respecto, describe las dos posiciones liberales pero de forma contextualizada en el tema indígena latinoamericano. En primer lugar, desde el liberalismo más conservador, se enarbolan los siguientes argumentos: (i) las culturas indígenas, de por sí, no pueden vislumbrarse como entidades capaces de adquirir derechos, no tienen conciencia, ni voluntad, no pueden atribuirseles subjetividad, no son un fin en sí mismo; (ii) los pueblos indígenas nos sitúan ante un supuesto sujeto de derecho difuso (informal, poco definido, con fronteras socioculturales y políticas permeables por otros pueblos o personas no indígenas); (iii) reconocer los derechos de los pueblos indígenas puede suponer a su vez una restricción a los derechos individuales de sus integrantes (lo que supondría una incompatibilidad entre estos dos tipos de derechos); (iv) el reconocimiento de los derechos de los pueblos indígenas puede implicar una redefinición del Estado nación, de la democracia representativa y de las estructuras de participación en la Comunidad Internacional que, en el contexto actual, no serían deseables; (v) el reconocimiento de los derechos colectivos de los pueblos indígenas debería venir acompañado del establecimiento de una serie de órganos y procedimientos especiales para su protección (que de momento no hay capacidad para asegurar); y finalmente, dentro de esta postura también suele argumentarse que (vi) la integridad cultural de los pueblos indígenas no es importante de por sí, no tiene una relevancia moral, no enriquece a la humanidad.

En oposición a esta aproximación, que acaba por mantener que las demandas indígenas deben atenderse únicamente reforzando los derechos individuales de sus miembros, Oliva Martínez procura sintetizar de manera también didáctica las aportaciones al debate desde posiciones liberales “comunitaristas” (más filosóficas) y “multiculturalistas” (más concretas) o marcadamente “pluralistas” (término más usado en la región; cf. Olivé, 1999); entre ellas: (i) el ser humano es un animal cultural, de ahí que solo pueda surgir en una cultura comunitaria, en sociedad, en contacto con los otros (el individuo neutro, tal y como lo definen ciertas tendencias universalistas, no existe); (ii) la diversidad cultural debe entenderse como patrimonio común y característica general de la Humanidad (el mundo está compuesto por diversas culturas y además esta diversidad es positiva en tanto capacidad para afrontar desafíos adaptativos, tal y como ya lo postula la UNESCO);⁴⁹ (iii) si bien puede variar a lo largo del tiempo, las culturas

⁴⁹ Hay que remarcar que los pueblos indígenas son grandes depositarios de la diversidad cultural, representando el 90% de esta diversidad del planeta.

de los pueblos indígenas constituyen un todo integrado; (iv) no existen culturas inferiores o superiores, avanzadas o atrasadas (cada una es una expresión única de la creatividad humana); y (v) las culturas indígenas contienen elementos de emancipación, liberación y mejora de la calidad de vida para los individuos indígenas y para toda la humanidad (véase por ejemplo los valores de sostenibilidad ambiental y de reciprocidad y fuerte cohesión social).

Según el jurista castellano, lejos de las posturas “liberales igualitaristas” y sobre la base de estos últimos argumentos planteados, los derechos colectivos de los pueblos indígenas sí pueden ser contemplados, si bien con tres condiciones mínimas indispensables, según él, a saber: (i) la participación voluntaria de los miembros de una determinada cultura indígena; (ii) que los derechos colectivos no sean contrarios en su aplicación y ejercicio a los derechos y libertades fundamentales; y (iii) que los procesos de participación al interior de las comunidades indígenas sean verdaderamente democráticos. El aporte de Oliva Martínez es valioso porque sintetiza de manera pedagógica dos posiciones encontradas ante la posible aplicación de los derechos colectivos indígenas; y también porque su síntesis final no solo parece conservadora, sino que mantiene intacta la cuadratura del círculo en el marco de las visiones liberales más progresistas de Occidente en cuanto al manejo de la diversidad, que no acaban de sustraerse de una de las raíces (¿mitos?) de la modernidad: el individuo. Por tanto, difícilmente pueden alcanzar a distinguir en toda su amplitud tanto los fundamentos como las consecuencias profundas del proyecto indígena.

¿Cómo puede ser voluntaria la participación y a la vez estar de acuerdo con que el ser humano es un animal cultural, que nace en el seno de una cultura específica? ¿Por qué se subraya que los derechos colectivos han de estar sujetos a los derechos individuales y a la vez se es consciente de que todas las culturas tienen para las personas un umbral similar de derechos inalienables; es decir si entre derechos colectivos e individuales mínimos no debe haber mayor colisión? Y finalmente, ¿por qué siempre se reitera, en ciertos ámbitos académicos y de ideología monoestatal, que los procesos de participación al interior de las comunidades han de ser verdaderamente democráticos? ¿Acaso se cree que los procesos políticos de otras culturas, si no se adscriben a los parámetros exactos de la democracia occidental moderna, han de ser necesariamente dictatoriales? En resumen, incluso el planteamiento liberal más amable, que resume a la perfección Oliva

Martínez,⁵⁰ se asemeja más a un tutelaje desde la cultura mayoritaria que a una comprensión profunda de la realidad. No hablamos de “Estados poliétnicos” (para citar a Kymlicka, 1996 [1995]), pero tampoco hablamos de “Estados multinacionales” desde una perspectiva liberal.

Los pueblos indígenas no solo son minorías sino que a menudo son mayorías, no solo tienen tierras sino territorios, donde hay una jurisdicción previa a 1492 ya establecida. Baste esta valiosa cita de Calla sobre Bolivia y los gobiernos indígenas para entrever el panorama:

[...] ¿qué hace la democracia en nuestro país hoy en día? En términos concretos, para mencionar un caso a modo de ejemplo, cuando llegan las elecciones, el *ayllu* Culta —que es una unidad económica, social, política; con su sistema de cargos, sus fiestas, bailes y ritos propios, etc.; es decir, una unidad étnica— se divide, unos votan para diputados orureños y otros votan para diputados potosinos. Esto lleva a una fragmentación cruda de la realidad; y son innumerables los casos en los que *ayllus* grandes son divididos por territorios provinciales (Calla, citado en Exeni y Toranzo, 1993: 90).

La ciudadanía liberal es, en principio, ajena al indio, pues está ligada a la concepción del Estado-nación moderno cuya función fue la de eliminar los privilegios del Antiguo régimen. De acuerdo con Villoro: “[...] en la América hispánica tuvo además otra consecuencia: la desaparición de las denominaciones de castas y de los derechos comunales de las distintas etnias” (1999 [1998]: 99). En 200 años de ciudadanía liberal, los indígenas no solo no han mejorado su situación socioeconómica, sino que han empeorado en comparación con la sociedad mayoritaria. Para los indígenas (y gran parte de la sociedad, hay que añadir), la ciudadanía liberal es una hipótesis de equidad, a futuro, no en el presente. No obstante, aunque el discurso de la ciudadanía y de la equidad se utilizó para justificar los nuevos Estados latinoamericanos, y en las décadas de los sesenta y de los ochenta para desactivar demandas de clase más fuertes (como la expropiación de los medios de producción), hoy ha sido apropiado por el movimiento indígena, aunque con sus cambios y reformulaciones sobre la base de una cosmovisión específica.

50 Representado al nivel internacional por Will Kymlicka, con sus “restricciones externas” para salvaguardar a los colectivos culturales distintos de la sociedad mayoritaria, así como sus “restricciones internas” de intervención del Estado si es que se violan los derechos individuales de los integrantes de estos grupos.

La cosmovisión indígena desvía la atención de la discusión liberal clásica del individuo y la colectividad (como simple agregado contractual) hacia la persona y la comunidad (como lugar durable, profundo y a la vez espiritual). Porque esta nueva ciudadanía que emerge de raigambre india se basa no tanto en los lazos cada vez más débiles de la colectividad (debilitados precisamente por referirse al individuo, supuestamente autónomo), sino en la comunidad, centrada en la persona, que no se realiza sino en comunión con otras personas, de aquí y del más allá (los ancestros o aquellos que aún no han nacido), e incluso con el cosmos (naturaleza) y los dioses (lo divino).⁵¹ En este sentido, al fin y al cabo, para las sociedades tradicionales, los derechos importan poco. Son los deberes lo realmente valioso. Sin deberes, los derechos occidentales se parecen más a un reclamo infantil y pasivo ante los mayores que a una verdadera justicia basada en la acción y la dignidad humana junto con la de todos los seres vivos del planeta (Cabrerero, 2006: 70). Guillermo Bonfil Batalla ya incidía en 1984 sobre la diferencia central entre la civilización india y la occidental: la concepción de la naturaleza y de las relaciones que se establecen con ella desde la sociedad.

El hombre es el amo, el maestro, quien domina a la naturaleza igual que domina a otros hombres y a otros pueblos. En la civilización india, el hombre es parte integrante e indisoluble del cosmos y su realización plena consiste en ajustarse armónicamente al orden universal de la naturaleza. El hombre es naturaleza; no domina ni pretende dominar: convive, existe en la naturaleza, como un momento de ella (Bonfil Batalla, 1989 [1984]: 147).

Estas palabras han quedado refrendadas en la última Constitución ecuatoriana (2008), donde hay un capítulo especial, inédito en el mundo, sobre los derechos de la naturaleza (y una discusión permanente de juristas sobre si la naturaleza es un sujeto o no y, por ello, si puede tener derechos). La inclusión de estos derechos en Ecuador es un ejemplo paradigmático de cuán lejos está la realidad latinoamericana del debate político liberal de otras latitudes, en el sentido de que más que tolerancia y tutelaje (como residuo colonial), lo que se precisa es comprensión y descolonización por

⁵¹ De hecho, sería un regreso a las raíces de la democracia, en el sentido de que la comunidad es la base cultural del Estado constitucional (cf. Habermas citado en O'Donnell, 2004: 170); aunque habría que precisar: la comunidad (en Europa) es la base cultural del Estado constitucional (occidental moderno). Para una diferencia analítica final entre el concepto de ciudadanía y el de comunidad, cf. Nicolau, 2004 [1994].

medio del diálogo intercultural equilibrado, de la interculturalidad. Por cierto que, en la región, ya hay la primera institución estatal encargada de esta misión: el Viceministerio de Descolonización (dentro del Ministerio de las Culturas, no de Cultura) del Estado plurinacional de Bolivia. Entonces, a través de movimientos sociales basados en la identidad cultural, los pueblos indígenas emergen como un desafío nuevo y radical en el debate y la práctica de la ciudadanía porque esta no solo es vista como una necesidad de inclusión colectiva de pleno derecho en un marco jurídico impuesto por el colonizador, sino que también remite a la misma definición y reelaboración del Estado desde la interculturalidad y, cuando es posible, la complementariedad para un buen vivir de todos, en palabras de ellos.

¿Qué es la interculturalidad? Aunque para mayor concreción es preferible utilizar su forma adjetival (diálogo intercultural, educación intercultural, salud intercultural), “interculturalidad” aquí se entiende en su forma positiva como la construcción de un horizonte de convivencia entre culturas o pueblos. Y si es entre culturas o pueblos, aunque sea desde las personas, no será una construcción meramente entre individuos aislados, sino desde sus instituciones y sobre la base de los valores que los diferencian (pues no hay razón de un diálogo entre idénticos); por lo que el horizonte no es tanto una cultura común (una especie de “raza cósmica” vasconceliana o las “culturas híbridas” de García Canclini) sino más bien un enriquecimiento mutuo, pero conservando su propia identidad.

Desde la emergencia del debate multicultural, desde distintos contextos, han ido surgiendo definiciones más o menos próximas y definidas sobre lo que sería una ciudadanía diferenciada sobre la base de la diferencia cultural (“cultural” de acuerdo con Rosaldo, o UNESCO 1999; “multicultural” en Kymlicka, 1996 [1995]; “comunitaria” según Bartolomé, 2005; “étnica” conforme De la Peña, 1999, citado en Leyva, 2005, o Torres Rivas, 2007; “indígena” de acuerdo con Stavenhagen, 2011).⁵² Desde una dimensión jurídica y política de reivindicación, hoy los pueblos indígenas reclaman la construcción de un Estado plurinacional e intercultural. Efectivamente, no piden ser solo “ciudadanos de primera”, sino ejercer una ciudadanía diferenciada sobre la base del valor igual de todas las culturas. No se

⁵² Villoro (2002: 49) plantea algo distinto, una “ciudadanía depurada”: depurada de todo carácter nacional; que no excluye a nadie sino que sería un convenio básico de todas las naciones de un determinado Estado. Con todo y lo interesante de la propuesta, hay dificultad en llevarla a la práctica de forma concreta y obviando contextos establecidos a partir de siglos de exclusión.

habla solo de derechos individuales, sino también colectivos, desde la comunidad, desde la cultura, desde el pueblo, desde la nacionalidad, desde la nación; como entidades colectivas vinculadas fuertemente a una historia de desposesión y marginación y a un territorio específico; por ende, con derecho a la libre determinación. Esta visión remite a la construcción de una nueva ciudadanía desde los derechos culturales amplios, a una nueva democracia y a un nuevo Estado interculturales (descolonizados); una ciudadanía que respete los derechos de los distintos pueblos que habitan en un determinado Estado desde las propias prácticas e instituciones, a su vez basadas en valores específicos.

Ya hay una variada literatura militante y académica sobre el Estado plurinacional y sobre plurinacionalidad (cf. Boaventura de Sousa Santos y Alberto Acosta, entre otros autores destacados) pero poca aún sobre Estado intercultural e interculturalidad. Es importante porque, estrictamente, Estado plurinacional denota el estado de la mayoría de Estados del mundo: están conformados por varias naciones o nacionalidades. Es cierto que desde una perspectiva crítica se incide en la justificación histórica de la plurinacionalidad, en la necesidad de inclusión de los pueblos indígenas como sectores relegados y marginados y que, además, la “plurinacionalidad” contiene la “interculturalidad”; pero poco se explica en cómo se va a dar esta; es decir, cómo se va a repartir y a ejercer el poder político. Ciertamente este “cómo” se va a dar de forma distinta en cada contexto, pero un concepto básico de ciudadanía intercultural puede ser útil para ayudar a definir un planteamiento usualmente difuso.

En general, se pueden identificar dos principales líneas de ejercicio de ciudadanía intercultural vinculada a un nuevo Estado en construcción: (i) los indicadores básicos de democracia, entendida como proceso de competencia pacífica por el poder y participación social, y (ii) el Estado de derechos, a la vez individuales y colectivos, y su función de asegurarlos sin menoscabo de ninguno de ellos: acción afirmativa y discriminación positiva de los colectivos marginados, en este sentido de los colectivos primario-origenarios como los pueblos indígenas, en los tres poderes del Estado (e incidiendo en dos pilares fundamentales que aúnan equidad y diferencia: educación intercultural bilingüe y salud intercultural). De acuerdo con los casos del presente estudio, no todos los países inciden de la misma forma en estas líneas, pero, en todo caso, se percibe un avance innovador hacia un nuevo tipo de ciudadanía que los pueblos indígenas hacen avanzar: la ciudadanía intercultural.

TABLA 6

AVANCE DE LA CIUDADANÍA INTERCULTURAL								
Países/ Régimen de ciudadanía intercultural	Democracia ⁱ			Estado ⁱⁱ				
	Competición	Participación		Poder legislativo (cuotas)	Poder judicial (cuotas)	Poder ejecutivo		Sistema de comu- nicación e informa- ción inter- cultural
		Consulta y consentimien- to previo, libre e informado	Autonomía político adminis- trativa			Educación intercultural bilingüe	Salud intercultural	
México	Parcial, circunscrito o con difi- cultades a 28 distritos electorales indígenas (en lugares con 40% o más de población indígena)	No	Parcial	No	No	Parcial	No	No
Guatemala	No	No	No	No	No	Sí, pero limitada	Sí, pero limitada	Sí, pero limitada
Nicaragua	Parcial, cir- cunscrito a autonomías regionales	Sí, consulta con dere- cho a veto (Ley 28 de Autonomía y reforma constitucio- nal 1995)	Sí, limitada por la Ley	Parcial, solo en las auto- nomías regiona- les	No	Parcial	No	No
Ecuador	No	Sí, pero sin derecho a veto: Reglamen- to del CAL y Decreto Ejecutivo 1247	Sí, limitada por la Consti- tución y la ley	No	No	Sí	Sí	No

Países/ Régimen de ciudadanía intercultural	Democracia ⁱ			Estado ⁱⁱ				
	Competición	Participación		Poder legislativo (cuotas)	Poder judicial (cuotas)	Poder ejecutivo		Sistema de comunicación e información intercultural
	Sistema electoral intercultural	Consulta y consentimiento previo, libre e informado	Autonomía política administrativa			Educación intercultural bilingüe	Salud intercultural	
Perú	Parcial con cuotas en los partidos	Sí, pero sin derecho a veto: Ley No. 29785	No, aunque una ley de 1984 faculta a las comunidades nativas y campesinas para formar "municipalidades delegadas" con la atribución de las municipalidades	No	No	Sí	No	No
Bolivia	Sí, con circunscripciones especiales indígenas	Sí, pero sin derecho a veto: Ley No. 222	Sí, limitada por la Constitución y la Ley	Sí	Sí	Sí	Sí	Sí, en construcción a partir del Sistema Plurinacional de Comunicación

ⁱ Democracia amplia (de participación individual y colectiva).

ⁱⁱ Estado de derechos (individuales y colectivos por medio de una institucionalidad adecuada).

Fuente: Elaboración propia.

Es evidente que, en poblaciones tan marginadas y excluidas como las indígenas, no podemos hablar de ciudadanía y, por ende, de justicia, sin atender los pésimos índices socioeconómicos, pero en sí, la atención de estos índices no remite a una ciudadanía intercultural, sino más bien a la ciudadanía social clásica. La diferencia entre la ciudadanía clásica y la ciudadanía intercultural son los derechos colectivos primarios (no los

derivados de representación colectiva, como los que defienden los sindicatos o las organizaciones feministas). En esta diferencia, la consulta es la piedra de toque de la ciudadanía intercultural indígena. Es decir, sin consulta previa, libre e informada en busca de consentimiento, en el caso indígena, no hay ciudadanía intercultural. En importancia, luego estaría la participación desde la autonomía político-administrativa, y la competición dentro del sistema electoral estatal. Finalmente, producto de la participación y competencia antes citadas y en el paraguas de “institucionalidad” estatal, están los tres poderes: legislativo y judicial (que deberían contar con unas cuotas hoy inexistentes en los países analizados), y ejecutivo con dos pilares, educación intercultural bilingüe y salud intercultural.

Estas instituciones deberían estar legisladas por leyes no ordinarias en el sentido de que no sea fácil desde el Ejecutivo cambiar dichas instituciones. Deben ser instituciones del Estado, no asociadas a proyectos políticos cambiantes del Ejecutivo, lo que es hoy usual en la región a excepción del caso de Bolivia (y Nicaragua desde una perspectiva regional interna). Finalmente es clave para ejercer una ciudadanía intercultural el poder contar con un sólido sistema de información y comunicación estatal en las distintas lenguas que son utilizadas dentro de un Estado. Hoy, no contar con este sistema hace difícil el reconocimiento, la valoración y, en últimas, la continuidad de lenguas y culturas milenarias.⁵³

De acuerdo con la tabla, Guatemala y México, en este orden, serían los países con más desafíos pendientes en cuanto a ciudadanía intercultural. No obstante, México es inédito en dos casos específicos: el de la posibilidad en ciertos Estados de poder ser elegido a partir de las prácticas tradicionales (“usos y costumbres”) de cada pueblo indígena (siendo Oaxaca el Estado pionero al respecto); y las resoluciones ejemplares del Tribunal Electoral del Poder Judicial de la Federación (TEPJF): el Caso Tanetze (Oaxaca); el caso Cherán (Michoacán);⁵⁴ e igualmente los casos tratados en este estudio del PNUD. Por una parte, los tratados en el formato video: caso Filemón Navarro, diputado federal por el Estado de Guerrero; y el caso del 22o. distrito electoral de San Juan Chamula (Estado de Chiapas). Por otro, el caso analizado en el presente volumen: María Trinidad Reza, de San Andrés Cohamita (Tateikie), Estado de Jalisco. Además, de forma muy valiosa, cabe subrayar que, desde

⁵³ Para un análisis exhaustivo de la comunicación indígena, cf. Chasqui No. 120 (2012), CIESPAL.

⁵⁴ Recientemente también el caso de San Luis Acatlán (Guerrero).

2005, se da la demarcación territorial de 28 distritos electorales federales indígenas (donde hay 40% o más de población indígena).

Conforme a lo citado, si hay un régimen de ciudadanía volcado en sus aspectos de institucionalidad estatal, y muy especialmente desde la voluntad del Ejecutivo (usual en los regímenes presidencialistas latinoamericanos), es más fácil que los cambios sean revertidos y finalmente se vea mermada la ciudadanía intercultural. Por el contrario, si hay un régimen de ciudadanía intercultural centrado en el proceso, es decir, en la democracia, y muy especialmente en la consulta previa y los regímenes políticos autónomos por medio de la Constitución y leyes orgánicas, es muy probable que este tipo de ciudadanía no solo prevalezca sino que se expanda de forma imaginativa y experimental en los ámbitos estatales.

Hoy estamos ante la construcción ilusionante de la ciudadanía intercultural, pero evidentemente se está frente a un desafío doble de no poco calado. Por una parte, se requiere afianzarla como modelo de democracia más allá de los vaivenes políticos partidistas, donde el caso ecuatoriano es clarividente: una vez que Alianza País entra en el Gobierno, si bien se da un paso importante en la descentralización administrativa y las autonomías indígenas con la ley del Código Orgánico de Ordenamiento Territorial, Autonomía y Descentralización (COOTAD) de 2010, por otra parte se da un desmantelamiento progresivo o aborto de las instituciones indígenas (Dirección Nacional de Educación Intercultural Bilingüe (DINEIB), Salud Intercultural, CODENPE)⁵⁵ y un aplazamiento (hasta 2012) del derecho a la consulta previa (que consta en la Constitución de 2008).⁵⁶ Por otra, el desafío está en conjugar esta nueva ciudadanía de la diferencia, colectiva, con el aseguramiento de la ciudadanía clásica individual y muy especialmente en referencia a derechos económicos. El tema no es baladí en el caso indígena, más cuanto hay confusión ante la cuestión de si la marginación

⁵⁵ Cf. el veto parcial a la Ley de Instituciones Públicas de Pueblos Indígenas, el Decreto Ejecutivo No. 1585 (febrero de 2009), luego parcialmente rectificado con el Decreto No. 196 (diciembre del mismo año); el Decreto No. 1780 (junio de 2009) por el cual se delega la administración de la educación, la salud y la infraestructura en la Amazonía a las misiones católicas con el apoyo económico y militar del Estado; y el proyecto de Ley de Consejos Nacionales para la Igualdad.

⁵⁶ En junio de 2012, el Consejo Administrativo de la Legislatura (CAL) del poder legislativo elaboró el instructivo para la aplicación de la consulta previa en temas que pudieran afectar los derechos colectivos de las comunas, comunidades, pueblos y nacionalidades indígenas, afroecuatorianas y montubias. Por otra parte, en julio de 2012, se emite el Decreto Ejecutivo 1247 ("Reglamento para la ejecución de la consulta previa libre e informada en los procesos de licitación y asignación de áreas y bloques hidrocarburíferos"); fuertemente criticado por la CONAIE.

socioeconómica antecede o no al racismo que resulta de la contraposición “indio (cholo)-salvaje-inferioridad-pasado” a “blanco (mestizo)-civilizado-superioridad-futuro”. El racismo antecede a la explotación, empobrecimiento y marginación económica de los y las indígenas, en un círculo vicioso que solo el virtuosismo de la acción colectiva indianista de finales del siglo XX ha podido revertir en parte, porque se trata de valores e imaginarios hegemónicos muy incardinados en las sociedades latinoamericanas (de hecho, son su mito fundacional, su justificación de existir hasta hoy). Por tanto, aunque haya una abolición del sistema de hacienda o se den disposiciones jurídicas y normativas de igualdad en la diferencia, los pueblos indígenas quedan en desventaja por unos valores sociales extendidos que facilitan su exclusión y cuya eliminación requiere más tiempo, generaciones.

La ciudadanía intercultural sería una solución justa a esta injusticia histórica; en el sentido verdadero de “internacional” dentro del Estado y que requiere, por un lado, una democracia intercultural, con competencia electoral indígena y con distintos modos de participación; básicamente comunitaria y autónoma, de instituciones diferenciadas dentro de la estructura del Estado, pero de forma prioritaria cimentada en el derecho a la consulta y al consentimiento previo, libre e informado antes de cualquier ley o intervención estatal o privada en territorios y quehaceres indígenas. Por otra parte, precisa de un Estado de derechos, no solo individuales sino colectivos, en vistas a limitar el poder de ciertas élites y su proyecto fundamentado en valores hoy día aun hegemónicos en la sociedad. En resumen, desde una aproximación intercultural en el sentido de “construcción de un horizonte cultural de convivencia”, utópico si se quiere, la ciudadanía intercultural es la que dota de significado a un Estado intercultural mediante una democracia intercultural.

Perlas socioculturales de participación política y electoral

En el volumen que tiene en sus manos, 12 son los casos que se analizan para mostrar la riqueza de la participación política y electoral indígena y su repercusión en la democracia de ciudadanía que, gracias a ellos, pasa a ser intercultural. Como antecedentes a este trabajo cabe destacar muy especialmente el trabajo de Leyva, Burguete y Speed (2008), tanto en el objetivo de mostrar el gobierno y la gestión de la diversidad en las sociedades latinoamericanas, como sobre todo en los principios y su metodología. Al

igual que en la obra citada, aquí se ha hecho un esfuerzo por que sean los propios intelectuales y dirigentes indígenas los que den a conocer su visión y perspectiva sobre las mismas experiencias políticas de los pueblos indígenas. Con la excepción de la socióloga guatemalteca Zully Morales, que fue apoyo clave en ciertos casos, en este volumen han participado ciudadanos/as indígenas: Álvaro Pop para los casos de Mesoamérica (uno en México, dos en Guatemala y uno en Nicaragua), Mónica Chuji para los casos de Ecuador, cuatro en total, y Carlos Mamani para los casos de Perú y Bolivia, dos en cada país.

Los 12 casos analizados (“perlas socioculturales”) fueron escogidos por su diversidad, su innovación en el marco político y social, y su incidencia en sus respectivos países para ampliar la democracia de ciudadanía. Varios de ellos tienen el potencial de ser replicados en otros países y en otras generaciones de movimientos sociales indígenas. A su vez, los 12 casos se pueden agrupar en tipos ideales o referentes en cuanto a participación política y electoral. En el estudio colectivo sobre gobiernos indígenas que gestionan la diversidad dentro de los marcos estatales (ya sea solo para los indígenas, “gobierno comunal indígena”, como para una población diversa, “gobierno local con modo comunal de gobernanza”), Burguete (2008) apuntaba tres categorías de estrategia política indígena, a saber: (i) “Dentro del Estado” (utilizando sus instituciones pero de forma innovadora, ampliando sus prácticas usualmente a partir de los movimientos “panétnicos”);⁵⁷ (ii) “Contra el Estado” (con el caso paradigmático de los “Caracoles” y las Juntas de Buen Gobierno del EZLN),⁵⁸ y (iii) “Fuera del Estado” (comunidades aisladas que lo que quieren es no saber más del Estado, maximización de la diferencia, “microetnicidad”).

En cualquier esquema de tipos ideales, las fronteras quedan poco claras, y en este especialmente la diferencia entre “contra” y “fuera del Estado” (a menudo se dan las dos cosas a la vez y aquí se prefiere la última categoría en el sentido de no estar siempre condicionados por el otro). Además, los estudios de caso en este volumen sobrepasan esta delimitación: no

⁵⁷ En el período neoliberal, se da a su vez un proceso de “autonomización molecular” y de “gestión reticular” (citado en Burguete, 2011: 29) en el sentido del proceso político descentralizador y cómo este es aprovechado por las organizaciones indígenas.

⁵⁸ Parecería que en la discusión sobre autonomía regional o comunal, especialmente mexicana y entre Díaz Polaco y Hernández Navarro, respectivamente, hasta hoy la historia ha hecho prevalecer *de facto* la segunda, pero con el sabor amargo de un aislamiento mayor por parte de las comunidades neozapatistas. Para una exposición clara de ambas perspectivas (regionalista y comunalista), cf. Aparicio Wilhelmi, 2007.

solo es de gobiernos o política institucional de lo que se habla, sino de participación política en el sentido más amplio. En todo caso, el esquema es de utilidad y se lo utiliza parcialmente aquí con el añadido de la columna de “Resolución de conflictos político-electorales”, clave en la construcción del nuevo paradigma de ciudadanía intercultural. La siguiente tabla intenta facilitar la visualización del alcance de los casos estudiados en los seis países del proyecto.

TABLA 7

TIPOS Y CASOS DE PARTICIPACIÓN POLÍTICA INDÍGENA ANALIZADOS			
Países escogidos /Tipos y casos analizados	Fuera del Estado	Dentro del Estado	Resolución de conflictos político-electorales
México			María Trinidad Reza, de San Andrés Cohamita (Tateikie), estado de Jalisco. Filemón Navarro, diputado federal por el estado de Guerrero (formato video). San Juan Chamula, estado de Chiapas (formato video).
Guatemala	Dominga Vásquez, alcaldesa indígena de Sololá. Misión indígena de observación electoral.		
Nicaragua	Ledubina Guill, lideresa comunitaria.		
Ecuador	Gobernación tsáchila. Consulta previa, libre e informada en Kimsakocha.	Santa Ana de Cotacachi y la participación ciudadana. Cargos rotativos en Taisha.	

Países escogidos /Tipos y casos analizados	Fuera del Estado	Dentro del Estado	Resolución de conflictos político- electorales
Perú	Ruth Buendía Mestoquiari, lideresa comunitaria	Claudia Coari, diputada	
Bolivia	Jesús de Machaca	Gualberto Cusi, magistrado. Teresa Nominé, diputada	

Fuente: Elaboración propia sobre la base del esquema de Burguete (2008).

En la primera columna (fuera del Estado), hay el caso paradigmático de la Gobernación tsáchila y el caso innovador e imaginativo de la consulta previa popular en Kimsakocha (Ecuador), los casos de la Alcaldía de Sololá y la experiencia de observación electoral indígena (Guatemala), los de liderazgo indígena de mujeres al nivel local (con tantas ricas experiencias, pero muy poco sistematizadas) en Nicaragua y Perú, así como Jesús de Machaca (Bolivia). En toda América Latina, hay casos de gobiernos comunales o comunitarios tradicionales, que se basan en valores, prácticas e instituciones asumidas intrínsecamente como propias (con todo y los cambios evidentes a lo largo del tiempo y las interacciones culturales). Es una muestra de diversidad cultural y a la vez de resistencia y de avance hacia un Estado intercultural que respete formas distintas de gobernar. En la segunda columna (dentro del Estado) están los casos relacionados con la política institucional: desde mecanismos de participación ciudadana intercultural novedosos (Cotacachi), así como de gobierno (Taisha), pasando por la implicación en el poder legislativo (diputadas de Perú y Bolivia), y judicial (Bolivia). Finalmente, en la tercera columna hay casos interesantes de resolución de conflictos político-electorales en México: María Trinidad Reza, Filemón Navarro, y San Juan Chamula (los dos últimos analizados en el formato audiovisual del estudio).

¿Qué nos dicen todos estos casos si los vemos a la luz de la literatura sobre movimientos sociales y partidos políticos en Latinoamérica? Primero, confirman dicha literatura sobre el origen y el éxito de las formaciones de

acuerdo al país. Ecuador y Bolivia presentan con mayor facilidad casos de participación dentro del Estado con prácticas interculturales. Es cierto que en Guatemala ya ha habido representación indígena en el gobierno y en el Congreso (siendo Otilia Lux de Coti, junto con Rosalina Tuyuc, la máxima expresión de esa participación), pero en mucha menor medida, por lo que no es un ejemplo determinante. Pero sí lo es, y con mucha vitalidad, en las estrategias de participación política alternativas, como lo demuestra la Alcaldía paralela de Sololá y la observación electoral indígena. Solo en países donde el movimiento indígena ha sido débil o no ha podido incidir suficientemente en las estructuras del Estado se dan de forma generalizada este tipo de alternativas, siendo probablemente la más visible los llamados “Caracoles” y sus Juntas de Buen Gobierno en las comunidades del EZLN en Chiapas (que no se analizan aquí por existir ya una literatura abundante). El caso de la consulta previa en Kimsakocha (Ecuador) también es paradigmático, pero, en este caso, en el marco de las políticas de un Estado “neodesarrollista extractivista”. Es decir, allí donde el movimiento indígena ha tenido influencia pero se ha mostrado finalmente impotente ante el regreso de un Estado poco amable a sus intereses, vuelven a surgir métodos imaginativos de acción colectiva; de ahí lo valioso del caso.

Finalmente, está el caso de la diputada Claudia Coari en Perú, que no es casual en el país, pues es un curul cuya circunscripción es Puno, la región del país donde excepcionalmente (junto con la Amazonía) hay un movimiento indígena organizado. El caso de resolución de conflictos en la comunidad wixárika de San Andrés Cohamiata (estado de Jalisco) muestra la situación igualmente excepcional de México, un país en que el movimiento indígena, muy fraccionado, no consigue posicionar sus principales demandas, pero que ha avanzado de forma peculiar en asegurar ciertos aspectos de ciudadanía intercultural. Los casos quizá más paradigmáticos al respecto son la posibilidad de ser escogido para cargo público por “usos y costumbres” en el estado de Oaxaca (desde 1995), y las situaciones de “interlegalidad” (para utilizar el término de De Sousa Santos) resueltas por parte de los tribunales electorales, como el presentado. Así como se suele decir que Colombia es un caso ejemplar en las resoluciones de la Corte Superior de Justicia sobre el tema indígena, México lo puede ser en cuanto a los procedimientos y resolución de conflictos electorales interculturales. Finalmente, los dos casos ejemplares de liderazgo político de mujeres en comunidades dan fe de la fortaleza del movimiento indígena al nivel local (otra vez, el caso excepcional de la Amazonía peruana) y la emergencia del liderazgo femenino indígena que incide en la ampliación de una democracia de ciudadanía intercultural, a menudo con el añadido del tema de género.

Conclusiones

Las tres citas con que se empezaba este estudio fueron escogidas con delicadeza. La primera, de Bonfil Batalla (1989 [1984]: 146), ejemplifica la visión idílica, esencialista, de la vida comunitaria indígena ("la superioridad ética de la civilización india"). Con los años, casi puede dar la sensación de caricatura pero, en su momento, visiones de este tipo fueron esenciales para combatir la aproximación hegemónica del indigenismo como política estatal de modernización y homogeneización cultural. El éxito de esta nueva visión de lo indígena (la "civilización india") se constata hoy, cuando los indígenas se han podido posicionar ante la sociedad estatal como actores diferenciados desde su propia cultura. Al respecto, la cita de Luis Macas (Cabrero, 2002: 64) es representativa: el propósito es construir un Estado plurinacional, no solo vivir reclusos en sus comunidades supuestamente idílicas (con todo y las excepciones reactivas ante la globalización y cerrazón política nacional como el caso del EZLN en México). La tercera cita, de Díaz-Polanco (2007 [2006]: 185), muestra las implicaciones de querer cambiar radicalmente el orden establecido, que deben tenerse presentes: el multiculturalismo (entendido como aquella política neoliberal de inclusión de minorías sin afectar al sistema reproductor de desigualdades) tiene el límite de los intereses económicos. Cuando se intentan tocar, la ventana de oportunidades políticas para el movimiento social se cierra.

La diversidad de experiencias de participación política indígena da testimonio del aporte de los pueblos indígenas en ampliar la democracia y refundar el Estado-nación, incluso en su vertiente económica, más reducida, de "regreso del Estado" después de la "noche neoliberal". Aquí hay que retomar la tesis principal con que se empezaba este texto: *Gracias a su estructuración comunal de resistencia, los pueblos indígenas han sido y continúan siendo actores clave para mejorar y ampliar el concepto y la práctica de la democracia, haciendo avanzar así la democracia de ciudadanía hacia nuevos horizontes interculturales*. Como resumen de esta contribución y radicalización democrática:

- Las luchas indígenas propenden a un reconocimiento de ellos mismos como sujetos de derechos. Es una ampliación de la democracia de ciudadanía a un sector especialmente marginado, como antes se había podido ampliar a los trabajadores y clases populares, a las mujeres, a los niños y las niñas. De ahí que con toda y su importancia, sin embargo, no sea lo más novedoso, pues sería un proceso de ampliación, no de cambio de paradigma.

- Ante las diversas crisis que atraviesa el mundo, los pueblos indígenas son una esperanza por ser ejemplo de formas distintas de entender la vida y de organizarse social y políticamente.
- Han introducido modelos más transparentes y justos de hacer política en el marco del Estado porque utilizan métodos tradicionales y a menudo comunes en grupos excluidos, como la participación y el consenso, lo que a la vez visibiliza nuevas formas de ejercer autoridad.
- Los partidos indígenas contribuyen a un mayor vínculo entre sociedad civil y Estado. Una de las condiciones para la formación y éxito de un partido indígena es tener un movimiento social detrás, lo que difiere de bastantes partidos latinoamericanos, a menudo sin base social y agrupados alrededor de autoridades carismáticas o poderes empresariales.
- En el debate por una sociedad mejor, los partidos indígenas amplían la discusión al proponer temas inéditos valiosos o los revisitan renovados desde su perspectiva: (i) racismo y discriminación cultural; (ii) autonomía de las organizaciones de la sociedad civil; (iii) buen vivir y derechos de la naturaleza; (iv) descentralización política (no solo administrativa) y autogobierno; (v) igualdad con reconocimiento de la diferencia/diversidad.
- Finalmente, aunque pueda ser un punto especialmente debatible, e incluso polémico, revalorizan la política y añaden legitimidad a las instituciones y, por ende, favorecen una gobernabilidad democrática.

De forma jamás vista en el subcontinente, esta mejora y ampliación del concepto y de la práctica democrática alcanza su zenit en la refundación del Estado por medio de la construcción de una nueva democracia de ciudadanía que se puede llamar “ciudadanía intercultural”. En esto incide tanto el movimiento indígena como su instrumento electoral, el partido indígena, que en Bolivia (teniendo presente la heterogeneidad del MAS) ha conseguido el poder del Estado y, por ende, mayor espacio y poder de decisión. Es sobre la base de esta ciudadanía intercultural que puede construirse una democracia y un Estado interculturales hacia el horizonte de una vida justa y buena compartida. En resumen, se pueden constatar las siguientes conclusiones sobre ciudadanía intercultural sobre la base de la participación política indígena:

Conclusiones sobre participación política indígena

- De acuerdo con la literatura previa, los movimientos indígenas surgieron en el contexto de cambio de "regímenes políticos" (del corporativista al neoliberal), y fueron exitosos allí donde había "capacidad" (donde las comunidades pudieron utilizar "redes transcomunitarias"), y donde hubo una "oportunidad" (la apertura de un "espacio asociativo político"). Por el contrario, en los países donde se dio igualmente ese cambio de régimen pero no hubo ni capacidad ni oportunidad, no aparecieron movimientos sociales indígenas exitosos.
- Igualmente conforme a estudios ya realizados sobre el tema y en perspectiva histórica, añadido al vínculo con un movimiento social fuerte (y su densa red de afiliados y su participación en procesos constituyentes), un contexto institucional facilitador o "permisivo" (acceso al registro de movimientos, descentralización, reserva de curules), y la apertura del sistema de partidos con el debilitamiento de los partidos de izquierda clásicos (con alianzas o el trasvase de cuadros y votos a sus listas) también fueron factores que incidieron en el surgimiento de partidos indígenas.
- De forma más concreta, tres son los principales requisitos del sistema electoral que facilitan la participación política indígena: (i) mayoría indígena en circunscripciones electorales o minorías significativas (más del 25% indígena); (ii) circunscripciones especiales (tratando de que no corten territorialidades históricas); y (iii) umbral mínimo de participación en el poder legislativo por medio de recuento de residuos y sobre la base del porcentaje de población indígena en un determinado país. En cambio, contar con cuotas de lógicas vertical y horizontal en las listas de los partidos, si bien facilitan la integración individual indígena, puede dispersar el voto y diluir un programa o agenda indianista.
- Las alianzas políticas favorecen la participación indígena, como lo evidencian el MAS, Yatama y el primer Pachakutik. Por el contrario, un "cierre étnico" repercute en un retraimiento y fracaso. Véase al respecto el caso paradigmático del MIP en Bolivia, del Pachakutik de los últimos tiempos y, más allá, el ciclo del movimiento neozapatista, hoy atrincherado en "los Caracoles" y sus "Juntas de Buen Gobierno".

- La contienda electoral puede llegar a debilitar al movimiento indígena a causa de distintos factores. Sin embargo, los partidos indígenas exitosos se rehacen de las crisis motivadas por la misma participación electoral y su entrada en política institucional por su vínculo más estrecho con la sociedad civil (en lo que podríamos llamar un proceso sorprendente de “resiliencia política”). Los casos de Yatama y Pachakutik son ejemplares; sobretodo el primero. Empiezan con fuerza, la política de coaliciones instrumentales los debilita, pero el vínculo estrecho con las bases a través del movimiento social alimenta su recuperación.
- La gran asignatura pendiente de la participación política electoral de los pueblos indígenas es influenciar en políticas públicas efectivas para redistribuir riqueza y reducir la incisiva pobreza de las poblaciones indígenas, de sus bases. Igualmente es prioritario asegurar los cambios en los nuevos Estados interculturales que han ido construyéndose.
- Las mujeres indígenas tienen mayores barreras para participar en política no solo que los hombres indígenas, sino que las mujeres blanco-mestizas. Algunas prácticas discriminatorias al interior de la familia y de la comunidad, así como en los partidos políticos y en la sociedad en general, añadidas a la marginación y exclusión económica y la invasión territorial y sus consecuencias, hacen muy difícil la participación política de las mujeres indígenas en las instituciones del Estado, aunque dicha participación, cuando es posible, revierte muy positivamente en el ejercicio del poder (transparente, no jerárquico, participativo) y en las políticas públicas de equidad (no solo de género).
- Relacionar el concepto joven con participación política indígena es complejo. Por un lado, porque la categoría de joven es definida no tanto por la edad como por la responsabilidad familiar y comunitaria y, por otro, porque la autoridad se sigue asociando a una edad avanzada, cuando no solo se poseen conocimientos sino también sabiduría para manejar los desafíos complejos de la esfera pública y de la vida en general. Con todo, se está dando una nueva generación de jóvenes indígenas con una importante participación en la sociedad, tanto al nivel comunitario como estatal, aunque ello no signifique necesariamente la entrada a la política partidista (lo que por otra parte sería muy positivo), sino a asociaciones de la sociedad civil y mediante el uso de las tecnologías de la información y comunicación.

Conclusiones sobre ciudadanía intercultural

- Cada cultura o pueblo tiene su concepto de ciudadanía en el sentido de lista y ejercicio de derechos (y deberes) y como fuente de identidad. Para profundizar la democracia y el Estado de derecho (o derechos) en Latinoamérica, la ciudadanía liberal asociada a una concepción específica de sociedad justa y buena ha de ampliarse a otras formas de ejercicio de derechos y concretarse en una ciudadanía intercultural, que da como resultado una democracia y un Estado interculturales.
- No obstante, el ejercicio de la ciudadanía intercultural se ve limitada desde su puerta de entrada: el derecho a la consulta previa libre e informada en vistas a conseguir un consentimiento. Este derecho es escasamente reconocido, siendo prueba de ello el hecho que solo cuatro países han logrado concretarlo jurídicamente (Nicaragua, Ecuador, Perú y Bolivia), aunque con la creciente desconfianza de los movimientos indígenas de que solo sea una formalidad para ampliar con más justificación la frontera del “desarrollo”. Sin un aseguramiento sincero de este derecho, en vistas a lograr consentimiento, se hace difícil hablar de ciudadanía intercultural.
- El segundo requisito para establecer una ciudadanía intercultural es la apertura del sistema político y electoral para dar cabida a los partidos indígenas. Los partidos indígenas son expresión de ampliación de ciudadanía en el sentido de poder disputar votos en la arena contenciosa electoral por parte de un colectivo históricamente marginado.
- La autonomía política jurisdiccional de un territorio, que incluye el derecho propio, es tutelada en mayor o menor medida por el Estado, siendo los aspectos de control de los recursos naturales los más sensibles al respecto. Se da autonomía administrativa, mas no política.
- A excepción de Bolivia, en los seis países aquí analizados, los poderes del Estado (ejecutivo, legislativo, judicial) estarían recién entrando en la lógica intercultural. No hay ni facilidad para compartir carteras políticas de responsabilidad, ni cuotas parlamentarias, ni cuotas mínimas en el poder judicial que permitan una verdadera participación protagónica del indígena.
- La institucionalidad pública indígena o intercultural a veces se ve limitada por el poder ejecutivo, haciendo a menudo cambios que ve pertinente sin una consulta adecuada a los pueblos y nacionalidades. Es

decir, no es una institucionalidad afianzada en una visión compartida del Estado, sino sujeta a los vaivenes partidistas de quien asume el poder en un momento dado.

Coda: ¿fin de ciclo para el movimiento y los partidos indígenas?

El constitucionalismo multicultural se produjo en un contexto muy específico: las reformas neoliberales del “Consenso de Washington” y la necesidad de relegitimar el Estado neutralizando a su vez las demandas indígenas. Figuras como el exrelator Rodolfo Stavenhagen (2006) o el constitucionalista Bartolomé Clavero (2006, citado en Burguete 2008) inciden en la brecha entre la proclamación de principios y los hechos. Independientemente de las Constituciones, los poderes ejecutivo, legislativo y judicial muestran poco compromiso para el aseguramiento de los derechos colectivos indígenas. Ni decretos ejecutivos, ni leyes secundarias, ni dictámenes judiciales significan un mejoramiento automático y sustancial de las condiciones de vida de los pueblos indígenas. Incluso en lugares excepcionales y únicos para el ejercicio de la autonomía indígena como son la RAAN y la RAAS, los derechos alcanzados penden siempre de un hilo a causa de posibles políticas gubernamentales de intervención. De acuerdo con Burguete, “las llamadas políticas multiculturales e interculturales han sido usadas como recurso para domesticar la diferencia” (2008: 23). Es lo que desde una perspectiva similar Díaz-Polanco (2007 [2006]) anota como proceso etnofágico.

Desde mediados de la década de 2000 y hasta el momento culminante de la aprobación de la Declaración (septiembre de 2007), varios autores están apuntando a que presenciamos un “fin de ciclo” del movimiento indígena latinoamericano. Toledo Llancaqueo (2005) delimita el ciclo virtuoso entre 1990 y 2003 (simbólicamente, pues depende del país a que nos refiramos).⁵⁹ Brysk (2007), con una visión quizá más positiva apunta que, si bien hay

⁵⁹ “El ciclo que simbólicamente demarcan los años 1990 y 2003 fue fundante de las contiendas indígenas del siglo XXI en América Latina, en tanto se constituyen los movimientos indígenas en actores políticos nacionales y transnacionales y decanta una agenda de derechos de los pueblos indígenas. En todos los países donde se encuentran pueblos en condición de indígenas, sus movimientos lograron poner en el centro del debate público, con distinta intensidad, sus reclamos de reconocimiento como colectivos diferenciados —pueblos— sujetos de derechos, exigiendo nuevos estatutos que garanticen su existencia y su libre determinación” (Toledo Llancaqueo, 2005: 68).

disminución en el impacto del movimiento por desgaste de esa atención internacional hacia los “buenos salvajes” como alternativa a la globalización neoliberal (o en parte a su domesticación, se podría añadir), junto con un foco creciente hacia la lucha contra el terrorismo, hoy el movimiento indígena cuenta con organizaciones más sólidas e institucionalizadas que hace una generación (véase por ejemplo el Fondo Indígena con sede en La Paz, Bolivia). Ha pasado la época de reconocimiento retórico de derechos para evolucionar a otra de aseguramiento de estos. En todo caso, hay un fin de ciclo en el sentido de lograr asunción de unos derechos (en instrumentos al nivel internacional, en las distintas Constituciones nacionales, incluso en leyes) pero con la dificultad añadida de que se cumplan, más cuando afectan intereses económicos y se percibe un nuevo discurso neoindigenista, de asimilación (Gros, 2003: 248). A este cambio hay que añadir el cambio generacional de una dirigencia que envejece y una nueva, joven, que parece no acaba de surgir.

Ahora bien, desde 2006, surgen en la región dos gobiernos que apuntaban en un principio a una participación indígena inédita: el Movimiento PAIS en Ecuador, y especialmente el MAS en Bolivia, más visiblemente indianista. Han pasado aproximadamente siete años desde la toma de posesión de ambos gobiernos y mandatarios y se da una situación compleja, pero que sigue sin resolver aspectos importantes de las demandas indígenas. Hay nuevas Constituciones, hay leyes de reordenamiento territorial donde las circunscripciones indígenas tienen un papel importante, hay instituciones para los indígenas y de los indígenas (Secretaría de Pueblos y CODENPE en Ecuador, junto con direcciones de salud y educación intercultural) e instituciones marcadamente interculturales (poderes legislativo y judicial en Bolivia, en algunos casos también ministerios con personas indígenas). Sin embargo, en Ecuador, las instituciones citadas o no están dirigidas por indígenas o no se les adjudica presupuesto suficiente, con la preocupación añadida de una tendencia creciente a controlar al movimiento social en general, e indígena en particular. Y en Bolivia, aunque la población indígena es la mayoría, su participación estatal es desigual o de poca influencia y empiezan a asomar conflictos importantes (véase el caso paradigmático del Tipnis).

De forma añadida, este regreso del Estado se da en un contexto internacional donde los llamados BRIC (Brasil, Rusia, India, y China) precisan petróleo y *commodities* para mantener sus índices de crecimiento, y donde Estados como Bolivia y Ecuador, pero también Venezuela (por poner los

ejemplos más claros donde el movimiento indígena había sido exitoso y generaba esperanza) optan por la recentralización del gobierno (no de la administración) y por modelos de desarrollo parecería obsoletos; es decir, por una especie de neodesarrollismo cepalino centrado hoy básicamente en prácticas extractivistas (petróleo, minería) y en grandes obras (apertura de carreteras e hidro vías, hidroeléctricas). No es que gobiernos de tinte más conservador como Colombia, Perú, y Chile no lo hagan, pero sorprende que en ningún espectro de la política latinoamericana, ni en los países de mayor regreso y fortalecimiento del Estado, haya modelos alternativos más visibles que apunten a procesos diferenciados y más inclusivos para con los pueblos indígenas. La “consulta previa, libre e informada” de buena fe, como la llave que abre la puerta a todos los otros derechos colectivos, continúa teniendo déficits en la región.

¿Qué sucederá con la participación política y electoral de los pueblos indígenas en un futuro cercano, con sus movimientos y partidos? Si nos atenemos a lo resumido aquí, si se evita la violencia y a la vez se consigue apertura en la estructura de oportunidades políticas; en Latinoamérica, continuaremos teniendo movimientos y partidos indígenas importantes y una ampliación de la ciudadanía intercultural. Pero se puede aventurar más: si como sucede en la mayor parte del mundo, las naciones hegemónicas dentro del Estado continúan sin atender a las demandas de aquellas marginadas, estas se van a radicalizar en el sentido de ir más al fondo de los problemas. ¿Veremos dentro de unos años más regímenes de autonomía *de facto* fuera del Estado? ¿Y más allá? ¿Veremos cómo se constituyen autonomías transfronterizas (mayas, shuars, aymaras)?... Es probable, a tenor de la evolución de la mayoría de los movimientos de politización “étnica” (finalmente nacionalista) que desafían al Estado controlado por otra nación (invariablemente reticente a ceder poder). En todo caso, los indígenas seguirán aportando de forma clave en la construcción de la democracia y hacia nuevos Estados de ciudadanía intercultural.

Bibliografía

Albó, Xavier

- 2008 *Movimientos y poder indígena en Bolivia, Ecuador y Perú*.
La Paz: CIPCA.

Aparicio Wilhelmi, Marco

- 2007 "La construcción de la autonomía indígena: hacia el Estado intercultural como nueva forma de Estado" en Salvador Martí i Puig (compilador). *Pueblos indígenas y política en América Latina*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 247-279.

Aron, Raymond

- 1999 *Introducción a la filosofía política. Democracia y revolución*.
Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica.

Assies, Willem, Gemma van der Haar y André J. Hoekema

- 1999 "La diversidad como desafío: una nota sobre los dilemas de la diversidad" en Willem Assies, Gemma van der Haar y André J. Hoekema (editores). *El reto de la diversidad*. Michoacán: El Colegio de Michoacán, pp. 505-542.

Báez, Sara y Víctor Bretón Solo de Zaldívar

- 2006 "El enigma del voto étnico o las tribulaciones del movimiento indígena: reflexiones sobre los resultados de la primera vuelta electoral (2006) en las provincias de la Sierra" en *Ecuador Debate*. No. 69, Elecciones 2006. Clientelismo y política. Diciembre de 2006. Quito: Centro Andino de Acción Popular CAAP, pp. 19-36.

Barié, Cletus Gregor

- 2003 [2000] *Pueblos indígenas y derechos constitucionales en América Latina: un panorama*. Quito: Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, Abya Yala, Banco Mundial.

Bartolomé, Miguel A.

- 2005 "Introducción. Los rostros étnicos de México: relaciones interétnicas, identidades y autonomías" en Miguel A. Bartolomé (coordinador). *Visiones de la diversidad. Relaciones interétnicas e identidades indígenas en el México actual*. México: INAH, pp. 31-60.

Bastos, Santiago y Manuela Camus

- 2003 *Entre el mecapal y el cielo. Desarrollo del movimiento maya en Guatemala*. Guatemala: FLACSO-Sede Guatemala/Cholsamaj.

Bastos, Santiago, Domingo Hernández Ixcoy y Leopoldo Méndez

- 2008 "Resarcimiento y reconstitución del pueblo maya en Guatemala: entre la acción autónoma y el reconocimiento estatal" en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coordinadoras). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia una investigación de co-labor*. México: CIESAS/FLACSO, pp. 305-341.

Bello M., Álvaro

- 2006 "Ciudadanía y derecho indígenas en América Latina" en VV. AA. *Pueblos indígenas y afrodescendientes de América Latina y el Caribe: información sociodemográfica para políticas y programas*. Santiago de Chile: CEPAL, UNFPA, Fondo Indígena, CEPED, pp. 479-499.

Bengoa, José

- 2000 *La emergencia indígena en América Latina*. Santiago de Chile: FCE.

Bonfil Batalla, Guillermo

- 1989 [1984] "La nueva presencia política de los indios: un reto a la creatividad latinoamericana" en Pablo González Casanova (coordinador). *Cultura y creación intelectual en América Latina*. México: Siglo XXI Editores, pp. 141-158

Borrero, Camilo

- 2003 *Multiculturalismo y derechos indígenas*. Bogotá: CINEP/GTZ.

Brysk, Alison

- 2007 "Globalización y pueblos indígenas: el rol de la sociedad civil internacional en el siglo XXI" en Salvador Martí i Puig (compilador). *Pueblos indígenas y política en América Latina*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 17-30.
- 2000 *From Tribal Village to Global Village. Indian Rights and International Relations in Latin America*. Stanford: Stanford University Press.

Burguete Cal y Mayor, Aracely

- 2008 "Gobernar en la diversidad en tiempos del multiculturalismo en América Latina" en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coordinadoras). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia una investigación de co-labor*. México: CIESAS, FLACSO, pp. 15-64.
- 2007 "De organizaciones indígenas a partidos étnicos: nuevas tendencias en las luchas indias en América Latina" en *Liminar, Estudios sociales y humanísticos*. Año 5, vol. V, No. 2, Revista de investigación científica del Centro de Estudios Superiores de México y Centroamérica de la Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas. Diciembre de 2007, pp. 144-162.

Busso, Matías, Martín Cicowiez y Leonardo Gasparini

- 2005 *Ethnicity and the Millennium Development Goals*. Bogotá: CEPAL, BID, PNUD, Banco Mundial, CEDLAS.

Cabrero, Ferran

- 2010 (Coordinador) *Desafíos interculturales del desarrollo. Experiencias significativas en pueblos indígenas y gobernabilidad democrática*. PNUD: Quito, Nueva York.
- 2007 *Els pobles indígenes. Finestra a les Amèriques tan poc llatines*. Barcelona: Universitat Oberta de Catalunya. (Traducción al castellano en 2008 por la misma editorial).
- 2006 *El Tercer Mundo no existe. Diversidad cultural y desarrollo*. Barcelona: Intermón-Oxfam.
- 2002 *La revolución pactada. Globalización y transformación de la guerrilla en América Latina*. Barcelona: Flor del Viento Ediciones.

Castells, Manuel

- 1997 *The Information Age: Economy, Society and Culture*. Vol. II: *The Power of Identity*. Oxford: Blackwell.

CEPAL

- 2008 "Pueblos indígenas" en *Observatorio democrático. América Latina y el Caribe*. Año 3, No. 6. Octubre.

Clavero, Bartolomé

- 2008 *Geografía jurídica de América Latina. Pueblos indígenas entre constituciones mestizas*. México: Siglo XXI Editores.

Coomaraswamy, Radhika

- 1996 *Informe presentado por la Relatora Especial sobre la violencia contra la mujer, con inclusión de sus causas y consecuencias, Sra. Radhika Coomaraswamy, de conformidad con la resolución 1995/85 de la Comisión de Derechos Humanos*. Ginebra: Comisión de Derechos Humanos 2 de febrero de 1996 (E/CN.4/1996/53/Add.2).

Cortina, Adela

- 2009 [1997] *Ciudadanos del mundo*. Hacia una teoría de la ciudadanía. Madrid: Alianza Editorial.

Cumes, Aura

- 2008 "Multiculturalismo, género y feminismos: mujeres diversas, luchas complejas" en Andrea Pequeño (compiladora). *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, Ministerio de Cultura, pp. 29-52.

Díaz-Polanco, Héctor

- 2007 [2006] *Elogio de la diversidad. Globalización, multiculturalismo y etnofagia*. México: Siglo XXI Editores.

Exeni R., José Luis y Carlos Toranzo Roca (editores)

- 1993 *Lo pluri-multi o el reino de la diversidad*. La Paz: ILDIS.

Figueroa, Dolores

- 2010 "Representación política, género y etnicidad: participación político-electoral de mujeres kichwas y miskitas en gobiernos autónomos y locales" en Miguel González, Araceli Burguete Cal y Mayor y Pablo Ortiz-T. (coordinadores). *La autonomía a debate: autogobierno indígena y Estado plurinacional en América Latina*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, GTZ, IWGIA, CIESAS, UNICH, pp. 391-428.

Frühling, Pierre, Miguel González y Hans Petter Buvollen

- 2007 *Etnicidad y nación. El desarrollo de la autonomía de la Costa Atlántica de Nicaragua (1987-2007)*. Guatemala: F&G Editores.

FIMI

- 2011 *El empoderamiento y construcción de liderazgo de mujeres indígenas*. s/e.
- 2006 *Mairin Iwanka Raya. Mujeres indígenas confrontan la violencia. Informe complementario al estudio sobre violencia contra las mujeres del Secretario General de las Naciones Unidas*. s/e.

García, Fernando

- 2011 "La participación política del movimiento indígena ecuatoriano; balance crítico (1990-2007)" en Victoria Chenaut, Magdalena Gómez, Héctor Ortiz y María Teresa Sierra (coordinadores). *Justicia y diversidad en América Latina. Pueblos indígenas ante la globalización*. Quito: FLACSO-Ecuador, CIESAS, pp. 219-235.

Gedicks, Al

- 1996 "Native people and sustainable development" en Hellen Collinson (editora). *Green Guerrillas. Environmental Conflicts and Initiatives in Latin America and the Caribbean*. Londres: Latin America Bureau, pp. 34-39.

González, Miguel

- 2007 "Los caminos de *Yapti Tasba*: autonomía regional en Nicaragua" en Salvador Martí i Puig (compilador). *Pueblos indígenas y política en América Latina*. Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 469-497.

González, Jorge Enrique

- 2007 "Ciudadanía e interculturalidad" en Jorge Enrique González (editor). *Ciudadanía y cultura*. Bogotá: Tercer Mundo Editores, Universidad Nacional de Colombia, Universidad del Valle, pp. 39-85.

Gray Molina, George

- 2008 "El Estado del interculturalismo en Bolivia" en Rodolfo Marini (coordinador). *Democracia/Estado/Ciudadanía. Hacia un Estado de y para la Democracia en América Latina*. Lima: PNUD, Unión Europea, pp. 291-306.

Gros, Christian

- 2003 "Etnicidad, violencia y ciudadanía: algunos comentarios sobre el caso latinoamericano" en Alicia Puyana y Guillermo Farfán (coordinadores). *Desarrollo, equidad y ciudadanía. Las políticas sociales en América Latina*. México: FLACSO-Sede Ecuador, Plaza y Valdés Editores, pp. 243-260.

Hall, Gillette y Harry Anthony Patrinos

- 2006 *Pueblos indígenas, pobreza y desarrollo en América Latina 1994-2004*. Bogotá: Banco Mundial.

Hopenhayn, Martín

- 2007 "La dimensión cultural de la ciudadanía social" en Fernando Calderón (coordinador). *Ciudadanía y desarrollo humano* (cuadernos de gobernabilidad democrática 1). Buenos Aires: PNUD, pp. 19-199.

Ibarra, Alicia

- 1987 *Los indígenas y el Estado en el Ecuador*. Quito: Abya Yala.

Iturralde, Diego

- 1995 "La gestión de la multiculturalidad y la multietnicidad en América Latina" en *Documentos de debate*. No. 5, Gestión de Transformaciones Sociales–MOST. París: UNESCO.

Jijón, Victor Hugo

- 2007 "Propuestas y planteamientos de una política de participación ciudadana incluyente de los pueblos indígenas" en VV. AA. *Políticas públicas para pueblos indígenas en el Ecuador del siglo XXI (memorias del seminario nacional)*. Quito: Fundación Konrad Adenauer, Escuela de gobierno y políticas públicas, pp. 85-118.

Jurado Nacional de Elecciones

- 2010 "Precisan término 'cuota nativa y pueblos originarios' y modifican las RR. No. 200 y 247-2010-JNE". Resolución No. 370-2010-JNE. Lima: Ministerio de Justicia.
- 2002 "Reglamento de Inscripción de Miembros de Comunidades Nativas como Candidatos a cargos Regionales y Municipales", Resolución No 277-2002-JNE. Lima: Ministerio de Justicia.

Kaltmeier, Olaf

- 2007 "¿Politización de lo étnico y/o etnización de lo político? El campo político en el Ecuador en los años noventa" en Büschges, Christian, Guillermo Bustos, y Olaf Kaltmeier (compiladores). *Etnicidad y poder en los países andinos*. Quito: UASB-Ecuador, Universidad de Bielefeld y Corporación Editora Nacional.

Kymlicka, Will

- 1996 [1995] *Ciudadanía multicultural. Una teoría liberal de los derechos de las minorías*. Barcelona: Paidós.

Leyva Solano, Xochitl

- 2005 "Indigenismo, indianismo y 'ciudadanía étnica' de cara a las redes neozapatistas" en Pablo Dávalos (compilador). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 279-309.

López-Calva, Luis Felipe y Nora Lusting (editores)

- 2010 *Declining inequality in Latin America: a decade of progress?* Nueva York/Washington D.C.: PNUD, Brookings Institution Press.

Lux de Coti, Otilia

- 2012 *La búsqueda de las transformaciones del Estado guatemalteco. Experiencia legislativa Otilia Lux de Coti.* Guatemala: Moloj, ONU Mujeres.

Máiz, Ramón

- 2004 "Yawar Mayu: la construcción política de identidades indígenas en América Latina" en Salvador Martí i Puig y Josep Ma. Sanahuja (editores). *Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina.* Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 325-266.

Martínez Novo, Carmen

- 2009 "Introducción" en Carmen Martínez Novo (compiladora). *Repensando los movimientos indígenas.* Quito: FLACSO, Ministerio de Cultura, pp. 9-35.

Mariani, Rodolfo

- 2008 "Democracia, Estado y construcción del sujeto (ciudadanía)" en Rodolfo Mariani (coordinador). *Democracia/Estado/Ciudadanía. Hacia un Estado de y para la Democracia en América Latina.* Lima: PNUD, Unión Europea, pp. 79-98.

Marshall, Thomas Humphrey

- 1963 *Class, Citizenship and Social Development.* New York: Doubleday.

Martí i Puig, Salvador

- 2008 "Las razones de presencia y éxito de los partidos étnicos en América Latina. Los casos de Bolivia, Ecuador, Guatemala, México, Nicaragua y Perú (1990-2005)" en *Revista Mexicana de Sociología.* No. 4, pp. 675-724.
- 2007 "Emergencia de lo indígena en la arena política: ¿un efecto no deseado de la gobernanza?" en Salvador Martí i Puig (compilador). *Pueblos indígenas y política en América Latina.* Barcelona: Fundació CIDOB, pp. 127-147.

Massal, Julie

- 2000 "Movimientos sociales, democratización y multiculturalismo" en Julie Massal y Marcelo Bonilla (editores). *Los movimientos sociales en las democracias andinas*. Quito: FLACSO, IFEA, pp. 157-192.

McAdam, Gough, John D. McCarthy y Mayer N. Zald

- 1999 *Movimientos sociales: perspectivas comparadas*. Madrid: Istmo.

Melucci, Alberto

- 1996 *Challenging Codes: Collective Action in the Information Age*. Cambridge: Cambridge University Press.

Mena, Cecilia

- 2012 *Violencia política contra las mujeres en Ecuador, desde una perspectiva intercultural*. Quito: AMUME, GIZ.

Meentzen, Ángela

- 2010 "Caso Perú" en PNUD. *Memoria del Seminario Internacional sobre la Participación Política y Liderazgo de las Mujeres Indígenas en América Latina*. México: PNUD, pp. 53-57.

Montaño Virreira, Sonia y Mariana Sanz Ardaya

- 2009 "Movimientos sociales de mujeres. El feminismo" en Fernando Calderón (coordinador). *Movimientos socioculturales en América Latina. Ambientalismo, feminismo, pueblos originarios y poder empresarial*. Buenos Aires: PNUD, Siglo XXI Editores, pp. 81-129.

Mora Bayo, Mariana

- 2007 "Los nuevos retos y posibilidades para los movimientos indígenas en Latinoamérica: enseñanzas desde Bolivia, Ecuador, Nicaragua y México" en Salvador Martí i Puig y Josep Ma. Sanahuja (editores). *Etnicidad, Autonomía y Gobernabilidad en América Latina*. Salamanca: Universidad de Salamanca, pp. 521-533.

Moulines, Ulises

2002 [2001] Manifest nacionalista (o fins i tot separatist, si volen). Anàlisi d'un fet universal. Barcelona: Edicions La Campana.

Nicolau, Agustí

2004 [1994] "La ciudadanía, un concepto occidental peligroso" en *Boletín ICCI-ARY Rimay*. Año 6, No. 61. Abril. Quito, ICCI.

OACDH

2008a *El reconocimiento legal y la vigencia de los sistemas normativos indígenas en México*. México: OACDH.

2008b *El derecho a una vida libre de discriminación y violencia: mujeres indígenas de Chiapas, Guerrero y Oaxaca*. México: OACDH.

O'Donnell, Guillermo

2004 "Acerca del estado en América Latina contemporánea: 10 tesis para discusión" en VV. AA. *La democracia en América Latina. Hacia una democracia de ciudadanas y ciudadanos. Contribuciones para el debate*. Buenos Aires: PNUD, Unión Europea, pp. 149-191.

Oliva Martínez, Daniel

2005 "Un intento de fundamentación de los derechos de los pueblos indígenas reconocidos en el ordenamiento internacional" en Marco Aparicio Wilhelmi (coordinador). *Caminos hacia el reconocimiento: pueblos indígenas, derechos y pluralismo*. Girona: Universitat de Girona, pp. 47-100.

Olivé, León

1999 *Multiculturalismo y Pluralismo*. México: Paidós-UNAM.

ONU

2008 *Situación y desafíos de la juventud en Iberoamérica*. San Salvador: ONU, CEPAL.

Ospina, Pablo

- 2009 "Nos vino un huracán político: la crisis de la CONAIE" en Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier y Christian Büschges (editores). *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: CEN, UASB, Universität Bielefeld, pp. 123-146.

Pacari, Nina

- s/a "La participación política de la mujer indígena en el Parlamento ecuatoriano. Una tarea pendiente". Estudio de caso IDEA.

Pachano, Simón

- 2011 *Calidad de la democracia e instituciones políticas en Bolivia, Ecuador, y Perú*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador.
- 2003 "Ciudadanía e identidad. Estudio introductorio" en Simón Pachano (compilador). *Ciudadanía e identidad*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, pp. 13-59.

Palacios, Paulina

- 2005 "Construyendo la diferencia en la diferencia: mujeres indígenas y democracia plurinacional" en Pablo Dávalos (compilador). *Pueblos indígenas, Estado y democracia*. Buenos Aires: CLACSO, pp. 311-339.

Pequeño, Andrea

- 2008 "Introducción" en Andrea Pequeño (compiladora). *Participación y políticas de mujeres indígenas en América Latina*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, Ministerio de Cultura, pp. 9-25.

Postero, Nancy Grey y Leon Zamosc

- 2004 "Indigenous Movements and the Indian Question in Latin America" en Nancy Grey Postero y Leon Zamosc (editores). *The Struggle for Indigenous Rights in Latin America*. Brighton, Portland: Sussex Academic Press, pp. 1-31.

Prieto, Mercedes, Clorinda Cuminao, Alejandra Flores, Gina Maldonado y Andrea Pequeño

- 2005 "Las mujeres indígenas y la búsqueda de respecto" en Mercedes Prieto (editora). *Mujeres ecuatorianas. Entre la crisis y las oportunidades 1990-2004*. Quito: CONAMU, FLACSO, UNFPA, UNIFEM, pp. 155-194.

Ramírez, Franklin

- 2009 "El movimiento indígena y la reconstrucción de la izquierda en Ecuador: el caso del Movimiento de Unidad Plurinacional Pachakutik-Nuevo País (PK)" en Pablo Ospina, Olaf Kaltmeier, y Christian Büschges (editores). *Los Andes en movimiento. Identidad y poder en el nuevo paisaje político*. Quito: CEN, UASB, Universität Bielefeld, pp. 65-94.

Rivera Vela, Enrique

- 2008 "Redefiniendo indidentidades culturales. Jóvenes universitarios migrantes en el Altiplano peruano" en Fernando García (compilador). *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: FLACSO, pp. 181-201.

Ruiz Murrieta, Julio

- 2003 "Democracia y participación política de los pueblos indígenas en América Latina" en *Documentos de debate*. No. 67. Gestión de Transformaciones Sociales – MOST. París: UNESCO.

Safa, Helen

- 2008 "Igualdad en la diferencia: género y ciudadanía entre indígenas y afrodescendientes" en Mercedes Prieto (editora). *Mujeres y escenarios ciudadanos*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, pp. 57-88.

Sánchez, Martha

- 2005 "El movimiento de mujeres indígenas en México" en Fabiola Escárzaga y Raquel Gutiérrez (coordinadoras). *Movimiento indígena en América Latina: resistencia y proyecto alternativo*. México: Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Secretaría de Desarrollo Social del Gobierno del Distrito Federal, Casa Juan Pablos, pp. 352-360.

Sierra, María Teresa

- 2008 "Mujeres indígenas, justicia y derechos: los retos de una justicia intercultural" en Fernando García (compilador). *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, Ministerio de Cultura, pp. 269-287.

Stavenhagen, Rodolfo

- 2011 "Derechos humanos y ciudadanías indígenas en América Latina" en Sarah Albiez, Nelly Castro, Lara Jüssen y Eva Youkhana (editoras). *Etnicidad, ciudadanía y pertenencia: prácticas, teoría y dimensiones espaciales*. Madrid, Frankfurt: Iberoamericana, Vervuert, pp. 121-136.
- 2006 "Los derechos humanos y las cuestiones indígenas. Informe del Relator Especial sobre la situación de los derechos humanos y las libertades fundamentales de los indígenas". 16 de febrero de 2006 (E/CN.4/2006/78).
- 2002 "The Return of the Native: The Indigenous Challenge in Latin America" en *Occasional Papers*. No. 27. University of London, Institute of Latin American Studies.

Strzelecka, Ewa

- 2001 "Estudios de género y desarrollo: teoría, política y práctica", en Jorge Guardiola, Miguel A. García Rubio, Francisco González Gómez (coordinadores). *Desarrollo humano: teoría y aplicaciones*. Granada: Editorial Comares, pp. 51-73.

Toledo Llancaqueo, Víctor

- 2005 "Políticas Indígenas y Derechos Territoriales en América Latina: 1990-2004" en Pablo Dávalos (coordinador). *Pueblos Indígenas y Democracia en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Torres Rivas, Edelberto

- 2007 "Guatemala: ciudadanía, etnicidad y democracia con bajo desarrollo humano" en Fernando Calderón (coordinador). *Ciudadanía y desarrollo humano (cuadernos de gobernabilidad democrática 1)*. Buenos Aires: PNUD, pp. 319-342.

Touraine, Alain

- 1981 *The Voice and the Eye: An Analysis of Social Movements*. Cambridge: Cambridge University Press.

UNESCO

- 1999 *Cultural Citizenship in the 21st Century: Adult Learning and Indigenous Peoples*. París: Institute for Education.

Valladares, Laura

- 2008 "La política de la multiculturalidad en México y sus impactos en la movilización indígena: avances y desafíos en el nuevo milenio" en Fernando García (compilador). *Identidades, etnicidad y racismo en América Latina*. Quito: FLACSO-Sede Ecuador, Ministerio de Cultura, pp. 289-308.

Van Cott, Donna Lee

- 2008 *Radical democracy in the Andes*. Nueva York: Cambridge University Press.
- 2007 "De los movimientos a los partidos: retos para los movimientos de los pueblos indígenas" en Salvador Martí i Puig (compilador). *Pueblos indígenas y política en América Latina*. Barcelona: Fundació CIDOB., pp. 103-125.
- 2005 *From Movements to Parties in Latin America*. The Evolution of Ethnic Politics. Cambridge: Cambridge University Press.
- 2000 *The friendly liquidation of the past. The politics of diversity in Latin America*. Pittsburgh: University of Pittsburg Press.

Villoro, Luis

- 2002 "Ciudadanía y estado plural" en VV. AA. *Democracia, ciudadanía, y diversidad*. Guatemala: PNUD, pp. 39-65.
- 1999 [1998] *Estado plural, pluralidad de culturas*. México: Paidós, UNAM.

VV. AA.

- 2010 Memoria del seminario internacional sobre participación política y liderazgo de las mujeres indígenas en América Latina. México: PNUD.

Walzer, Michael

- 2001 [1997] "El concepto de 'ciudadanía' en una sociedad que cambia. Comunidad, ciudadanía y efectividad de los derechos" en Michael Walzer (introducción de Rafael Grasa). *Guerra, política y moral*. Barcelona: Ediciones Paidós, pp. 153-166.

Warman, Arturo

- 2003 Los indios mexicanos en el umbral del milenio. México: FCE.

Wilson, Lestel, Miguel González y Evaristo Mercado

- 2008 "Yapti Tasba Masraka Nanih Aslatakanka (Yatama) en el proceso de autonomía de la Costa Caribe de Nicaragua" en Xochitl Leyva, Araceli Burguete y Shannon Speed (coordinadoras). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia una investigación de co-labor*. México: CIESAS, FLACSO, p. 189-227.

Wolf, Eric R.

- 2001 [1988] "Ethnicity and Nationhood" en Eric R. Wolf. *Pathways of Power: Building an Anthropology of the Modern World*. Los Ángeles: University of California Press.

Yashar, Deborah J.

- 2005 *Contesting Citizenship in Latin America. The Rise of Indigenous Movements and the Postliberal Challenge*. Nueva York: Cambridge University Press.
- 1998 "Contesting Citizenship: Indigenous Movements and Democracy in Latin America" en *Comparative Politics* 31, No. 1 Octubre, pp. 23-42.

Álvaro POP y Zully MORALES



María Trinidad Reza

Resolución de conflictos electorales en México

Introducción

México, cuyo nombre oficial es Estados Unidos Mexicanos, está ubicado en la parte sur de América del Norte; limita al norte con Estados Unidos de América, al sur con Belice y Guatemala, al este con el Golfo de México y al oeste con el Océano Pacífico. Está dividido territorialmente en 32 entidades federativas conocidas como estados.

La población de México es aproximadamente de 113.423.047 habitantes. Esto representa el país más poblado de América Latina. De esta, según la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas, la población indígena proveniente de 62 pueblos suma un poco más de 12 millones de personas. Sin embargo, no fue hasta el año 1991 cuando México se reconoció oficialmente como un país pluricultural y, en 2001, reformó su constitución política para aceptar y reconocer los Derechos de los Pueblos Indígenas (CDI, s/a a).

Dentro de esta diversidad, en el estado de Jalisco, se encuentra el municipio de Mezquitic y, en este municipio, la comunidad de San Andrés Cohamiata, donde habitan los *wixárika*. Esta comunidad en particular es el interés de este estudio por el gran logro de mantener su organización

política y formas de representatividad desde tiempos ancestrales, pero con la particularidad de un liderazgo femenino relativamente nuevo y cuyas luchas son importantes para el fortalecimiento de procesos democráticos incluyentes.

El estado de Jalisco tiene una población de 7.350.682 habitantes; es el cuarto estado más poblado de la federación mexicana. En la parte norte, con el número 061, está ubicado el municipio de Mezquitic. Es necesario aclarar que la población *wixárika* habita no solamente en este municipio, sino también en otros estados —Nayarit, Durango y Zacatecas—, distribuidos en diferentes municipios. Sin embargo, en este estudio, cuyo objetivo fundamental es recoger la experiencia organizativa de esta población en San Andrés Cohamiata, fundamentalmente alrededor del liderazgo de María Trinidad Reza Minjares, se hará énfasis en esta comunidad y municipio.

Según la Enciclopedia de los Municipios de México, estado de Jalisco (s/a), el municipio de Mezquitic fue fundado antes del año 1616. Según esta fuente, su nombre significa “dentro de los mezquites”.

La extensión territorial del municipio es de 3.151,06 kilómetros cuadrados divididos en 418 comunidades de las cuales, dentro de las cinco más importantes, se encuentra San Andrés Cohamiata, cuya extensión es de 749,4 km². Según el sitio *nuestro-méxico.com*, la población que vive en un hogar indígena del municipio representa el 96,52% aunque hace la diferencia entre esta población y la mayor de 5 años que habla el idioma indígena cuyo porcentaje es de 78,78% (*nuestro-mexico.com*, s/a)

La ubicación de San Andrés Cohamiata es tan alejada de los centros urbanos que solo se puede llegar por medio de un “taxi aéreo” llamado *Marakame Huichol*, que arriba tres veces a la semana (lunes, miércoles y sábados).

Este medio significa 35 minutos de vuelo saliendo del estado de Nayarit. También se puede acceder por vía terrestre desde Guadalajara rumbo a Mezquitic. De la cabecera municipal hasta San Andrés se toma otro vehículo; solamente en este último trayecto, son aproximadamente 10 horas para llegar finalmente al destino (CDI, s/a b).

Antecedentes históricos de la organización política del pueblo *wixárika*

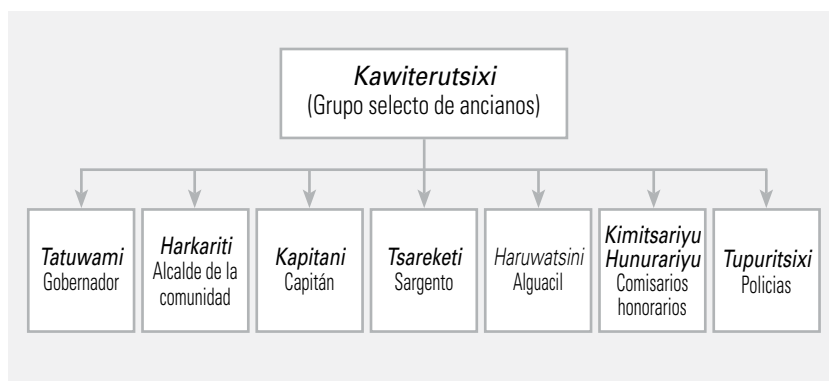
Aunque el nombre oficial de la comunidad es San Andrés Cohamiata, para la población *wixárika* el nombre es Tateikie, término que significa “casa de nuestra madre” en su idioma (Salvador, 2008: 36). Según Samuel Salvador (indígena *wixárika* de la comunidad de San Andrés Cohamita, abogado parte del equipo de la Unidad de Apoyo a las Comunidades Indígenas de la Universidad de Guadalajara), el sistema de gobierno actual de San Andrés Cohamiata es complejo. Han adoptado en parte el modelo occidental de gobierno, pero con adaptaciones propias, manteniendo fundamentalmente el principio de colectividad. Salvador refiere que, desde que los frailes franciscanos llegaron a la región, cambió realmente el sistema de gobierno de las comunidades indígenas, en principio porque establecieron un centro de gobierno en la parte donde fue construida la iglesia y eran ellos los que decidían en quienes delegaban el poder en los diferentes grupos de población. Poco a poco las autoridades tradicionales perdieron poder en la población, hasta que fueron “sometidos y asimilados dentro de la nueva estructura del gobierno de corte virreinal” (Salvador, 2008).

Pese a lo anterior, poco a poco fueron retomando sus propias prácticas hasta que encontraron la forma de combinar o adaptar el modelo occidental con sus propias formas, sobre todo de elección y nombramiento de representantes. Dentro de esta estructura, los *kawiterutsixi* (Consejo de Ancianos) “han sido pilar en la conservación social y política de este pueblo” (Salvador, 2008). El Consejo está integrado por las personas con mayor reconocimiento en la comunidad, por su sabiduría y porque han ocupado todos los diferentes cargos tanto religiosos cuanto de gobierno. La tarea fundamental de este órgano es la de elegir a las autoridades tradicionales de Tateikie. La forma en que lo hacen es peculiar: a través de sueños. Las personas más soñadas por la mayoría de *kawiterutsixi* serán los nombrados anualmente para ocupar diferentes cargos.

Las personas nombradas son llamadas ante el *kawiterutsixi* en el momento en que estos llegan a un acuerdo respecto a la nominación. Debido al peso que las decisiones de este órgano tienen en la comunidad, los elegidos se ven forzados a aceptar, aunque Samuel Salvador reconoce que, en algunos casos, tratan de rehusarse al llamado debido a la fuerte inversión de tiempo y de recursos propios que deben asignar para el cumplimiento

de sus funciones, ya que no hay ninguna asignación económica para el desarrollo de estas labores.

Los cargos por ocupar son los de gobernador, alcalde, capitán, alguacil, sargento, comisarios honorarios y tupiles. Todas las personas que ocuparán estos cargos, desde gobernador hasta tupiles, son nombrados el 4 de octubre de cada año. Las autoridades salientes y las recién nombradas pasan la noche del 31 de diciembre velando la vara de mando y, el 1 de enero, el presidente municipal debe dar posesión a los nuevos dignatarios, como una forma de oficialización y validación de los nombramientos. Después y ya de regreso a la comunidad, se celebra con una fiesta que dura del 4 al 10 de enero de cada año. La estructura está representada de la siguiente forma:



Esta es la estructura que actualmente rige en las comunidades, con distintas funciones, desde administrar la justicia hasta mantener el orden. Paralelamente existe otra estructura de origen jurídico legal del Estado a partir de los llamados “ejidos agrarios”. Los ejidos agrarios tienen su reconocimiento en la legislación y todos tienen su proceso de elección. Esta figura nace a partir de la promulgación de la constituyente de 1917, en que, por primera vez, se reconocen los derechos sociales. A partir de aquí, se reconoce a los ejidos y comunidades como entidades jurídicas; 20 años después se empezaron a constituir legalmente los ejidos y, para que estos pudieran funcionar, deberían tener una organización muy definida, con las representaciones agrarias de las comunidades. Desde la década de los años cuarenta en el siglo pasado, las autoridades agrarias son elegidas para un período de tres años porque así lo establece la Ley de la Secretaría

de la Reforma Agraria, que obligaba a las comunidades a conformar un comité encargado de la “confirmación, titulación de bienes comunales que en los sucesivos daría certidumbre jurídica a las tierras comunales a través de la emisión de la Resolución Presidencial y el Plano definitivo” (Salvador, 2008). La Resolución presidencial de Tateikie San Andrés Cohamiata de 1965 fue la que estableció en definitiva esta estructura.

Según el estudio de Samuel Salvador (2008), los primeros años de existencia de esta estructura generaron distintos conflictos en la comunidad, porque la integración del Comité con presidente, secretario y tesorero estaba a cargo de la asamblea y se proponía este órgano como única autoridad de la comunidad. Además instituyeron el Comisariado de Bienes Comunales y el Consejo de Vigilancia de la Comunidad. Para evitar mayores conflictos, una de las opciones que encontraron fue que los *wixaritari* presentaran su propia planilla de candidatos para ocupar estos cargos, pero la decisión ya no era de ellos, sino de la Asamblea de la comunidad. Para estos órganos, las personas son elegidas para un período de tres años. A pesar de los conflictos iniciales, poco a poco fueron haciendo propia la figura de la autoridad agraria y sobre todo de la Asamblea General, que “es, en la actualidad, la máxima autoridad de Tateikie San Andrés Cohamiata, donde convergen tanto autoridades tradicionales y agrarias cuanto civiles; es también donde son puestos a discusión y análisis diferentes temas relacionados con la comunidad” (Salvador, 2008).

En las asambleas comunitarias, “se ejerce una democracia directa; ahí se toman las decisiones y se incide en la cuestión pública” (Chávez Pérez y Lartigue, 2012). La Asamblea se reúne de manera regular cada tres meses en sesión permanente de dos días. En la convocatoria, que debe hacerse como mínimo con 10 días de antelación, interviene el Comisariado de Bienes Comunales (presidente, secretario y tesorero) y debe tener el visto bueno del Consejo de Vigilancia y del gobernador (autoridad tradicional). Para poder realizar cada asamblea debe estar presente el quórum necesario que es la representación de 16 comunidades.

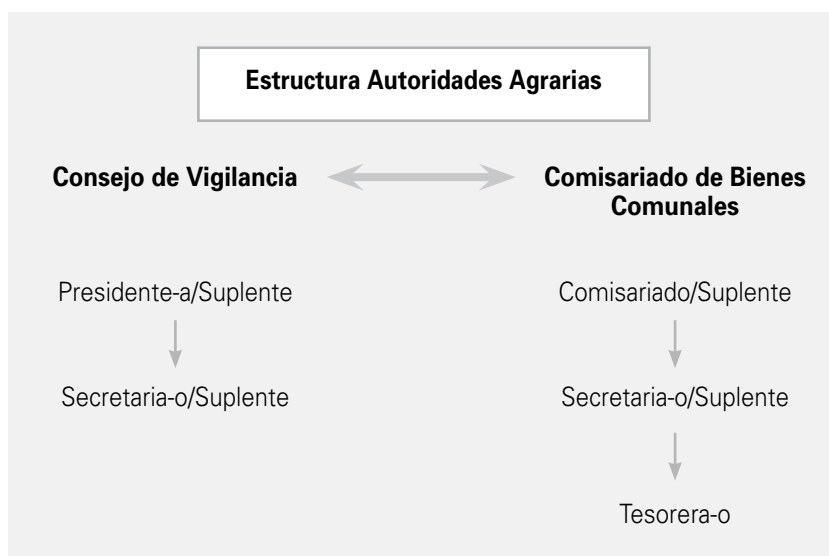
En la actualidad, la Asamblea General está reconocida como la máxima autoridad “y es el órgano de enlace con los poderes públicos” (Chávez Pérez y Lartigue, 2012).

Es necesario mencionar que las mujeres no han sido tomadas en cuenta de la misma forma que los hombres. Tradicionalmente, a ellas se les encomendaba la organización y la elaboración de los alimentos para todos los comuneros

durante los tres días de duración de la Asamblea. Hoy, esta condición está cambiando y las mujeres, poco a poco, empiezan a desempeñar roles importantes, sobre todo optando a cargos de toma de decisión.

En los últimos tiempos, se ha venido eligiendo a las autoridades de forma democrática. Anteriormente se lo hacía a través de los Mayores, los *Kawiterutsixi*. Ellos tenían la batuta para elegir a sus autoridades, pero, con el tiempo, se fue cambiando la forma de elegir. No quiere decir que se rompiera con el método tradicional; siempre se va de la mano con las autoridades locales ancestrales. Sin embargo, la elección del Comisariado y del Consejo de Vigilancia, se hace a través de votaciones.

La estructura de las autoridades agrarias es la siguiente:



En el último tiempo, se ha venido trabajando la equidad de género, ejemplo de ello ha sido la elección de María Trinidad Reza. Todos ven la participación de ella como algo muy importante; puede ser que en otras comunidades lo vean diferente, pero, en su comunidad, reconocen que su elección los ha fortalecido.

Las autoridades ven con buenos ojos el que se esté tomando en cuenta la voz de las mujeres. Antes, la participación era solo con hombres (tanto

en reuniones y asambleas cuanto en la participación en las diferentes estructuras de gobierno y representación). Ahora, los diferentes espacios se fortalecen con las ideas de la mujer y no solo por parte de María Trinidad Reza, sino también con otras lideresas que se han formado con ella a través de diferentes procesos de capacitación.¹

María Trinidad Reza viene de esta figura de las Comunidades Agrarias que, aunque no es propiamente de la cultura, las comunidades *wixárikari* (plural de *wixárika*, según Samuel Salvador Ortiz) ya la han adoptado como propia. María Trinidad fue elegida a través de la votación, en una asamblea como lo marca la Ley Agraria en México, para los núcleos agrarios.

En otras comunidades, estas elecciones duran máximo cinco horas. En Tateikie, esto es diferente: una asamblea no puede durar menos de dos días. Son asambleas multitudinarias y todas las rancherías (pequeñas comunidades con un reducido número de casas) deben participar. El tamaño de la ranchería donde vive María Trinidad Reza es de 74.940 hectáreas. Su comunidad es la más pequeña y es parte de las comunidades que se encuentran en la zona más accidentada de la Sierra Madre. Sus habitantes viven en poblados alejados y todos están obligados a asistir cada tres meses a la asamblea de comuneros, para escuchar los avances. Esto es una costumbre de décadas, aunque los informes de avances de la defensa territorial se deben presentar cada año, la función principal de estas asambleas es que no existan invasiones de poblados colindantes. Además se encargan de que haya unidad, que no haya conflictos internos en la comunidad; impulsan los sistemas normativos, se les encomienda que lleven a cabo toda la gestión de la legalización de ciertos derechos que ya están establecidos en la Ley a través del estatuto comunal (ley interna). Resalta que las comunidades ya se han apropiado de dichos estatutos, que vienen desde ya hace muchos años.²

A María Trinidad Reza se le conoce como “pionera en ocupar un cargo perteneciente a la estructura de autoridades agrarias de la comunidad. En la historia de esta comunidad, nunca había habido una mujer que ejerciera ese cargo” (Chávez Pérez y Lartigue, 2012). El estudio del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) de México, recoge el

¹ Entrevista a Rodolfo Salvador López. Presidente de Bienes Comunes. Comisariado de la Comunidad de San Andrés Cohamiata.

² Entrevista a Samuel Salvador.

hecho de que, en una asamblea general realizada en septiembre de 2011, “esta mujer ejerció efectivamente sus funciones de autoridad, tomó la palabra e intervino en los debates junto con el acompañamiento, mínimo, de algunas otras mujeres” (CIESAS, 2011: 29). Asimismo reconocen que uno de los objetivos de María Trinidad Reza es que más mujeres participen activamente en las estructuras organizativas y de dirección de su comunidad.

Actividades que realiza el Consejo de Vigilancia Agrario, plataforma para la incidencia política

La principal tarea del Consejo es, como su nombre lo indica, vigilar al Comisariado para que se hagan las cosas como lo piden los asambleístas. María Trinidad Reza resalta que esta tarea para ella no ha sido fácil por ser mujer, ya que son cargos que solo los han tenido los hombres, y ella quiere hacer bien las cosas y que su trabajo sea ejemplo para otras mujeres para que, en un futuro, otras mujeres tengan cargos importantes y que puedan llegar a ser Presidentas del Comisariado. María Trinidad Reza es la contraparte del Presidente de Bienes Comunales del Comisariado de Bienes Comunales. En la estructura, se encuentra al mismo nivel del Comisariado. Es la que asesora y vigila que el Comisariado de Bienes Comunales cumpla con lo establecido en las Asambleas como debe de ser y sanciona.

El que realiza el Consejo de Vigilancia es un trabajo colectivo, aunque ella es pilar fundamental y ejemplo al estar en ese cargo. Desde el mismo, además de las funciones que la ley y la asamblea le confieren, en lo particular, las personas de la comunidad le preguntan y le piden consejos, pues ven con buenos ojos todas las observaciones que ella hace y la respetan, siendo un sentimiento mutuo.³

Mujer indígena *wixárita* María Trinidad Reza, presidenta del Consejo de Vigilancia Agrario

María Trinidad nació en Cabezas del Venado en 1957. Estuvo un tiempo viviendo en Aguacatlan, Nayarit, lugar a donde fue a trabajar. Aunque

³ Entrevista a Rodolfo Salvador López. Presidente de Bienes Comunales. Comisariado de la Comunidad de San Andrés Cohamiata.

generalmente son los hombres los que salen de la comunidad, ella tuvo que salir en busca de trabajo. En este lugar, tuvo contacto con mujeres mestizas que se estaban organizando políticamente; mujeres que hablaban de derechos y de cosas que, en su comunidad, no se hablaba.

María Trinidad reconoce que fue muy receptiva con ese discurso y era algo que le atraía. Luego regresó a su comunidad y se quedó con la inquietud de que las cosas pueden ser diferentes, y que esos derechos también pueden hacerse valer en la Sierra y sobre todo en una comunidad tan lejana, un lugar en donde no había algo que hiciera prevalecer los derechos de las mujeres.

Su primer cargo tradicional le fue conferido a la edad de 17 años, en el año 1973. Luego fue nombrada *Tenatchi* (que es una mujer que ayuda en la elaboración de la comida en las fiestas y reuniones, es la encargada de llevar el incienso y llevar agua). Después la eligieron en un cargo ceremonial que se llama jicarera (la que sostiene la casa, un pilar para la comunidad). María Trinidad fue jicarera durante cinco años. Posteriormente fue nombrada para otro centro ceremonial, en este caso por descendencia. En 2005, fue subgobernadora, participó en el comité de Salud, y en otros muy diversos cargos.

Al poco tiempo, por el reconocimiento a su liderazgo, fue elegida para Presidenta del Consejo de Vigilancia, siendo la primera mujer en ese cargo. A ella la califican como punta de lanza; reconocen que, a pesar de no haber estudiado, tiene un prestigio muy bien ganado en la comunidad y es un referente para las demás mujeres e incluso para los hombres. Es calificada como una mujer sabia, una mujer independiente involucrada con la cultura y que siempre tiene un buen consejo para ellos.⁴

¿Cómo se eligió a María Trinidad Reza? Cuando se iba a elegir autoridades agrarias, a través de una asamblea, se propuso a María Trinidad, y es cuando la eligieron para ser la primera autoridad mujer en un cargo no tradicional, en el cargo comunal que tiene que ver con la tenencia de la tierra. Así, fue elegida como Presidenta del Consejo de Vigilancia, un espacio en donde nunca se pensaba que una mujer pudiera estar. Lo importante por resaltar es que la mayoría de votos que obtuvo fueron dados por hombres: de los 860 votantes, ella obtuvo 700 votos. Fue elegida en enero de 2010 consciente de que no es lideresa específicamente de una organización de mujeres, sino de su comunidad.

4 Entrevista a Laura Fernandez, IFE.

Es importante resaltar que, en las diferentes funciones que ha tenido a su cargo, no ha tenido apoyo económico, todo ha sido trabajo de voluntariado. Las personas de la comunidad cooperan y así obtienen fondos para realizar comisiones. Considera que no ha sido fácil el trabajo comunitario y que debería haber un apoyo económico por parte del Estado.

Desde muy joven ha participado y su esposo le dio la oportunidad de participar, su mayor logro y lo que le ha permitido cultivar su liderazgo principalmente en una sociedad machista. Aunque al principio fue más difícil, después de un año, los hombres se han dado cuenta de que también las mujeres pueden tener y desempeñar cargos importantes, reconoce esta destacada lideresa. Opina que lo más importante es seguir luchando para que las mujeres ocupen cargos de toma de decisión y conseguir además generar fuentes de trabajo en la comunidad, ya que son las mujeres quienes más sufren. Además considera necesario permitir que más jóvenes estudien y así puedan mejorar las condiciones de vida. Por eso, en la comunidad, están exigiendo a los candidatos a diferentes cargos de elección popular que digan si se van a comprometer con estos temas, para luego exigirles que cumplan estos compromisos.

Reza lleva años participando en diferentes procesos comunitarios, esto le ha hecho ganar el reconocimiento de mujer muy sabia y muy de su comunidad, pero reconoce que fue vital para ella la experiencia de vivir en un municipio donde tuvo contacto con mestizas que estaban en el discurso de los derechos de las mujeres. Ella menciona que, aunque muchas otras mujeres también pudieron haber estado en ese momento y lugar, escuchando ese discurso no necesariamente les hubiese impactado como a ella. A partir de este momento en su vida ella tenía claridad en lo que quería hacer.

Desde fuera (las personas de su comunidad, otras comunidades cercanas y personas que han conocido de su trayectoria) y especialmente desde el Instituto Federal Electoral (IFE), reconocen que un punto importante por el cual se ha podido trabajar con ella es porque siempre se ha reconocido con las demás mujeres como iguales. Más allá de donde se haya nacido, son mujeres.

Ella es una persona a quien le piden consejo tanto hombres como mujeres. Se debe resaltar el reconocimiento que le dan las autoridades del Municipio y eso es muy importante y bien visto para empezar a generar cambios. Tiene un discurso muy innovador y se resalta que se ha ganado el respeto tanto de las mujeres cuanto el de los hombres. Por la lejanía, San Andrés Cohamiata es una comunidad donde hay mujeres que nunca en su vida han

salido, la mayoría no habla el español, son monolingües; pero ahora las / los jóvenes ya están estudiando.

Al preguntar qué significa María Trinidad Reza en su comunidad y qué impacto ha provocado ella al estar en ese cargo ahora, las personas entrevistadas consideran, y así lo manifiestan, que ella es la confluencia de muchas mujeres, en donde las mujeres de su comunidad, a pesar de ser tan calladas, son muy tenaces. La consideran un ícono y un ejemplo para las demás, para que otras lleguen a ocupar cargos importantes.

La postulación para ocupar los cargos se hace el mismo día de la asamblea de la comunidad y allí mismo se define. Ella reconoce que en algún momento dudó de su postulación porque sentía que había varones que no le permitirían participar e incluso algunas mujeres, pero ellas le dieron todo su apoyo. Los hombres, al principio, no veían con buenos ojos su participación; le pusieron a seis hombres más para participar con el propósito de que ella no quedara y dispersar el voto, pero aún así ella fue elegida. Un año después, el impacto en las mujeres ha sido muy importante ya que le ha dado mucha voz a las mujeres. Tiene la expresión “las mujeres somos muy calladas, pero cuando hablamos decimos cosas interesantes”. Ella se acerca y habla con las mujeres, incluso con las más calladas, para el fin de lo que ella desea hacer, planificar... va proponiendo y, como ella tiene mucha autoridad y la respetan mucho, se está viendo el cambio de la percepción y se está viendo la visión femenina. Además se ha esforzado por ser la mejor en el cargo, que dura tres años.

De parte del Estado, el reconocimiento que se le ha dado a estos procesos es importante. Como ella es autoridad agraria, es como la autoridad civil que entra en relación con toda la estructura del Estado Mexicano, sea a nivel municipal o estatal. Es la autoridad que entra en relación y negocia. Las decisiones tomadas a ese nivel se respetan.⁵

Principales aportes y logros

María Trinidad Reza es un modelo a seguir en las otras comunidades, donde otras mujeres quieren llegar a ocupar cargos como el de ella

5 Entrevista a Laura Fernandez, IFE.

y muchas mujeres se están preparando. Hay muchas lideresas que quieren ser como María Trinidad Reza. Es un ícono, el caso de esta lideresa se dio a conocer en todo el estado. Varias universidades han publicitado esta experiencia y han llegado muchas personas de otros lugares a entrevistarla. Es alguien que está abriendo muchas puertas no solo a mujeres *wirras* sino a muchas mujeres, como un ejemplo a seguir.⁶

María Trinidad ha logrado que las mujeres se animen y se preparen más, platicando con ellas, apoyándolas para que se capaciten y tengan más confianza en ellas mismas, pero sobre todo a través del ejemplo y la lucha. Ya hay logros y avances que se han visto en las mujeres indígenas. Aunque es poco el apoyo que llega a las mujeres y hombres de la comunidad, se ha visto que más y más jóvenes se preparan y estudian. Para ella, esto es muy importante.

María Trinidad ha recibido varios reconocimientos fuera de la comunidad de parte de instituciones como la Comisión Estatal de Derechos Humanos, el Congreso del estado de Jalisco, los municipios que están en la Sierra Wirrática, el Instituto Jalisciense de las Mujeres, la Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas y varias universidades. Aunque se puede decir que no es una autoridad tradicional, pues los cargos tradicionales son elegidos a través de sueños y ella fue elegida a través de la votación (a través de una asamblea como lo marca la Ley Agraria en México),⁷ lo más importante para ella ha sido el reconocimiento local de parte de las personas.

En algún momento entraron en contacto con ella a través de unos talleres que el IFE llevaba adelante, y ella, como lideresa de su comunidad, empezó a invitar a hombres y mujeres porque iban a hablar de derechos civiles de todos, no solo de mujeres, aunque principalmente eran los derechos de las mujeres. Esto también ayudó a que, en la comunidad, reconozcan en ella a una lideresa y que la consideren un pilar fundamental para cualquier proceso que quieran impulsar. Ella organiza a las personas, estableciendo además una relación personal, y todo lo que ella hace coincide en que exista mayor participación en la comunidad.⁸

⁶ Entrevista a Samuel Salvador.

⁷ Entrevista a Samuel Salvador.

⁸ Entrevista a Laura Fernandez, IFE.

Conclusiones

La forma tradicional de designación de las autoridades del pueblo *wixárika* era a través de los ancianos. Ellos nombraban o designaban autoridades sobre la base de sueños que tenían; la o las personas más soñadas por los ancianos eran quienes eran designados para los diferentes cargos en la estructura de la comunidad *wixárika*. La aceptación y el reconocimiento que la población hace de mecanismos de origen occidental en la elección de autoridades, como es la figura de una asamblea general, es un aspecto importante que resaltar sobre cómo las comunidades reelaboran procesos impuestos a sus vidas, pero han sabido adaptarlos y acomodarlos a su cosmovisión, sacando provecho de ellos.

La comunidad reconoce que la participación de las mujeres no solo es importante, sino también valiosa para el fortalecimiento de sus diferentes estructuras de representación y de gobierno, aunque todavía hace falta avanzar en el proceso.

Las mujeres *wixárikari*, por esfuerzo propio, con algunos elementos externos, han empezado a incidir para ser tomadas en cuenta en las estructuras y su participación sea valorada y reconocida como comuneras, ya no solamente como apoyos logísticos para la realización de las asambleas generales.

Bibliografía

Comisión Nacional para el Desarrollo de los Pueblos Indígenas (CDI)

- s/a a *Los Pueblos Indígenas de México*. [en línea]
http://www.cdi.gob.mx/index.php?option=com_content&view=article&id=1387&Itemid=24
Consultado el 2 de abril 2012.
- s/a b *Turismo alternativo en zonas indígenas Tateikie*. [en línea]
http://www.cdi.gob.mx/ecoturismo/jalisco_tateikie.html
Consultado el 2 de abril de 2012.

Nuestro-mexico.com

- s/a San Andrés Cohamitata, Jalisco [en línea] <http://www.nuestro-mexico.com/Jalisco/Mezquitic/San-Andres-Cohamiata>
Consultado el 9 de abril de 2013.

Mapasmexico.net

- s/a Jalisco-Mapas, Municipios y Fotos de Jalisco México. <http://www.mapasmexico.net/mapa-jalisco.html#pdf>
Consultado el 2 de abril de 2012.

Salvador, Samuel

- 2008 “El poder local en auge. El caso del pueblo wixárika” en revista literaria *Luvina*. Año 6. Número 24. Universidad de Guadalajara. Mayo 2008.

Entrevistas

Laura Fernández, IFE. México, 2012.

María Trinidad Reza, presidenta del Consejo de Vigilancia Agraria de Tateikie San Andrés Cohamiata. México, 2012.

Rodolfo Salvador López, presidente de Bienes Comunales, Comisariado de la Comunidad de Tateikie San Andrés Cohamiata. México, 2012.

Samuel Salvador, quien acompañó a María Trinidad Reza en el proceso. México, 2012.

Dominga Vásquez

Primera mujer indígena alcaldesa en Guatemala

Introducción

Guatemala está reconocido como un país multicultural y plurilingüe. Sin embargo, este reconocimiento en mucho se ha quedado a nivel declarativo. Una muestra tangible de la falta que hace llevar a la práctica el reconocimiento de la multiculturalidad es la ausencia, al día de hoy, de datos estadísticos desagregados por etnia.

El Instituto Nacional de Estadística (INE), que es el ente rector en materia de estudios estadísticos en la nación, tiene información de población indígena a nivel nacional del año 2002, porque este es el último censo de Población que realizó. Según esta información, aproximadamente el 41% de la población es indígena; sin embargo, mucho se ha escrito de las falencias de estos estudios y se calcula que aproximadamente el 60% de la población es indígena, pero que el censo fue realizado con muchas subjetividades y esto hace que el estudio presentado tenga un alto margen de error. Los resultados del Censo Nacional de Población 2002, en resumen, se pueden apreciar en la tabla siguiente.

TABLA 1

DATOS DEMOGRÁFICOS DE GUATEMALA ¹		
Población al año 2001		%
Total	11.237.196	100 %
Por sexo		
Hombres	5.496.839	49 %
Mujeres	5.740.357	51 %
Urbana	5.184.835	46 %
Rural	6.052.361	54 %
Grupo de edad		
0-14	4.750.021	42 %
15-17	751.968	7 %
18-64	5.237.140	47 %
65 y más	498.067	4 %
Grupo étnico		
Indígena	4.610.440	41 %
No indígena	6.626.756	59 %

Fuente: Censo Nacional de Población 2002, INE.

El INE ha estimado que la población actual (2011) del país es de 14,3 millones de habitantes. El 51% de la población lo constituyen mujeres (7,3 millones) y la población total es mayormente joven (el 70% tiene menos de 30 años). Al considerar la pobreza, se destaca que el 51% vive en condiciones de pobreza, y el 15% vive en pobreza extrema (FADEP, 2010).

¹ Tomado del portal web del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación de Guatemala. http://portal.maga.gob.gt/portal/page/portal/uc_upie/documentos/1-datos_demograficos_guatemala_1.pdf. Obtenido el 26 de noviembre de 2011.

TABLA 2

ESTIMACIÓN DE POBLACIÓN PARA 2011 ²		
Estimaciones de población para el año 2011		%
Total	14.713.763	100 %
Por sexo		
Hombres	7.173.966	49 %
Mujeres	7.539.797	51 %
Grupo de edad		
0-14	6.059.476	41 %
15-64	8.011.983	55 %
65 y más	642.304	4 %

Fuente: Instituto Nacional de Estadística (INE).

En el caso de los datos estadísticos estimados para 2011 ya no se encuentra información desagregada por etnia.

El departamento de Sololá está ubicado en el suroccidente del país y es habitado mayoritariamente por población de origen maya. Según el Informe Nacional de Desarrollo Humano presentado por el Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo en 2005 (PNUD, 20005: 66) esta población representa entre el 75% y el 100% de los habitantes del departamento y representa, según el INE, el 3% del total de la población guatemalteca. El presente estudio abarca el municipio de Sololá, en el departamento del mismo nombre. Este municipio, que a la vez es la cabecera departamental, está ubicado a 138 kilómetros de la ciudad de Guatemala y se comunica con esta por carretera asfaltada (Aldana, 2008: 2). La población indígena del municipio proviene de diferentes etnias mayas, por lo que se encuentran presentes los idiomas *kaqchikel*, *tz'utujil*, y *Kiche'* (Zúñiga, 2010: 10).

El objeto de este estudio es la Municipalidad Indígena de Sololá y más concretamente el caso de la primera mujer que llegó a dirigir esta Alcaldía: Dominga Vásquez.

² Tomado del portal web del Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación de Guatemala. http://portal.maga.gob.gt/portal/page/portal/uc_upie/documentos/1-datos_demograficos_guatemala_1.pdf. Obtenido el 26 de noviembre de 2011.

Antecedentes históricos de la Alcaldía

La Alcaldía Indígena de Sololá fue creada como una forma de organización, de resistencia pacífica y, sobre todo, de mantener su cultura desde la época de la colonia, alrededor del año 1557. Los nombres de los integrantes aparecen registrados en el Memorial de Sololá (IDIES, s/a). Diego Hernández Xahil fue el primer alcalde indígena que aparece registrado en los Anales de los Kaqchikeles, según Adrián Recinos, citado por Irma Yolanda Bala Rucuch y Félix Armando Sarazúa Raxtún, investigadores para el caso Guatemala de la investigación *La Gobernabilidad de los pueblos indígenas en Centroamérica desde la perspectiva comunitaria. Estudios de caso 2009* (Zúñiga, 2010).

A lo largo de su historia, la Alcaldía Indígena ha enfrentado, primero, la conquista, luego la colonia, posteriormente sobrevivió al gobierno reformista de Justo Rufino Barrios, períodos de dictaduras, la revolución democrática de 1944 a 1954, la contrarrevolución, nuevas dictaduras militares, el conflicto armado interno y finalmente el regreso de la democracia que incluye como un período especial la negociación de los Acuerdos de Paz (1996) dentro de los que se encuentra el Acuerdo sobre Identidad y Derechos de los Pueblos Indígenas que establece, por un lado, el reconocimiento de la multiculturalidad del país, pero fundamentalmente el derecho de los diferentes pueblos a mantener sus formas de organización y administración de justicia tradicionales.

La Alcaldía Indígena cuenta con un edificio propio que sufrió serios daños con el terremoto que afectó al país en 1976. Sin embargo, pese a contradicciones con autoridades mestizas de la administración de justicia y autoridades eclesiásticas de la Iglesia católica, lograron mantener el terreno y volvieron a construir su edificio con aportes de cooperación internacional. Este edificio se conserva hasta la actualidad y ha sido un factor importante en la sobrevivencia de este organismo, debido a que representa tener permanentemente un lugar para reunirse y desde donde operar.

Durante el conflicto armado interno, el ejército irrumpió en el edificio (1982) y destruyó importantes documentos, con lo que se perdió gran parte de la historia escrita de esta institución (Zúñiga, 2010: 12). Sin embargo, la institución se ha mantenido y, a partir del regreso a la democracia en el país, se ha fortalecido nuevamente.

Integración de la Alcaldía Indígena, formas y períodos de elección

Basados en información contenida en el estudio sobre *La Gobernabilidad de los pueblos Indígenas en Centroamérica desde la Perspectiva comunitaria* (Zúñiga, 2010), en la actualidad, la Alcaldía Indígena de Sololá está integrada por: Primer Alcalde, Segundo Alcalde y Síndico. Las personas que ocupan estos puestos son elegidos por toda la población indígena para un período de dos años. También existen otros órganos en esta estructura:

- Asamblea de representantes de comunidades, integrada con representantes de cuatro cantones, cuatro aldeas y 65 caseríos que conforman el municipio de Sololá.
- Coordinadora de Organizaciones Mayas de Sololá, conformada por 14 organizaciones de diferente carácter.
- Alcaldes Auxiliares: la autoridad más cercana a la población, que proviene de cada una de las delimitaciones territoriales. Son nombrados por la población para un período de un año y tienen la representación de cada circunscripción ante la Alcaldía Indígena y ante la Alcaldía Municipal.
- Auxiliaturas; son cuatro en total y tienen infraestructura y una estructura que les permite atender el tema de aplicación de la justicia de acuerdo al Derecho Consuetudinario.
- Comisiones Ejecutivas, con seis comisiones de trabajo: “de territorio, patrimonio indígena y recursos naturales, cultura y espiritualidad, de recursos y patrimonio institucional, de la mujer, de gestión administrativa y financiera” (Zúñiga, 2010: 22).

Actividades que realizan

Dentro de las actividades que actualmente realiza la Alcaldía Indígena está: velar porque cada una de las comunidades viva en armonía, tratando de resolver y mediar en conflictos que van desde los de índole familiar hasta los de seguridad, pasando por una amplia gama de temas y atribuciones. Otra de las tareas fundamentales es la coordinación con las autoridades que representan al gobierno municipal y departamental oficial del Estado, aunque la prioridad es la relación con el gobierno municipal. Uno de los

temas fundamentales de accionar de esta Alcaldía es también el resguardo de las tradiciones y los recursos naturales de su municipio, así como el fomento de la participación de todas las comunidades en estos temas.

Dominga Vásquez

Madre de cuatro hijos, contadora de profesión, pero maestra por vocación, tiene un Profesorado en enseñanza y Pedagogía y Ciencias de la Educación y Pénsum cerrado en Licenciatura de Educación Bilingüe Intercultural. Fundadora socia de la Asociación de Mujeres Mayas Oxlaju, y presidenta en el período 1997-2000, integrante de la Junta directiva de la asociación Guatemalteca de Alcaldes y Autoridades Indígenas (AGAI), representante del pueblo *kakchikel* ante el Consejo Departamental de Desarrollo; presidenta del Comité Promejoramiento de El Tablón 1997-2000. Actualmente desempeña el cargo de Defensora de la Mujer Indígena (DEMI) en el Departamento de Sololá con la figura de Coordinadora. Entre los reconocimientos y premios recibidos se encuentran: 2011, Reconocimiento como modelo de participación de las mujeres en espacios políticos y la defensa de los derechos al territorio, medioambiente, empoderamiento de las mujeres y por haber sido la primera alcaldesa indígena, otorgado por el Fondo de Población de las Naciones Unidas; 2011, Reconocimiento dado por el Presidente de la República Álvaro Colom en el Palacio Nacional de la Cultura por ser la única Indígena alcaldesa; 2009, medalla denominada Igualdad, Paz y Desarrollo, otorgada por la ONAM de Guatemala por liderazgo rural sobresaliente; 2007, premio International Service Human Rights Award en Londres; 2006, reconocimiento por ardua labor en calidad de alcaldesa otorgado por los alcaldes comunitarios del municipio de Sololá; 2004, reconocimiento por haber asumido el reto de primera alcaldesa indígena por la Agencia de Noticias para Guatemala, CERIGUA.

Dominga Vásquez es la primera mujer indígena en ocupar el cargo de alcaldesa municipal de la Alcaldía Indígena en el Departamento de Sololá y la única mujer en ocupar este tipo de cargo a nivel nacional hasta la fecha. Llegó a ocupar dicho cargo después de haber sido escogida en su cantón como candidata de entre siete hombres para luego, junto a 10 hombres más de diferentes cantones de la cabecera del Departamento de Sololá en elecciones departamentales, ser convocada por la Junta Municipal saliente, que la eligió (a las votaciones asisten todas las persona indígenas mayores de 18 años para ejercer su voto). Las elecciones se realizaron en diciembre de 2003 y tomó posesión en enero de 2004; el período es de dos años.

Principales aportes y logros

Durante su período, instaló la Comisión de la Mujer, que era presidida por ella, el Alcalde Segundo y el Síndico Primero. De allí empieza su lucha porque las mujeres ejerzan sus derechos e incrementen su participación, resaltando la equidad de género, además de desempeñar el resto de sus funciones tales como conocer y aprender cómo aplicar la justicia, mediar los conflictos, cómo buscar solución a los problemas conyugales, a diferentes problemas comunales, e intercambiar y trabajar con el 99% de varones que integraban la Alcaldía Indígena.

Uno de mis trabajos como alcaldesa indígena de Sololá implicó precisamente organizar a las mujeres en las comunidades para que conocieran sus derechos individuales y como ciudadanas. El papel de la mujer en las comunidades mayas es fundamental, pues son las que más están luchando para que no se pierdan nuestras costumbres ancestrales.³

Es importante resaltar que, hasta la fecha, no ha habido ninguna alcaldesa municipal desde la oficialidad del Estado, pero su lucha y trabajo dejaron un legado muy importante y es el que las mujeres indígenas participen más en las diferentes actividades; pero sobre todo incursionar más en la participación política. Resultado de ello es que, aunque no ha habido otra mujer como alcaldesa indígena, sí ha habido después de ella alcaldesas comunitarias e integrantes a la corporación municipal. Su participación como alcaldesa fue bien vista y aceptada por todas las personas, indígenas y no indígenas, dándole todo su apoyo. El cargo es *ad honorem*, aunque se han realizado esfuerzos para que el Gobierno Municipal aporte económicamente a dicha Municipalidad, hasta la fecha ningún gobierno ha dado una aportación.

El ser alcaldesa indígena maya implicó la defensa de la lucha del pueblo, la organización no solo en el Departamento de Sololá, sino a través de toda Guatemala.

Para Dominga Vásquez, el ser alcaldesa indígena ha implicado trabajar en la defensa de los derechos colectivos de los pueblos indígenas, al actuar

³ Palabras textuales de Dominga Vásquez en entrevista realizada el 24 de noviembre de 2011.

como agente que busca fortalecer la identidad y cultura maya con el fin de defender los derechos específicos de los pueblos indígenas y con la promoción del aumento de la participación de todos los hombres, mujeres, jóvenes niños y niñas a través de las actividades de los Consejos Locales y en los diferentes niveles del Estado.

Además manifiesta que, entre la Alcaldía Indígena y la municipal local existe un trabajo armonioso y coordinado. A esta Alcaldía se incorporan los alcaldes auxiliares indígenas de todas las comunidades, quienes, a su vez, son los presidentes de los Consejos Comunitarios de Desarrollo Social (COCODES), encargados de velar porque todas las obras que realiza la alcaldía municipal sean cumplidas a cabalidad y no haya espacio a la malversación de fondos.

Luchas durante su gestión como alcaldesa

Parte de la lucha durante su gestión en la Alcaldía Indígena fue contribuir de forma cualitativa proporcionando información y sensibilizando a la población en temas de gran interés, tales como:

- Las iniciativas de la Ley de Aguas en el país, dando a conocer los impactos y consecuencias de la misma y manteniendo intercambios con el Ministerio de Ambiente y participando activamente en la correlación de fuerzas en el Congreso de la República y de esa manera incidir en dicha Ley, que busca que la administración y el cuidado de los recursos hídricos sea responsabilidad de Alcaldías Indígenas o Alcaldías Municipales donde no existen las primeras.
- Lideró masivas manifestaciones por la paz, exigiendo mejores condiciones de vida y el respeto del Convenio No. 169 de la convención de la OIT, esto último, debido a que el Gobierno ha utilizado siempre la fuerza armada para dispersar a los participantes de manifestaciones por diferentes temas.
- Durante los primeros meses del año 2005, las autoridades indígenas, junto con la comunidad maya de Sololá, pidieron al Gobierno central escuchar sus opiniones sobre el tema de la minería a cielo abierto (se oponían a la explotación minera en el departamento de San Marcos), pero este no atendió sus llamados. Contrariamente envió tropas armadas y a la Policía

Nacional Civil. El resultado de la represión a estas manifestaciones fue el asesinato de tres de sus compañeros manifestantes.⁴

Este es un claro ejemplo del sufrimiento que hemos tenido en nuestra resistencia a la extracción de minerales en nuestro país. El uso por parte del Gobierno de la fuerza armada con equipo de gran alcance ha dado lugar a muertes y heridas a más de 100 personas [...]. Las poblaciones indígenas nos hemos opuesto fuertemente a la explotación de minas en nuestro territorio, porque es un atentado contra el modo de vida de los seres humanos que habitamos allí, que destruiría la flora y la fauna, y que contaminaría nuestros ríos. Como alcaldesa, informé a las comunidades de estos riesgos y dirigí la campaña contra la explotación minera, y ahí fue cuando se produjeron las amenazas. También el gobernador del departamento de Sololá nos acusó hace un par de años, a mí y a otros compañeros, de cargos muy graves, que incluían terrorismo y tenencia de armas ilegal, unos cargos que por supuesto nunca pudieron ser demostrados.

- Durante esos años también se sensibilizó a la población sobre el Tratado de Libre Comercio entre los Estados Unidos, América Central y República Dominicana, cuando se realizaron manifestaciones pacíficas en protesta que fueron reprimidas y perseguidas por los tribunales de justicia en el país. Esto le ocasionó sufrir de discriminación y marginación por parte de las autoridades gubernamentales, al igual que muchos alcaldes comunitarios y líderes de las comunidades. Las autoridades del Gobierno central, el gobernador al igual que otros alcaldes municipales, esperaban que después de tanta represión Dominga Vásquez renunciara al cumplimiento de sus funciones (el de informar a las comunidades mayas sobre las políticas y actividades del Gobierno), el de mantener informados y alertas a sus comunidades, pero esta renuncia nunca se dio.
- Durante su gestión, mantuvo la preocupación permanente por la venta de los lugares mayas sagrados por parte del Gobierno (montañas, ríos, etc). Todo con el propósito de construir autopistas, aeropuertos, estaciones de energía y otros grandes megaproyectos que no les traían a ellos ningún beneficio, faltando además al Convenio No. 169 de la OIT en referencia a la consulta a los pueblos indígenas.

⁴ Se opusieron fuertemente al paso de un cilindro que se dirigía al Departamento de San Marcos y que sería utilizado por la minera canadiense Glamis Gold en la minería a cielo abierto. Si bien es cierto no estaba en su jurisdicción, ellos manifestaron su solidaridad con el pueblo de San Marcos, ya que opinaban que pronto les llegaría a ellos estar en la misma situación.

Resumen de experiencias obtenidas como alcaldesa indígena.

1. Mediación de conflictos: familiares, conyugales, limítrofes y otros, sobre la base de los principios y valores (en algunas oportunidades se coordinó con las instancias de justicia del Departamento de Sololá).
2. Realización de talleres de capacitaciones a alcaldes comunitarios sobre temas de pueblos indígenas, Convenio No. 169, Problemática Local y Nacional, mediación y resolución de conflictos, Acuerdos de Paz, y temas sobre minería y otros.
3. Realización de giras educativas con autoridades indígenas a Petén y Mixco Viejo, Sacatepéquez, para conocer los sitios arqueológicos mayas y fortalecer los conocimientos de las autoridades.
4. Diálogos y peticiones con funcionarios públicos (ministro de Energía y Minas, ministro de Medioambiente y diputados por el departamento de Sololá) para el respeto de la libre determinación de los pueblos indígenas sobre los temas de la minería, Tratado de Libre Comercio y sobre la iniciativa de Ley de Aguas en los años 2004 y 2005.
5. Mediación del conflicto del 11 de enero 2005, por el paso de un cilindro, maquinaria que se está utilizando actualmente para pulverizar piedra en la mina Marlin de San Marcos. Consecuencias de este conflicto: tres muertos, un paralítico y 12 personas fuertemente heridas por impacto de balas, y denuncias contra ella y otros líderes comunitarios.
6. Formación de un congreso regional de autoridades indígenas, con alcaldes indígenas de Sololá, alcaldes indígenas de los 48 cantones de Totonicapán, alcalde indígena de Santa Cruz del Quiché, alcalde indígena de Salcajá Quetzaltenango y representante de Huehuetenango para difundir los impactos negativos de la Explotación Minera en la región occidental del país.
7. Organización de mujeres en 40 comunidades para su participación activa y propositiva en el desarrollo de su comunidad.
8. Ejecución de un proyecto mural, donde se contempla parte de nuestra historia y nuestra cultura, en el edificio de la Alcaldía Indígena de Sololá, con el apoyo logístico de la Procuraduría de Derechos Humanos (PDH) y el apoyo financiero de Cultura de Paz de la UNESCO.
9. Ejecución de un proyecto de viviendas a las familias más damnificadas por el huracán *Stan*.

Conclusiones

La figura de la Alcaldía Indígena de Sololá es, sin ninguna duda, un baluarte de la resistencia pacífica pero efectiva, histórica, de los pueblos de origen maya que habitan el municipio de Sololá.

El cuidado y la conservación de los recursos naturales del municipio es de gran valor, no solo para la población indígena, sino para toda la población del municipio, de la región y del país, sobre todo tomando en cuenta que uno de los recursos que están a su resguardo son afluentes que alimentan el lago de Atitlán, uno de los principales centros turísticos del país. En esta región, también se encuentra un sinnúmero de lugares sagrados. La promoción del resguardo de lugares sagrados, religión, administración de justicia y otros rasgos de la cultura propia son de trascendencia fundamental para enfrentar la transculturación que resulta de la globalización en las comunicaciones, especialmente de la televisión y el internet que, aunque tienen cosas positivas, han debilitado mucho las tradiciones de las diferentes comunidades.

El hecho de que una mujer haya ocupado el principal puesto dentro de esta estructura es un hecho valioso en la historia de la Alcaldía, pero además es necesario reconocer los grandes logros que ella tuvo en el período que estuvo al frente de la misma. El hecho de haber creado una comisión específica que trabaja en la actualidad con la problemática de la mujer es de gran trascendencia para la vida de las mujeres en el municipio, pero, además, un gran ejemplo para el resto de Alcaldías Indígenas que existen en el país.

La participación de Dominga Vásquez al frente de la Alcaldía Indígena de Sololá tuvo impacto a nivel nacional en el momento de evitar el paso de un cilindro para la extracción de metales a cielo abierto. Aunque esto le significó persecución penal y riesgo a su persona y a su familia, logró poner el tema en el debate en los medios de comunicación nacional, lo que hizo que se conociera un poco el impacto negativo de la minería a cielo abierto en el país y del daño que esta está causando, amén de los bajos o nulos beneficios para el país y para las poblaciones.

Bibliografía

Aldana Quiñónez, Ingrid Odette

- 2008 *Diagnóstico Socioeconómico, Potencialidades Productivas y Propuestas de inversión. Municipio de Sololá, Departamento de Sololá.* Trabajo de Grado. Guatemala: Facultad de Ciencias Económicas. Universidad de San Carlos de Guatemala.

Familia Desarrollo Población (FADEP)

- 2010 "Datos deográficos de Guatemala" en *FADEP News*. 6 de octubre [en línea]. <http://fadep.org/blog/principal/demografia/datos-demograficos-de-guatemala/>

Ministerio de Agricultura, Ganadería y Alimentación (MAGA)

- 2011 *El agro en cifras 2011* [en línea] <http://www2.maga.gob.gt/portal.maga.gob.gt/portal/page/portal/2010/2012/PDFs/elagroencifras.pdf>

Programa de Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD)

- 2005 "Diversidad étnico-cultural y desarrollo humano: La ciudadanía en un Estado plural: Informe Nacional de Desarrollo Humano 2005". Guatemala: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD).

Zúñiga Muñoz, Xinia (editora)

- 2010 *La Gobernabilidad de los Pueblos Indígenas en Centro América desde la perspectiva comunitaria.* Estudios de caso. San José: s/e.

Sec Quexel, Edgar Augusto

- 2007 *Breve historia jurídica y análisis sobre la institucionalidad, el derecho maya y el derecho de los pueblos indígenas en Guatemala* Tesis de grado. Facultad de Ciencias Jurídicas. Universidad de San Carlos de Guatemala. Guatemala, noviembre 2007.

Entrevista

Dominga Vásquez. primera alcaldesa indígena de Sololá. Guatemala, Sololá, 24 de noviembre de 2011.

Misión Indígena de Observación Electoral

Registro de 12 años de historia política electoral de Guatemala

Introducción

El presente documento presenta una síntesis de todo un proceso de observación electoral que se ha realizado a lo largo de 12 años.

Han sido ejecutadas cuatro misiones de observación electoral, las cuales han contribuido a fomentar la credibilidad y legitimidad de las últimas tres elecciones generales realizadas en Guatemala.

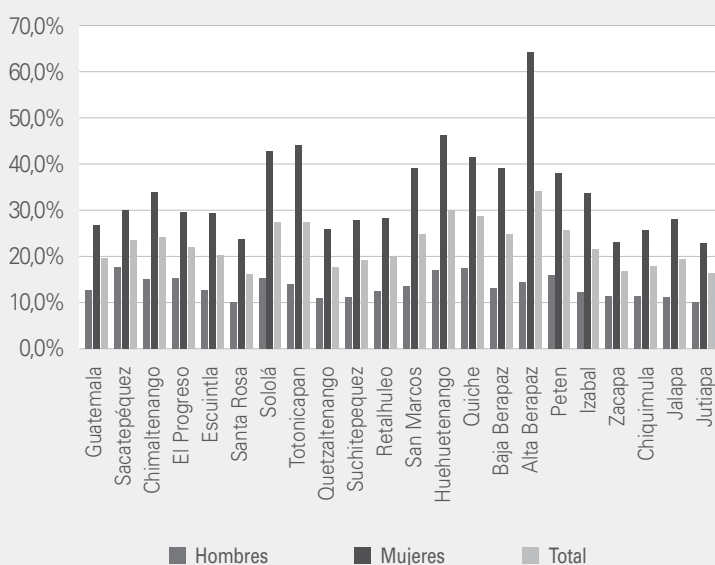
El trabajo de la Misión Indígena de Observación Electoral (MIOE) ha sido desde un enfoque multicultural, intercultural y multilingüe. Y como producto de ese proceso, se han presentado informes de recomendaciones técnicas y políticas al Tribunal Supremo Electoral.

Este 2011, la MIOE fue ejecutada bajo la responsabilidad del Organismo Naleb' y representada por un Consejo Directivo, con personalidades de reconocido prestigio en el ámbito académico, social y del movimiento maya, y un Consejo Consultivo integrado por distintas instituciones.

El acompañamiento de observación realizado por la Misión ha servido de instrumento para garantizar y apoyar la participación ciudadana y el fortalecimiento institucional. De cara al proceso electoral de 2011, se tenía como objetivo apoyar al Tribunal Supremo Electoral desde la perspectiva multicultural en temas específicos relacionados con la ruralidad y participación indígena. Incluía además a dicha institución en programas, proyectos y actividades vinculadas a la multiculturalidad que permitieran a la población guatemalteca, particularmente indígena, mejorar las condiciones de participación política electoral en 2011.

Es importante resaltar el incremento de participación electoral en la población indígena, así como el mayor empadronamiento de mujeres que de hombres (ver gráficos 1 y 2).

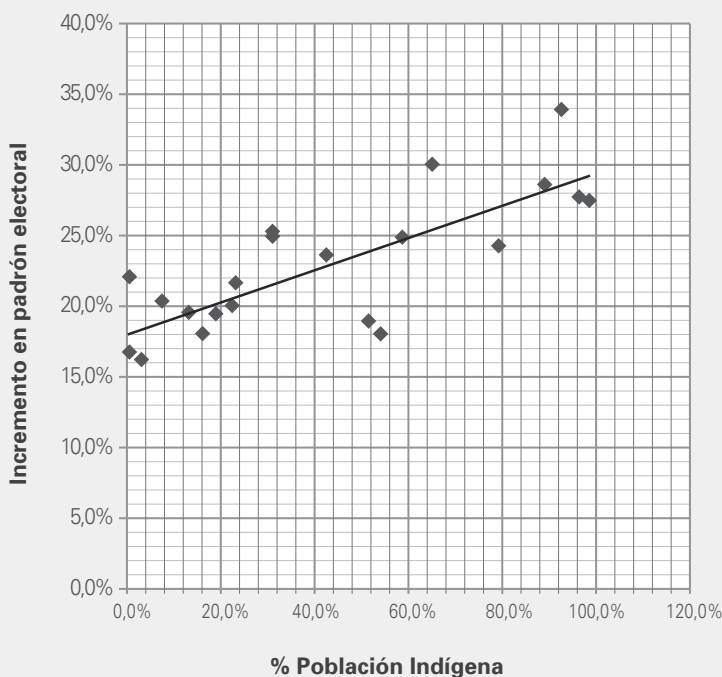
Gráfico 1 MUJERES INDÍGENAS Y EL PADRÓN ELECTORAL



Se registró un mayor empadronamiento de mujeres que de hombres en todos los departamentos, destacándose el caso de Alta Verapaz.

Gráfico 2

PUEBLOS INDÍGENAS Y EL PADRÓN ELECTORAL



Notable incremento en el padrón electoral, particularmente en departamentos de mayoría indígena. Incremento nacional promedio, 22.5%; Alta Verapaz, 34.1%; Huehuetenango, 31.5%; Quiché, 28.7%; Sololá, 27.6%; Totonicapán, 27.5%.

Antecedentes e historia

El Organismo Indígena para la Planificación del Desarrollo (Naleb') es una institución privada, no lucrativa, de carácter propositivo y constructivo de las relaciones armónicas entre los pueblos maya, ladino, garífuna y xinca en Guatemala.

La palabra Naleb' es un término maya-qeqchí que significa: idea, pensamiento, sabiduría, creatividad y conocimiento en su plenitud.

Dentro de su Misión, se encuentra elevar el nivel de relaciones interculturales que permitan un mejor desarrollo de la sociedad guatemalteca, a través del impulso de programas de mediación y conciliación intercultural, administración de justicia, incidencia en la legislación, organización política y generación de opinión pública.

Está constituido por un equipo multidisciplinario, consciente de la dinámica de la sociedad guatemalteca, a partir de su experiencia de proyección profesional y de vida en distintos ámbitos: Acuerdos de Paz; derechos humanos y derechos indígenas; la participación de la mujer; la discusión sobre lo multicultural e intercultural de la sociedad guatemalteca; lo social, lo económico y lo político de sus articulaciones como comunidad nacional diversa. Es un equipo que busca aportar desde la base del respeto a la diferencia, ideológica y de participación multicultural en el desarrollo nacional.

La mística de trabajo de los integrantes de la Misión Indígena NALEB', empieza por quien la encabeza y considerando a los coordinadores, investigadores y observadores de campo. Eso conlleva a que se realiza un trabajo serio, formal y que, muchas veces sin las capacidades económicas idóneas, ha sabido ganarse un lugar de respeto en la ciudadanía guatemalteca y en el Tribunal Supremo Electoral, donde la misión siempre ha cumplido en entregar los resultados de las misiones que ha efectuado. Lo relevante es que no solo informa o recomienda, también han tenido la capacidad de presentar proyectos que han servido de base para los cambios y, de hecho, hasta se ha compartido proyectos con jóvenes e indígenas con el Tribunal Supremo Electoral.¹

Breve reseña histórica de nacimiento y evolución de la MIOE

En 1998, el Organismo Naleb' tenía un año de vida cuando uno de sus dirigentes observó el proceso de México durante un proceso electoral y descubrió el nivel de participación en aquel país. Pero lo que le llamó

¹ Entrevista a Karla Johana Alvarado. Directora de Comunicación y Cooperación. Tribunal Supremo Electoral de Guatemala. Guatemala, mayo 2012.

más la atención fueron los procesos participativos. Posteriormente estuvo de panelista en una actividad de la Asociación Acción Ciudadana, cuya especialidad es en el tema de transparencia. En el marco del proceso electoral, le propuso a Manfredo Marroquín armar un observatorio electoral.

Así nació la primera experiencia de la MIOE, que se inició como un proceso que no tenía todos los pasos que debía llevar una observación internacional. Luego del proceso de Consulta Popular del año 1999, se realizó una observación. No hubo un informe, más bien fue acompañar el proceso.

La Misión Indígena de Observación Electoral es una iniciativa inédita no solo en América Latina, sino en el resto del mundo. Se trata de un mecanismo del ejercicio ciudadano desde los pueblos indígenas, en un país cuyo sistema político aún mantiene estructuras excluyentes para la participación indígena en la vida política.²

La narrativa de la observación electoral indígena desde 1999

A la fecha se han implementado cuatro Misiones Indígenas de Observación Electoral (MIOE). El trabajo se inicia en el proceso electoral de 1999, se hizo con todo el protocolo, definición de metodología, despliegue de observadores y un informe final como Misión Indígena.

En 1999, se realizó el primer proceso electoral después de la suscripción del Acuerdo de Paz Firme y Duradera en diciembre de 1996. En este contexto, de mucha expectación de los diferentes sectores nacionales y la mirada atenta de la comunidad internacional, el 7 de noviembre de 1999, se realizó la jornada de primera vuelta de elecciones generales en Guatemala.

Con el propósito de sumarse a los esfuerzos de contribuir a un mejor desarrollo de esta actividad cívico-política y con el afán de garantizar no solo la transparencia, sino el estricto apego a la Ley de los comicios, en un esfuerzo sin precedentes, el Organismo Naleb' impulsó un proyecto de observación electoral como parte del Programa de Medios de Comunicación Social, ejecutado específicamente dentro del Diplomado en Interculturalidad (Naleb', 1999).

² Entrevista a Hugo Amador Us. Guatemala, mayo 2012.

En este primer ejercicio de observación, se contó con la participación de personas vinculadas a los medios de comunicación, se cubrieron casi la totalidad de departamentos del país, a excepción de El Petén debido a las dificultades de transporte y de tiempo.

En el proceso electoral del año 2003, se contaba con mejor organización. Se invitó a un consorcio de organizaciones, ejecutor y gestor de los fondos, quien respeta el protocolo de observación electoral. La II MIOE, contó con la participación del Consejo de Organizaciones Mayas de Guatemala, la Asociación Política de Mujeres Mayas Moloj y la Coordinadora Nacional de Viudas de Guatemala, siempre bajo el liderazgo del Organismo Indígena Naleb’.

Se definió que el proceso tuviera líneas de investigación de las elecciones y que cubriera la primera y segunda vuelta. Esto significó la integración de un grupo de observadores y el levantamiento de información, considerada como la parte más fuerte del trabajo de la Misión en su conjunto.

Se buscó un acercamiento mayor con el Tribunal Supremo Electoral (TSE), a quien se le hizo una presentación del programa completo, lo que permitió hacer luego un convenio de cooperación y capacitación electoral con esta institución que es la rectora del tema electoral en Guatemala. Este ejercicio se repitió en igualdad de condiciones en 2007. La Misión Indígena es la primera organización que tiene un trabajo de este tipo y sobre todo coordinado con el Tribunal Supremo Electoral.

En cuanto a la conformación de la Misión, se tomó la decisión de tener dos componentes: uno, las organizaciones que comparten la alianza para la observación, que conformó el Consejo Consultivo, y, dos, el Consejo Directivo, esa estructura del jefe de edición que respondía a estructura y elementos de una misión de observación internacional. Para la conformación del equipo de observadores, se realizó una convocatoria amplia en los diferentes departamentos del país. Como resultado, se integró un equipo de 54 observadores para cubrir tres momentos claves del proceso electoral: la campaña electoral, el día de la elección propiamente y el período de procesamiento y la publicación de los resultados. Todos los observadores fueron acreditados y juramentados por el TSE. En esta ocasión, primero se hizo un mapeo de diferentes regiones del territorio nacional. Un aspecto importante de esta Misión fue que se dio cobertura a los 22 departamentos con presencia en 331 municipios del país.

Se tuvo también un formato de entrega de Informe de Misión muy sólido. Es importante resaltar que, de los procesos electorales de 2003, hubo que sacar una segunda edición en el año 2005. Es aquí donde se consolida este proceso. También se fortaleció la parte de la metodología de observación y la confianza significativa de la cooperación, y se fue adquiriendo acreditación internacional, puesto que había un consejo indígena respetable e imparcial, no acreditado ni vinculado a partidos políticos.

En el proceso electoral del año 2007, la Misión Indígena tuvo un enfoque más fortalecido de pueblos indígenas y además de manera intercultural; se contó con la participación de las facultades de Ciencias Políticas de la Universidad Rafael Landívar y del Instituto de Estudios Interétnicos de la Universidad de San Carlos de Guatemala. Se integró también la Coordinación de ONG y Cooperativas (CONGCOOP), lo que le da mayor apertura. Por otro lado, en este proceso de 2007, se pulió la metodología que aporta aún más al proceso de observación en la medida en que este proceso permitió la apertura de los centros de votación ubicados por primera vez en la historia del país en el área rural.

Desde antes del proceso electoral 2007, Naleb' decidió acompañar al TSE en la instalación de las mesas del área rural. Por primera vez después de 25 años se hizo este ejercicio y se hizo un diagnóstico de los lugares pertinentes. En 2011, se vio que las recomendaciones de Naleb' en cuanto a la funcionalidad y escogencia de los lugares fueron pertinentes (análisis de riesgo, terreno, etc.). Al día de hoy, la ubicación de dichas mesas es la que menos crisis ha tenido. La Misión contribuyó en ese diseño, de dónde debieran o no estar los centros de votación en el área rural (el diagnóstico se realizó en la tercera misión).

Dentro de los aspectos relevantes de este proceso electoral, la Misión refiere que, en el proceso electoral de 2007, es en el que ha participado una mayor cantidad de partidos políticos (15 en total) y que la mayoría están ubicados ideológicamente hacia la derecha, a excepción de Encuentro por Guatemala, que se lo ubica como centro izquierda, y Alianza Nueva Nación (ANN) y Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca (URNG), como únicos partidos de izquierda. El informe menciona también que, desde 1985, cuando Guatemala retornó a la democracia después de una serie de procesos eleccionarios fraudulentos y gobiernos militares, se han sucedido en el gobierno partidos políticos de derecha.

Además de presentar un análisis de los planes de gobierno de los partidos políticos que participaron en la contienda electoral, se hizo especial énfasis en el hecho de que, como candidata a la Presidencia de la República, esta vez, estaba una mujer, Rigoberta Menchú, premio nobel de la Paz. Según refiere el informe de la Misión, “permitió tomar el pulso tanto al sistema político como a las preferencias electorales, tradicionalmente inclinadas a opciones de derecha” (MIOE, 2008).

Se vuelve a revisar la metodología por parte del consorcio que integró la cuarta Misión. El trabajo se amplía a los garífunas y a la niñez. Se continúa con un consejo directivo multicultural, se mejora el manejo de la información y la sistematización y, desde la primera misión, hay un seguimiento a la participación indígena en la democracia electoral. Todos los procesos de observación han traído consigo iniciar la capacitación antes de comenzar el proceso. A diferencia de las otras misiones de observación, se preocupa del equipamiento de sus observaciones (botiquín, chompas, sombrilla, etc.). Es importante resaltar que los dos últimos informes llevan en sus anexos los formularios usados para obtener la información.

El trabajo de la Misión Indígena en las últimas elecciones 2011 se inició en mayo conjuntamente con el lanzamiento oficial de las elecciones. En abril, hizo una revisión de la situación de las circunscripciones municipales electorales (mesas rurales), se hizo un mapeo para conocer las condiciones en que estas se encontraban y si llenaban los requisitos.

En el año 2011, los Magistrados del TSE invitaron a las misiones de observación a dialogar y retomar la iniciativa de Naleb’ para hacer un encuentro de observaciones nacionales y se propuso la reactivación del foro, creado a iniciativa de la Misión Indígena en el proceso anterior, cuyo producto final fue: la creación del foro permanente de misiones nacionales de observación.

Hasta hoy, todos los informes (tres) llevan estadísticas y pasan la prueba de verificación de que los datos son científicamente comprobados. Lo más importante de las últimas dos elecciones ha sido la imparcialidad de observar el proceso a nivel nacional sin vinculación alguna.

Me parece un ejercicio ciudadano importante y significativo, en un país multicultural, plurilingüe y multiétnico; es menester que la ciudadanía, a través de la conformación de la misión de observación electoral, pueda adentrarse cada vez más, en los

mecanismos que le permitan observar, verificar y constatar lo relacionado a los eventos electorales, especialmente cuando hablamos de que es una misión con perspectiva intercultural. Me parece trascendental su aporte a la construcción de democracia participativa en nuestro país. País que, valga la pena resaltar, está conformado en su gran mayoría por indígenas.³

La Misión observa el cumplimiento de la ley que tiene que ver con pueblos indígenas, si se cumple la Ley Electoral y de Partidos Políticos, Acuerdos de Paz, Constitución Política de la República, Convenio 169 de la OIT y la Declaración de los Pueblos Indígenas de Naciones Unidas. Esto significa que se enfoca en la participación de los medios de comunicación, el debate, la tarea de los partidos políticos, responsable del proceso electoral, en la sociedad civil, etc. Se ha priorizado dentro de la Misión tener presencia en todos los municipios que tuvieran más del 40% de población indígena, lo que representa 117 municipios priorizados. Por otro lado, el Consejo Directivo se mantiene en el debate nacional de manera constante. Se llevó el tema de la participación política indígena en diferentes ámbitos, en el debate político, en los medios de comunicación, etc. Se tuvo una estrategia de comunicación, de relacionamiento con diferentes actores, fueron un referente ante la comunidad internacional del tema en el ámbito electoral.

La logística de desarrollar una Misión de Observación Electoral es compleja, especialmente cuando esta se enfoca a la participación intercultural e indígena; por eso es que todas las instituciones que son rectoras de la democratización tanto de nuestro país como de los países que creen y confían en Guatemala debiera reconocerse esa búsqueda de Naleb' por afianzar la participación y efectivo involucramiento de los indígenas, contexto que tiene sus complejidades tanto políticas como legales, pero considero que se han vuelto un estandarte en la búsqueda por reivindicar los derechos de quienes son su público de enfoque, valorando la identidad, fomentando el respeto e inclusión de todos los ciudadanos y ciudadanas.⁴

³ Entrevista a Karla Johana Alvarado.

⁴ Entrevista a Karla Johana Alvarado.

Principales recomendaciones y hallazgos

“La Misión Indígena Naleb’ ha establecido, a través de informes desde 1999, su trabajo objetivo y profesional. En cuanto a las misiones de observación que ha desarrollado, es menester destacar que se ha planteado objetivos congruentes con la perspectiva de interculturalidad y de participación ciudadana, que ha permitido conocer cómo y con qué facilidades se ha dado la participación de este segmento de la sociedad guatemalteca. Para el Tribunal Supremo Electoral, las recomendaciones emanadas en dichos informes han dado vida a nuevas propuestas y programas que viabilizan la participación de estos segmentos de la población. Muestra de ello es que, en las Elecciones Generales y al Parlamento Centroamericano 2011, los segmentos privilegiados de la política institucional fueron los jóvenes, las mujeres y las comunidades rurales e indígenas.⁵

En el ejercicio de observación realizado en 1999 a partir del día previo (sábado 6 de noviembre), el día de la elección y el día posterior, los observadores encontraron y resaltaron los siguientes hechos:

Pese a la consignación de algunos hechos aislados de violencia, impugnaciones y mutuas acusaciones entre activistas de los distintos partidos políticos, en su informe personal, debidamente sellado y firmado por los presidentes de las distintas Juntas Receptoras de Votos, los observadores certificaron la transparencia de los comicios y afirmaron que los resultados proporcionados por el TSE reflejaron la voluntad popular expresada en cada una de las urnas receptoras de votos en todo el país.

Asimismo coincidieron en que, en la mayoría de municipios, las votaciones transcurrieron en un ambiente pacífico y que la participación de los votantes superó en cantidad a la de las elecciones de 1995.

Entre los problemas encontrados resaltan limitaciones de logística, transporte y empadronamiento, así como intentos de abuso y confrontaciones entre militantes de partidos rivales [...].

⁵ Entrevista a Karla Johana Alvarado.

Según el reporte de lo verificado en Alta Verapaz, tanto la lluvia como el mal estado de las vías de acceso fue un factor determinante para que mucha gente no asistiera a emitir su voto. Mientras tanto, en comunidades del altiplano maya, donde incluso se pronosticaron temperaturas más bajas de lo normal, se evidenció fuerte concurrencia de población indígena a los centros de votación, la cual fue “acarreada” en camiones y otro tipo de vehículos para depositar su voto por determinado candidato... Tal circunstancia ha sido, en determinados momentos, susceptible de algún tipo de manipulación [...].

[...] La falta de conocimiento del proceso eleccionario, como consecuencia del marcado analfabetismo y monolingüismo [significó que] muchas personas marcaron el voto al reverso de la papeleta y no sabían identificar los símbolos (Naleb', 1999).

En el informe final de la II Misión, se establece que “la presencia de candidatos de origen maya a puestos de elección popular ha tenido un considerable aumento [...] porque los partidos políticos han percibido el caudal electoral que les representa postular candidatos mayas en las comunidades y, segundo, por la evidencia de espacios políticos ganados por los propios pueblos mayas” (Naleb', 2003: 21).

El informe señala que, en el proceso electoral del año 2007, “se hace visible la presencia de Rigoberto Quemé Chay como candidato a la Presidencia de la República por la coalición Casa-Transparencia-ANN, y de Pablo Ceto como aspirante a la Vicepresidencia del país por la izquierda aglutinada en la Unidad Revolucionaria Nacional Guatemalteca URNG” (Naleb', 2003: 21).

Cada uno y una de las integrantes de la MIOE entregó un informe de trabajo semanal. En estos informes, hay coincidencia en que, dentro de los principales problemas y dificultades del proceso electoral, estuvieron el monolingüismo, analfabetismo, desconocimiento del sistema electoral, discriminación contra los ancianos, las mujeres, particularmente las mujeres mayas, por ser pobres, por ser indígenas y cargar hijos. Según estos informes, “el proceso estuvo impregnado de prácticas excluyentes y matizado de preferencias étnicosociales contra las poblaciones indígenas” (Naleb', 2003: 35).

El Informe de la II Misión señala que muchas radios comunitarias jugaron un papel importante durante la campaña, realizando entrevistas a candidatos

donde abordaban la principal problemática local, transmitieron en idiomas mayas diferentes mensajes para informar a la población sobre el proceso electoral, sobre la importancia de la participación y cómo ejercer el voto. Por otro lado, los medios de comunicación de mayor cobertura en el país cumplieron con la función de informar y, en algunos casos, de denunciar anomalías, aunque no presentaron ninguna de estas informaciones en idiomas mayas.

En lo que respecta al TSE, aunque, en términos generales, manifiesta que esta institución se fortalece cada vez más, la II Misión establece que hubo debilidades en el desarrollo de las tareas que debía asignar. Uno de los principales señalamientos que hacen hacia el Tribunal es que la integración de las mesas receptoras de votos y las juntas electorales no contempló la participación de personas indígenas ni de personas que hablaran los diferentes idiomas locales para un mayor acercamiento y apoyo a las personas monolingües que buscaron emitir su voto.

En este proceso electoral, se desató un fuerte conflicto en el municipio de Aguacatán del departamento de Huehuetenango a partir del descontento por los resultados de la elección para alcalde municipal. El informe final incluye un apartado dedicado a este conflicto.

Según el Informe de la III MIOE, la jornada electoral se desarrolló sin mayores contratiempos, habiéndose iniciado casi en tiempo y en la mayoría de casos con todos los insumos necesarios y bajo aspectos de normalidad tanto en la primera como en la segunda vuelta electoral, donde ya solo participaban los dos partidos políticos que habían sumado mayor cantidad de votos en la primera vuelta y que competían entonces ya solo por la Presidencia de la República.

La Misión señala que hubo algunos problemas por falta de información a los votantes sobre el lugar donde les tocaba emitir el voto, otros incidentes debido a que los lugares donde se instalaron las juntas receptoras de votos eran muy pequeños para la cantidad de gente que debía llegar a emitir su sufragio. Menciona también que, en la segunda vuelta, hubo menos conflictos, y los que hubo fueron más bien por problemas de alcoholismo.

Aunque los observadores habían sido juramentados y reconocidos por el TSE y cargaban su acreditación, además de prendas que los identificaban plenamente como observadores, por primera vez, la Misión señala haber tenido dificultades para desempeñar su papel, especialmente en

el departamento de Guatemala, donde algunos fiscales (representantes de partidos políticos) ante las juntas receptoras de votos, pedían a los observadores que se identificaran y, en algunos casos, les pidieron que se retiraran del centro de votación.

La Misión señala que hubo un gran despliegue de fuerzas de seguridad, especialmente para la segunda vuelta electoral, y lo califica de positivo porque ayudó a que la población ejerciera su derecho a elegir en un ambiente más seguro y tranquilo.

Sin embargo, la Misión señala con preocupación la excesiva militarización que se dio en aquellos lugares donde se repitieron las elecciones municipales; esto contribuyó a crear un clima intimidatorio en la población, particularmente en aquellas zonas donde el conflicto armado fue agudo (Naleb', 2008).

Se menciona que después del proceso electoral del año 1985, que fue cuando el país inició su retorno a la vida democrática, este proceso (2007) fue donde se registró una mayor cantidad de población que participó emitiendo el sufragio, además de que fue el proceso donde se contó con mayor participación de observadores internacionales y nacionales desde distintos espacios y coordinaciones de instituciones y sociedad civil.

La Misión también señala que, a pesar de que en las áreas urbanas es donde hay mayor cantidad de información y condiciones para participar, los niveles de participación de mujeres y de juventud tanto en áreas urbanas cuanto rurales fue de gran importancia.

En este proceso electoral, la Misión encontró que hubo poca información en idiomas mayas en los medios de comunicación, sin hacer diferencias entre medios de cobertura nacional y de cobertura local. Al parecer, solamente ubicaron estaciones de radio del departamento de Sololá donde difundieron diferentes mensajes informativos en idiomas distintos al español. En los municipios de Nebaj en Quiché y Comitancillo en San Marcos también identificaron mensajes en idiomas mayas relacionados con la campaña electoral.

Durante este proceso electoral, la Misión registró diferentes denuncias de "clientelismo político". Entre ellas, aparece nuevamente el "acarreo" de votantes por parte de diferentes partidos políticos, práctica a la que se suman otras faltas como usurpación de identidad, reparto de propaganda política el día de las elecciones, entre otras faltas en que incurrieron diferentes partidos políticos que estaban participando en la contienda.

Se resalta el peso que la votación en áreas rurales tuvo en el proceso, y sobre todo en los resultados finales del proceso de elecciones 2007, al punto de reconocer que procesos anteriores habían sido, en cambio, definidos por el peso de votantes que concentraba especialmente el departamento de Guatemala. En este proceso, no obstante, sobre todo en la segunda vuelta, se registró un alto nivel de abstencionismo en el área urbana y fue el voto rural el que definió el resultado del proceso electoral presidencial.

En el informe final del proceso electoral del año 2011, se señala que, de 10 binomios que participaron para alcanzar la primera magistratura del país, dos contaban con la participación de mujeres indígenas. En el primer caso, como candidata a la Presidencia y, en el segundo caso, como candidata a la Vicepresidencia de la República.

Se resaltó el hecho de que, como parte de una coalición de partidos y organizaciones políticas de centro izquierda, estaba el partido Winaq, que es el primer partido político indígena que ha surgido en el país.

Se manifestó que no hubo mayores inconvenientes para la realización de la jornada electoral, aunque nuevamente algunos miembros de la Misión manifestaron que tuvieron dificultades para realizar su tarea, sobre todo por tropiezos que les pusieron para acceder a la información al cierre de la jornada. Contrario a lo sucedido en el proceso anterior (2007), en esta ocasión se tuvieron dificultades en municipios de distintos departamentos del norte occidente y sur del país, ya no en el departamento de Guatemala ni en la ciudad capital.

Mencionó el informe final de la Misión Indígena que, en el proceso electoral 2011, hubo fuerte presencia militar en varios municipios del país. Es necesario resaltar que el informe menciona que “hubo fuerte despliegue de fuerzas de seguridad, tanto pública como privada” (Naleb’, 2011: 48). Es tal vez la primera vez en la historia política del país que aparecen guardias privados públicamente desplegados en una jornada electoral que debiera ser netamente cívica en la vida del país.

Se recogió también el hecho de que, en la mayoría de municipios, los resultados de las elecciones no se brindaron a la población en otro idioma que no fuera el español, esto, debido a que los delegados del TSE no manejan el idioma local de los municipios donde fueron asignados, aunque se tratara de un municipio con alto porcentaje de población indígena monolingüe. En este proceso electoral, la Misión quiso hacer énfasis en monitorear también la violencia suscitada alrededor del proceso, tanto en el

período de campaña, cuanto en el día de la elección y al darse a conocer los resultados de la jornada. Se registraron diferentes hechos violentos como asesinatos de candidatos, riñas entre simpatizantes de diferentes partidos políticos y destrucción y daño a instalaciones de instituciones públicas en diferentes municipios, aunque sin identificar una tendencia generalizada.

La Observación de Naleb' hace un buen trabajo, que podría ser superado, con recursos adicionales que pudieran proveerles facilidades para hacer estudios y encuestas previas al proceso electoral, lo que les daría amplitud en su cobertura, además. La continuidad en los tiempos no electorales del equipo de trabajo también es importante. Cada vez más debe irse considerando que los procesos electorales no son únicamente las fechas en que se vota, son todo un proceso que conlleva muchas etapas; las preelectorales son tan importantes como las electorales.⁶

Conclusiones

En primer lugar, es necesario apuntar que el surgimiento de la MIOE coincide con la finalización del conflicto armado interno, es decir, que la Misión surge en el primer proceso electoral posterior a la firma de los Acuerdos de Paz y cuando se ha evidenciado que aún persiste el racismo y la discriminación hacia los pueblos indígenas en la sociedad guatemalteca que se presenta como un fenómeno generalizado y estructural. Esto ha llevado a una realidad de ejercicio de ciudadanía de segundo nivel para los pueblos indígenas. Las limitaciones de información, de capacidad económica en un sistema profundamente clientelar y oneroso, monolingüe español en una realidad multilingüe, de cobertura urbana en un contexto de residencia rural de la población y de distanciamiento de las características geográficas, climáticas y culturales así lo demuestran.

Dentro de los logros alcanzados en el desarrollo de las misiones de observación es importante resaltar que las recomendaciones hechas por la Misión han contribuido a generar cambios y transformaciones tales como la creación del Instituto de formación cívica dentro de la estructura del TSE, las nuevas campañas en idiomas mayas mayoritarios, la traducción de algunos

⁶ Entrevista a Karla Johana Alvarado.

discursos de la Presidencia del TSE a algún idioma maya, la definición de los lugares de las Circunscripciones Electorales Municipales (CEM) o centros de votación rural, el reconocimiento del tema en el planteamiento público de la Presidencia del TSE y la expectativa de una reforma a la Ley electoral con algún reconocimiento de la realidad multicultural del país. Es importante resaltar que la MIOE en Guatemala es una experiencia inédita en América Latina, pionera de dicho proceso y que sus propuestas han sido tomadas en cuenta y sobre todo evidenciado la importancia de generar mayor participación en la población indígena del país, y ha contribuido a levantar el tema indígena en el marco de las elecciones. Esto ha significado mayor debate, la inicial inclusión del tema indígena en los debates políticos públicos, y una mayor participación indígena en las candidaturas locales y en los puestos de elección distrital. Es indispensable reconocer que estas nuevas participaciones como candidatos, aún son muy subalternas y sin mucha posibilidad de ganar elecciones (en consecuencia, en los últimas elecciones no se ha pasado de un 10% de diputados mayas en el Congreso de la Republica, especialmente de mujeres).

Se ha logrado establecer un vínculo y articulación con las misiones internacionales y ser el articulador del proceso de creación y mantenimiento del Foro Permanente de Misiones Nacionales de Observación Electoral. Un producto entregado exitosamente a esta instancia fue el Manual de Seguridad para Observadores Electorales, realizado con mínimo de tiempo y bajo mucha presión política y de logística. Ha cuestionado a los partidos políticos sobre el manejo del tema indígena durante las elecciones y la forma en que se refieren a la temática indígena. Por ello, en recomendaciones anteriores, se ha enfatizado en la traducción de los discursos, planes de trabajo, propaganda, etc. para que sean incluyentes y lleguen a la población indígena guatemalteca plurilingüe.

Y se ha insistido en la necesidad de pasar del discurso a la acción, del planteamiento de campaña a la concretización de mejores acciones multiculturales en la política pública. Otro aporte es que, en los dos informes finales de la Misión 2003 y 2007, los equipos se conformaron con más del 75% por mujeres, y todas las misiones han tenido 50/50 de participación paritaria de género en el consejo y la directiva. Se ha logrado tener buen diálogo con los Magistrados del TSE y discutido de forma bilateral los informes de la MIOE. Además se ha participado activamente en el proceso de reforma electoral (audiencias públicas de la Comisión especial para la reforma electoral y mejor legislación).

Bibliografía

Organismo Naleb'

- 2011 *Misión Indígena de Observación Electoral. Informe 2011. Elecciones Generales.* Guatemala.
- 2008 *Misión Indígena de Observación Electoral. Informe 2007. Elecciones Generales.* Guatemala.
- 2005 *Misión Indígena de Observación Electoral. Informe 2003. Elecciones Generales.* Segunda Edición. Guatemala.
- 1999 *Informe Narrativo. Primera Misión Nacional de Observación Electoral Elecciones 1999.* Guatemala, diciembre.

Entrevistas

Hugo Amador Us, miembro del equipo de trabajo de la II Misión, consultor internacional y funcionario de instituciones multilaterales. Guatemala, mayo de 2012.

Karla Johana Alvarado, directora de Comunicación y Cooperación del Tribunal Supremo Electoral. Guatemala, mayo de 2012.



Ledubina Guill

El liderazgo nace en la comunidad (Nicaragua)

Introducción

Nicaragua, a pesar de su extensión territorial, es el país menos poblado de Centroamérica. La población, asciende a 5.142.098 millones de habitantes, según el Anuario 2008 del Instituto Nacional de Información de Desarrollo (INIDE, 2008). De este total, 2.875.550 habitantes viven en áreas urbanas y 2.266.548 viven en áreas rurales.

Las Regiones Autónomas del Atlántico Norte (RAAN) y del Atlántico Sur (RAAS) surgen legalmente a partir de 1987 con la aprobación de la ley No. 28 “Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua” (Ortega, 2009).

Toda el área geográfica de la Región Atlántica representa casi el 50% del territorio de Nicaragua, según la Fundación para el Desarrollo Tecnológico Agropecuario y Forestal de Nicaragua (FUNICA), esta es un área de gran interés económico porque “representa para el país el 35% del hato ganadero, 23% del total del área agrícola, más del 80% del área forestal, 70% de la producción pesquera, 60% de los recursos mineros y 45 mil km con alto nivel de potencial de explotación de hidrocarburos y costas con potencial para el turismo” (Ortega, 2009). Según este estudio, solo

la RAAN representa el 26,3% del territorio nicaragüense, y es necesario mencionar que el mayor desarrollo, productividad y población de la Región del Atlántico se concentra en la parte Sur, es decir en la RAAS.

Sin embargo, las Regiones Autónomas del Atlántico han estado ausentes en los planes programas y proyectos del gobierno central de Nicaragua desde siempre. De hecho, según el estudio de FUNICA, citado anteriormente:

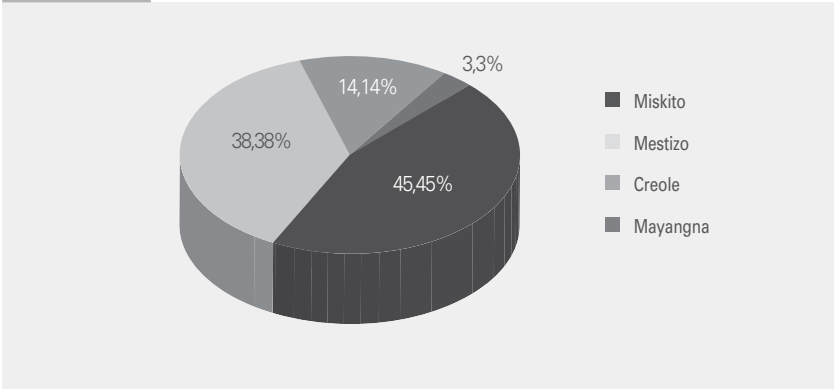
A pesar del Estatuto de Autonomía, el territorio de la Costa Atlántica ha estado sometido a un aislamiento respecto al resto del país, debido a un rezago histórico que hoy se manifiesta en la falta de inversiones sociales y productivas, en la ausencia de infraestructura de transporte, desarticulación de la estructura productiva regional, inseguridad ciudadana, limitada cobertura de servicios básicos y un marco institucional todavía débil (Ortega, 2009).

Este estudio va a centrarse en el municipio de Waspam de la RAAN.

Según el censo realizado en 2005 por el Instituto Nacional de Estadísticas y Censos, en la RAAN, del total de la población nicaragüense, 179.376 personas se autoidentifican como pertenecientes a pueblos indígenas. Del total de la población nicaragüense, el 8,2 % es indígena y afrodescendientes y se concentra en ambas regiones autónomas de la Costa Caribe (Banco Mundial, 2011:2). En esta región coinciden diferentes pueblos indígenas y comunidades étnicas, algunas de origen africano. "La población estimada de la Región Autónoma Atlántica Norte a 2009 es de 394.792 habitantes donde el 27% de la población total se asienta en las zonas urbanas, mientras que el 73% se ubica en las zonas rurales" (INIDE, 2008).

Según el Informe de Desarrollo Humano (Gonzalez, 2005), el índice para la RAAN, es de 0,466, que representa condiciones de desarrollo humano bajo, indicando que la población vive en extrema pobreza [...]. El 43,0% de la población mayor de 10 años es analfabeta. La situación es más grave en las zonas rurales, donde dicho porcentaje se eleva al 55,0%, con un mayor índice en la población femenina. La media nacional de analfabetismo es de un 24,5%." (Ortega, 2009).

Gráfico 1 COMPOSICIÓN ÉTNICA DE LA POBLACIÓN DE LA RAAN



Fuente: Base INEC 2005, adecuación INIDE 2008.

La población y las diferentes comunidades están distribuidas en la región de la siguiente manera:

TABLA 1

MUNICIPIOS Y COMUNIDADES DE LA RAAN					
Municipio	Cabecera Municipal	# comuni- dades	Estimaciones INIDE (2009)	Área (km²)	Densidad Poblacional
Puerto Cabezas	Bilwi	29	82.548	5.984,81	13,8
Waspam	Waspam	52	55.586	8.808,81	6,3
Bonanza	Bonanza	30	83.115	1.897,94	43,8
Rosita	Rosita	56	28.324	2.205,42	12,8
Prinzapolka	Alamikanban	33	22.913	6.860,98	3,3
Siuna	Siuna	114	24.784	3.422,00	7,2
Waslala	Waslala	64	59.707	1.329,00	44,9
Mulukukú	Mulukukú	33	37.815	1.618,27	23,4
TOTAL		411	394.792	32.127,28	12,3

Fuente: INEC 2005, adaptación INIDE 2008.

En esta región, hoy en día la población no tiene acceso a servicios básicos generalizados, las áreas urbanas (sobre todo cabeceras municipales) cuentan con algunos servicios, pero no las comunidades rurales, sobre todo por las distancias que existen entre una comunidad y la otra. Por otro lado, una parte de la RAAN cuenta con vías de acceso, pero no todo el tiempo. La mayor parte de las comunidades costeras y sobre el río Wangki se comunican por mar o a través de los ríos navegables, debido a que no hay carreteras de acceso.

Una de las grandes contradicciones de la población es que aunque no cuentan con carreteras, agua potable, drenajes y que el servicio de energía eléctrica es irregular y no todos tienen acceso a él, el gobierno central ha permitido la instalación de infraestructura para prestación del servicio de internet en casi toda la región.

Antecedentes históricos de la Alcaldía

Se ha mencionado que, en la RAAN, el Estado y sus instituciones han estado ausentes, por lo que estas comunidades se han mantenido organizadas y administradas guardando las formas ancestrales propias.

La Ley No. 28 de Estatuto de la Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua, y su reglamento, a la vez que dan el estatus de autonomía, reconocen la multiculturalidad de la región y “les garantiza el ejercicio efectivo de sus derechos históricos y demás, consignados en la Constitución Política” (Ley No. 28, Art. 4).

Más adelante, la Ley No. 445 de Régimen de Propiedad Comunal de los Pueblos Indígenas y Comunidades Étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maiz, aprobada el 13 de diciembre de 2002 y publicada en enero de 2003, además de regular el régimen de tenencia y propiedad de las tierras por parte de las comunidades, reconoce y garantiza los mecanismos y métodos propios de las comunidades para determinar el uso y la administración de los recursos naturales de la región, así como su organización de acuerdo a sus costumbres.

Esta ley reconoce y establece, en el Art. 3, la estructura organizativa de las comunidades de la siguiente forma:

Asamblea Comunal: es la reunión de los miembros de la comunidad, congregados para tomar decisiones sobre asuntos que son de interés comunitario, de conformidad con sus costumbres y tradiciones.

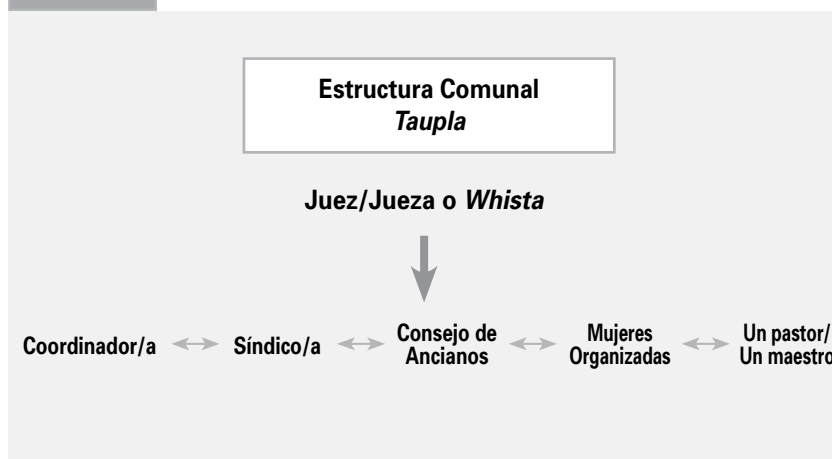
Asamblea Territorial: es la reunión de autoridades comunales tradicionales que integran una unidad territorial, congregados para tomar decisiones sobre asuntos propios del territorio.

Autoridad Comunal Tradicional: es la autoridad de la comunidad indígena y étnica, elegida en Asamblea Comunal según sus costumbres y tradiciones para que los represente y los gobierne; tales como Síndico, *Whista*, Coordinador u otros.

Autoridad Territorial: es la autoridad intercomunal, elegida en la asamblea de autoridades comunales tradicionales, que representa a un conjunto de comunidades indígenas o étnicas que forman una unidad territorial, elección que se realizará conforme a los procedimientos que adopten [...] (Ley No. 445, Art. 3).

Sin embargo, dentro de cada comunidad y en especial las mujeres sin mucha participación dentro de la estructura “legal” de las comunidades se organizan de la siguiente manera:

Gráfico 2 ESTRUCTURA COMUNAL TAUPLA



Fuente: Elaboración propia sobre la base de información de las entrevistas.

El o la *Whista* es la persona que administra la justicia en la comunidad y puede imponer penas de prisión hasta un máximo de cinco años, y castigos como trabajos para la comunidad u otras. En el caso de delitos más graves, que ameriten penas de prisión mayores a cinco años, estos son llevados ante tribunales del sistema jurídico oficial occidental. Es también la máxima autoridad comunal.

El resto de la estructura funciona sobre la base de la representación. Es decir, los comunitarios en general tienen la oportunidad de elegir de manera directa a las personas, hombres y mujeres que integran el *Taupla* y todos, desde el Coordinador o la Coordinadora, hasta el pastor, el maestro o la maestra, están al mismo nivel, al servicio de la comunidad y para representarla y apoyarla.

En el caso concreto de las mujeres, participan en toda la estructura del *Taupla*. Sin embargo, tienen su propio espacio dentro de la estructura de la organización. Al hacer un símil con la organización de modelo occidental, podría equipararse a una secretaria de la mujer en el nivel local, por lo que el nivel de incidencia y de desarrollo de trabajo que se hace desde la Presidencia de la Junta Directiva de Mujeres es de trascendencia para la vida de las mujeres de toda la comunidad.

Es necesario aclarar también que el *Taupla* es una estructura organizativa que se ha mantenido vigente gracias a que las comunidades la mantienen viva y funcionando. Gracias a ello se ganó el reconocimiento jurídico por parte del Estado y se mantiene independiente de la estructura estatal de modelo occidental. Es decir, en Waspam existe un gobierno municipal que está vinculado al gobierno regional y al nacional. En paralelo al gobierno municipal, existe el *Taupla*, que tiene mayor vinculación con la población de cada una de las comunidades.

Integración de la Junta Directiva de Mujeres, formas y períodos de elección

En la RAAN, hay siete municipios. Waspam es el de mayor extensión geográfica con 114 comunidades, organizadas en cinco regiones. Cada región tiene su propia estructura dentro de la cual tienen un brazo organizado de mujeres dentro de la estructura comunal, que se conoce como *Taupla* (ver figura anterior).

La estructura territorial es nueva y no siempre fue definida por los miembros de las comunidades. Lo que no es nuevo es la forma de gobernanza de estos territorios, en la medida en que replican la estructura comunal. Ahora tienen el reconocimiento del Estado, pero históricamente han tenido el reconocimiento y el respaldo de las comunidades. El Estado, con la Ley No. 445, reconoció las formas de gobernanza comunal y territorial y estableció mecanismos para realizar la demarcación territorial. Efectivamente, las formas de gobernanza indígena y el derecho sobre el territorio general (sobre la *moskitia*) es algo históricamente defendido y respetado por la comunidad, lo que es nuevo es la división de la *moskitia* en territorios como los vemos hoy.

En el caso particular de la organización de las mujeres, tienen su propia organización y luego se involucran en la estructura comunitaria general. La Junta Directiva de la Coordinación está integrada por siete mujeres. En el proceso de elección de la presidenta de la junta directiva de mujeres dentro del gobierno territorial, participan los hombres como testigos, para dar fe de las elecciones. Sin embargo, es una elección propia y con mucha participación de las mujeres. Funciona de la siguiente manera: convocan a las mujeres y en plena asamblea lanzan la propuesta de la mujer que eligen como su máxima representante.

Actividades que realizan las mujeres organizadas y no organizadas dentro de sus territorios, plataforma para la incidencia política

Para la realización de este trabajo, se tuvo la fortuna de entrevistar a cinco mujeres, todas ellas representativas de las mujeres y activas en los diferentes niveles del gobierno comunal. Según las mujeres entrevistadas, sobre todo lideresas de las comunidades, la Ley No. 445 establece que, de los recursos económicos que el Gobierno Central asigna, hay una transferencia económica a los gobiernos territoriales. Según Rose Cunningham (presidenta de la Asociación de Mujeres Wangki Tangni), los recursos provienen de los impuestos generados por la explotación de recursos naturales de la región y el reparto es de la siguiente forma: 25% para el gobierno central, 25% para la administración regional, 25% para los gobiernos locales municipales y el último 25% para comunidad a través del *Taupla*. A estos fondos, se supone, la estructura de mujeres debería tener no solo acceso, sino una asignación fija para su funcionamiento. Sin embargo, esta disposición legal todavía no se ha hecho realidad para las mujeres.

Todas trabajan el tema de los Derechos Humanos de las mujeres, impulsando procesos de capacitación para dar a conocer los derechos de la mujer, los derechos de los pueblos indígenas, vistos estos como derechos colectivos. Como parte del ejercicio de los derechos colectivos se encuentran en la necesidad de demandar la participación política en la toma de decisiones desde su ser de mujeres indígenas,

porque la ley dice que nosotros, los indígenas de la Costa, tenemos la tierra, es nuestra propiedad; entonces se conforman los grupos de mujeres y la participación en los gobiernos territoriales y los gobiernos comunales. Entonces se trata de poder tener parte en la toma de decisiones, porque son ellos (los hombres) los que han administrado los fondos de la explotación de los recursos naturales. En estos casos, son los hombres los que toman las decisiones y no toman en cuenta a las mujeres a la hora de distribuir los beneficios. Este es uno de los temas fuertes que se trabajan.¹

Florencia Suárez, presidenta de una de las asociaciones de mujeres indígenas, indica que las mujeres están por todos lados, involucradas en diferentes actividades. Ellas han tenido aproximadamente 800 mujeres que han estado en diferentes iniciativas. Comenzaron a organizarse a través de la siembra de marañón en la zona del Llano, y ese trabajo y la administración de esos recursos han ayudado a la organización y al fortalecimiento de las mujeres.

Mujer indígena *miskita* Ledubina Guill, presidenta Territorial de la Asociación de Mujeres

Ledubina Guill, comunitaria *miskita*, es de la comunidad de Liaubra de Río Coco. Desde los 11 años, fue maestra dominical de la iglesia. De allí nace su liderazgo comunitario, involucrándose además con las ancianas de su comunidad. Es madre de cuatro hijos y viuda desde hace cinco años. El ejemplo de Ledubina es interesante, ya que, desde pequeña, ella se involucró mucho en las actividades de su comunidad. Aprendió por herencia la medicina natural, lo que le ha hecho ganar reconocimiento de parte de la comunidad, especialmente entre las mujeres, y ya adulta terminó su

¹ Entrevista a Florencia Suárez Charli: representante de las mujeres indígenas de la organización Indian Mairin Astla Tacanica Wanki Awala (Imatwa, organización de mujeres del Río Coco).

bachillerato. Ha cursado tres diplomados, entre ellos, uno en salud. Ha dedicado su vida a la organización, capacitación y al fortalecimiento de las capacidades de las mujeres en su territorio. Su organización es reconocida y es referente entre las personas que viajan por el río Coco. Ledubina Guill, dentro de la estructura de su comunidad, Taupla, se encuentra en la Presidencia Territorial de la organización de mujeres de una región del municipio de Waspam estructura a la que llegó en representación de su comunidad que es Liaubra, que está conformado por 18 comunidades, su organización se llama Amicle, son siete juntas directivas y tiene siete años de trabajo continuo, pero no han logrado conseguir la personería jurídica, aunque han logrado ganar importantes espacios hasta la fecha.

Las 18 comunidades que conforman el territorio Liaubra cuentan con un total de 16.448 habitantes de los cuales 10.448 son mujeres. En la elección, participaron 460 mujeres, que llegaron como representantes comunitarias. Ledubina obtuvo 420 votos.² Es importante resaltar que el proceso de elección entre las mujeres es un proceso auténtico con criterios de elección.

Ledubina Guill es un ícono en su sector, lideresa conocida en la región nicaragüense. Es la portavoz de las mujeres indígenas, con un trabajo paradigmático en contra de las estructuras machistas, a partir de su vocación de servicio, partera de su comunidad y mujer que practica además la medicina natural ancestral, lo que la hace aún ser más reconocida. Además cuenta con el apoyo de las ancianas lideresas de las 18 comunidades. Su proyección y liderazgo ha ido más allá de su territorio. Prueba de ello es que la respaldan mujeres dirigentes de otros territorios.

La mayor parte de su tiempo lo centra en actividades dirigidas a las mujeres de sus comunidades, en procesos de capacitación y actividades que, de una u otra manera, les permitan generar empleo y empoderar a las mujeres. Por ello, como lideresa de mujeres de su territorio, ocupa el cargo de presidenta territorial de las mujeres. Además ya estuvo en el cargo de vocal durante dos años en su gobierno territorial, ocupando los dos cargos.

² Es importante anotar que, aunque el total de mujeres es de 10.448 y el número de mujeres que votaron es bajo, esto es debido a que aún impera el machismo y que no todas las mujeres cuentan con la libertad de expresión en la actualidad. Otro factor fundamental es la dificultad para trasladarse de una comunidad a otra, porque no hay transporte de manera regular, sino que tienen que trasladarse en lanchas, bastante costoso, según explican lideresas entrevistadas.

Desde 2005 a la fecha, continúa de presidenta territorial. Su territorio se llama Wanki Li Liaubra Tasbaika Kum, y nace con ese nombre en 2007 (antes se llamaba Cuenca Libre).

El Partido Político Frente Sandinista para la Liberación Nacional (FSLN), actualmente en el gobierno central, y el Partido Yatama, buscan candidatos para participar en los diferentes procesos electorales locales y ambos partidos le han consultado a ella. Ledubina Guill menciona que ha logrado articular diferentes espacios de consenso. Después de la guerra, ha sido una guía en el proceso de reinserción, espacios y trabajo que ha logrado a través de la medicina.

Principales aportes y logros

En su cargo, ha ganado varios casos, en la defensa de las mujeres, como por ejemplo uno de violación y venta de niñas en su territorio. Incidió en un caso de una niña a la que los padres querían cambiar por ganado. Por el rescate y traslado de esta niña hacia otra comunidad, Ledubina recibió amenazas y debió ausentarse de su comunidad por algunos días hasta aclarar la situación. Lo positivo de este caso es que, a partir de él, ha incursionado en este tipo de procesos en defensa de las personas. Para ello cuenta con el respeto y el acompañamiento de otras mujeres lideresas que reconocen su trayectoria.

La participación de las mujeres ha aumentado debido a su esfuerzo. Prueba de ello es que las mujeres ya han participado en procesos electorales y han ganado cargos políticos. Ha logrado articular procesos de consenso con los representantes de diferentes partidos políticos con presencia en la región. Continúa trabajando por la asignación de los recursos que se supone deberían llegar a las comunidades para inversión social local. Se logró la aprobación del gobierno central para un modelo autonómico de educación, y un modelo de salud indígena intercultural propios, elaborados con participación de la población, pero que hace falta implementar (hasta el momento está solo en papel).

Ha aumentado la participación de las mujeres en los últimos 10 años. En 1994, la participación era del 18% en la RAAN (mientras que, en la RAAS, solo llegaba al 4%). Aunque actualmente no se tiene información precisa de cuánto ha aumentado este porcentaje, la información de las mujeres

entrevistadas a lo largo de este trabajo, mencionan que son muchas más las que ahora participan.

Las lideresas comunitarias ahora son autoridades comunitarias con amplio reconocimiento y respaldo de las comunidades. En algunos casos las llaman para conocer los casos de conflictividad, y poder servir de intermediarias en procesos locales, aunque no son reconocidas con ningún documento que las acredite. En ocasiones (cada vez menos, pero aún existen) ven limitadas sus intervenciones por ser mujeres. A nivel comunitario, a nivel local y regional, son plenamente reconocidas, pero solo en sus comunidades tienen la capacidad de influir en la toma de decisiones.

A través de esfuerzos propios se han ido capacitando y formando con diferentes diplomados. En los procesos de elección a nivel comunitario han tomado la decisión de que sean tres mujeres y tres hombres en los consejos comunitarios, aunque el trabajo más fuerte ha sido desde lo local con las mujeres. Con el apoyo de diferentes universidades, se han formado y han hecho valer sus derechos.

La condición de ser mujeres las limita a acceder a cargos de toma de decisiones, aunque en menor medida que hace 10 años atrás. Los gobiernos municipales las reconocen y las toman en cuenta y atienden sus solicitudes (lo único con lo que no cuentan es con una partida presupuestaria).

En las diferentes actividades, sobre todo con autoridades de fuera de las comunidades, el idioma ha sido un problema, ya que solo se dirigen en español, pero ahora ellas exigen traducción.

Las mujeres ya conocen sus derechos y denuncian el maltrato, por otro lado ahora, en las comunidades, ya eligen a mujeres de jueza y no solo a hombres, y existe la valoración por parte de los hombres que reconocen las capacidades de las mujeres.

Aunque las comunidades están dispersas, han avanzado en la formación de mujeres en diferentes temas. Han trabajado más fuertemente con las que tienen presencia en los municipios, pero una vez al año se convoca y reúne a las mujeres de todas las comunidades. En el último año, reunieron a más de 600 mujeres. Esto les permite identificar problemas en sus comunidades y la búsqueda de soluciones, haciendo talleres simultáneos, talleres de incidencia. De esta manera, ellas trasladan sus conocimientos

a sus comunidades, lo que se traduce en que las mujeres se posicionan y se abren más a los procesos de participación, incluso involucrando a los *Whistas/jueces* para que conozcan esos derechos también.

Conclusiones

En este caso, se evidencia lo mucho que se ha avanzado en la participación de las mujeres sobre todo en la participación política. Como movimiento indígena de mujeres, ha significado un proceso de articulación en todo el territorio. Sin embargo, las mujeres mencionan que sienten todavía la necesidad de contar con un aval o reconocimiento que acredite a sus organizaciones para fortalecer al sector de las mujeres en su territorio. Las lideresas entrevistadas coincidieron en que hace falta más capacitación y el apoyo de otras instituciones.

En los últimos años, ellas reconocen que el Gobierno les ha dado mayor espacio de participación, y se ha visto reflejado además en el cambio de actitud de los hombres hacia las mujeres, ya que las han elegido como juezas en sus comunidades, que es el puesto de mayor jerarquía en su comunidad. Sin embargo, todavía hace falta mucho trabajo.

El Gobierno ha avanzado en reconocer la interculturalidad del país: ya son tomadas en cuenta como mujeres indígenas, les dan más oportunidades en espacios políticos, por ejemplo, en las organizaciones comunales y territoriales, pero no cuentan con los medios para movilizarse especialmente en las comunidades que son muy alejadas.

El trabajo de las mujeres se ha centrado no solo en la lucha de ganar espacios de participación en la toma de decisiones, sino también en lograr que se reconozcan sus derechos, específicamente en contra de la no violencia contra las mujeres.

Gracias a la aprobación de las leyes No. 28 y sobre todo la No. 445, la cual han tomado como bandera de lucha, se les ha permitido obtener diversos espacios, y es desde allí que han avanzado. Aunque no han logrado el 50% de participación de las mujeres que establece como meta el Gobierno central, calculan que pueden incrementar hasta el 35% en el área de Waspan.

Las mujeres organizadas y no organizadas reconocen que el proceso de organización ha tenido gran apoyo por parte de Rosse Cunninham que, a través del traslado de información y búsqueda de recursos para que las diferentes organizaciones de mujeres se capaciten, ha logrado fortalecerlas a través de la organización del Wanki Tawngi. El Gobierno no colabora en procesos de fortalecimiento local ni en capacitaciones, por lo que este apoyo ha sido de gran trascendencia.

Es importante subrayar que, a través de la lucha de las mujeres organizadas y no organizadas y a pesar de las grandes limitantes económicas y de acceso a la educación formal, en la mayoría de casos han servido de plataforma para que cada día más mujeres se involucren en los procesos políticos de sus comunidades, ya sea en las estructuras ancestrales comunales, como en las estructuras formales de Gobierno. Ledubina Guill, por medio de su lucha y perseverancia, es un ícono y un ejemplo de muchas mujeres en la búsqueda de la igualdad de derechos y condiciones.

Bibliografía

González Pérez, Miguel

- 2005 *Informe de Desarrollo Humano PNUD. Gobiernos Pluriétnicos: La constitución de Regiones Autónomas de Nicaragua. Un estudio sobre el Estado Nacional y el proceso de autonomía regional en la Costa Atlántica – Caribe.* PNUD.

Ortega Thomas, Suyapa

- 2009 *Caracterización Socioeconómica de la Región Autónoma del Atlántico Norte (RAAN).* Fundación para el Desarrollo Tecnológico Agropecuario y Forestal de Nicaragua (FUNICA), Managua: Fundación Ford, Gobierno Regional. Julio. [en línea]. <http://www.enlaceacademico.org/base-documental/biblioteca/documento/caracterizacion-socioeconomica-de-la-region-autonoma-del-atlantico-norte-raan/>

Asociación de Mujeres Wangki Tangni.

- 2009 Memoria: Foro de Mujeres Indígenas del Wangki (2008-2009)

Banco Mundial

- 2011 Informe: Análisis Social Programa de Desarrollo en la Costa Caribe y Alto Coco. [en línea] <http://www.oxfamblogs.org/lac/wp-content/uploads/2012/02/Analisis-Social-Julio-2011-2.pdf>

Instituto Nacional de Información de Desarrollo (INIDE)

- 2008 *Anuario 2008* [en línea] <http://www.inide.gob.ni/Anuarios/Anuario2008.pdf>

Leyes de la República de Nicaragua

Ley No. 28 Estatuto de Autonomía de las Regiones de la Costa Atlántica de Nicaragua. Publicado en *La Gaceta* No. 238 del 30 de octubre de 1987.

Ley No. 445 Ley de Régimen de Propiedad Comunal de los pueblos indígenas y comunidades étnicas de las Regiones Autónomas de la Costa Atlántica de Nicaragua y de los Ríos Bocay, Coco, Indio y Maíz. Asociación Indígena Wangki Tangni. Publicada en La Gaceta Diario Oficial, No. 16 del 23 de enero de 2003.

Entrevistas

Claudia Vargas Rodríguez, mujer misquita, abogada. Trabaja en la defensoría pública. Nicaragua, 2012.

Florencia Suárez Charli, representante de las mujeres indígenas de la organización *Indian Mairin Astla Tacanica Wanki Awala* (Imatwa, organización de mujeres del Río Coco). Nicaragua, 2012.

Ledubina Guill, presidenta de la asociación de mujeres de la región Liaubra de la Región Autónoma del Atlántico Norte RAAN. Nicaragua, 2012.

Rosa Kitteler Frank, de la región Lilamne Taisbaika, originaria de la comunidad Umbra. Nicaragua, 2012.

Rose Cunningham, presidenta de la Asociación Indígena Wanki Tawngi. Nicaragua, 2012.

Mónica CHUJI



El Gobierno tradicional *tsáchila*

Tradición contemporánea

Introducción

Ecuador es un país que se reconoce, de acuerdo a la Constitución de 2008, como un Estado plurinacional e intercultural: “Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico...” y además inserta nuevos conceptos de vida, como es el “Sumak Kawsay”, que constituyen un avance en el reconocimiento y adopción de propuestas que han nacido desde los pueblos indígenas. No obstante, la implementación de estos conceptos y principios está en proceso.

Demográficamente, según el censo 2010, en el país hay 14.483.499 ecuatorianos y ecuatorianas. La composición étnica de este conjunto corresponde a: 71,9%, mestizos; 7,4%, montubios; 7,2%, afroecuatorianos, y 7%, indígenas (Chisaguano, 2006). La mayor concentración de la población, según el mismo censo, está en el área urbana: 62,8%, urbana, y 37,2%, área rural (Chisaguano, 2006). De igual forma, el censo muestra que existen más mujeres que hombres: 49,6%, hombres, y 50,4%, mujeres.

TABLA 1

POBLACIÓN ECUATORIANA 2010		
Identificación étnica	Cantidad	%
Mestizo	10.417.299	71,9 %
Montubio	1.070.728	7,4 %
Afroecuatoriano	1.041.559	7,2 %
Indígena	1.018.176	7 %
Blanco	882.383	6,1 %
Otros	53.354	0,4 %
Total	14.483.499	

Fuente: INEC.; Elaboración: La autora.

En Ecuador, existen 14 nacionalidades indígenas y 20 pueblos indígenas reconocidos por el Estado y por las organizaciones (aunque hay otros en proceso de reconstrucción). No obstante, en el cuadro del censo poblacional, no se describe en su totalidad cada una de las nacionalidades y pueblos.

El gobierno de la nacionalidad *tsáchila*

La nacionalidad *tsáchila* está asentada en la provincia nueva de Santo Domingo de los Tsáchilas, anteriormente llamada Santo Domingo de los Colorados, en referencia a este pueblo ancestral, quienes usan el achiote para pintar su cabello de color rojo. “[...] Tienen la costumbre de pintarse el cabello y el cuerpo con el tinte rojo del achiote” (Flacso Andes, s/a) y por ello se les denominaba los indios colorados. Según el último censo, Santo Domingo de los Tsáchilas cuenta con una población total de 368.013, de los cuales aproximadamente 2.832 pertenecerían al pueblo *tsáchila* (Chisaguano, 2006).

La provincia está ubicada en la parte noroccidental de la Cordillera de los Andes, en la región del trópico-húmedo. Limita al Norte con las Provincias de Pichincha y Esmeraldas; al Sur con Los Ríos y Cotopaxi; al Este con los cantones Quito y Mejía; y al Oeste con Manabí (Gobierno Provincial de Santo Domingo de los Tsáchilas, s/a).

Los *tsáchila* provienen de los yumbos colorados, conocidos históricamente (ahora ya no) con otros nombres: Campases, yungas, niguas; sin embargo, se trata de un pueblo que habla el mismo idioma, que tenían idénticas costumbres y reconocían a los mismos dioses, estos habitaban cerca de la cordillera de los Andes (UCE, 2006). “[...] *Tsáchila*, término que ahora se reconoce, se deriva de *tsa*, “verdadera”, y *Chi*, “de la carne viva” (un viejo clasificador nominal), que se traduce como **“pueblo verdadero”**. La forma singular es *tsachi* y el término plural es *tsáchila*. Asimismo su lengua, *tsafiki* se deriva del morfema *tsa*, “verdadera”, y *fiki*, “palabra”, y se traduce como **“lengua verdadera”** (FLACSO Andes, s/a).

Los territorios de los *tsáchila* se encuentran ubicados en la parte central de la provincia (Muenala, 2006), con una extensión aproximado de 19.119 hectáreas legalizadas, de las cuales 9.060 están bajo su control y las restantes 9.940 han sido invadidas por los colonos; con lo cual enfrentan un problema grave de reducción de sus territorios (Muenala, 2011). Sus comunas se encuentran ubicadas en diversas parroquias: Puerto Limón, Santo Domingo, San Jacinto del Búa y periferia de la cabecera cantonal de Santo Domingo.

A nivel sociopolítico organizativo, esta nacionalidad es parte de la más grande organización indígena del país que es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE) y, por tanto, participan de la lucha en defensa de los derechos colectivos.

Su sistema de gobierno comunitario tradicional debía estar presidido por una autoridad reconocida que permita la convivencia social e imparta la autoridad tal como lo describe el actual gobernador Gumerindo Aguavil: “Ancestralmente, la nacionalidad *tsáchila*, estaba gobernada por autoridades de carácter vitalicio”.¹ “Era la persona que mayor poder espiritual-político-religioso poseía, ese debía ser el que gobernaba. Eran llamados *ponés* o vegetalistas (chamanes), que eran personas consideradas sabias dentro de la comunidad y la nacionalidad. El *poné* era el contacto entre el mundo espiritual y el real” de manera que se constituía en “guía espiritual y conductor social y político de la Nacionalidad” (Muenala, 2006).

Efectivamente, el Gobernador era elegido en forma vitalicia, es decir, cuando fallecía el último gobernador o cuando era declarado inepto para el

¹ Entrevista realizada al gobernador actual, el señor Gumerindo Aguavil.

cargo que le había sido conferido, se elegía al nuevo soberano (Muenala, 2006). Esta forma de gobierno comunitario practicado y ejercido desde tiempos inmemoriales ha sido cambiada con el paso del tiempo de acuerdo a los cambios sociales que iba viviendo la nacionalidad, dando paso a un “Gobierno democrático de elección popular”.²

El gobernador vitalicio que más se ha destacado por su carisma y liderazgo fue Don Abraham Calazacón que, además, fue el primer Gobernador reconocido por el Gobierno Nacional de ese entonces, según el Acuerdo Ministerial No. 172 del 27 de mayo de 1971 (tsachisona.blogspot.com, 2011).

Transición hacia la elección por votación popular del gobernador

Después del fallecimiento de Abraham Calazacón en julio de 1981 (Gobierno Municipal de Santo Domingo, 2011), la nacionalidad *tsáchila* organizó un nuevo proceso de elección de la máxima autoridad en sucesión al anterior gobernador. En esta contienda de participación democrática compitieron tres candidatos: Andrés Calazacón, Samuel Calazacón y Nicanor Calazacón (hijos de Abraham Calazacón). Este último fue elegido como sucesor. Luego de 15 años, Nicanor Calazacón dejó el cargo de gobernador vitalicio con la condición de que se reformaron los estatutos a favor de una elección rotativa y pluralista (tsachisona.blogspot.com, 2011).

A partir de entonces se inició un proceso de elección popular en el cual se comprometían a que cada gobernador durara en sus funciones cuatro años. Sin embargo, al finalizar el cuarto año, el gobernador elegido se declaró vitalicio. Esta decisión ameritó la intervención de los presidentes de los cabildos comunales que convocaron a una Asamblea General en la cual se cambió, por un lado, el estatuto de “indios colorados”, por el de “nacionalidad *tsáchila*”; en la misma reforma se suprimió el carácter vitalicio y se definió que el período del gobernador duraría cuatro años, pudiendo ser reelegido. Estas reformas constan aprobadas en el acuerdo Ministerial No. 15 con fecha 22 de enero de 2002 (tsachisona.blogspot.com, 2011).

Desde entonces, a las elecciones ordinarias del gobernador que se realizan cada cuatro años, asisten autoridades estatales de la provincia así como de nivel nacional, pero sobre todo es importante destacar la participación de los jóvenes mayores de 16 años en escoger a su gobernador.

El actual Gobernador, Gumersindo Aguavil, de 47 años de edad, fue elegido en marzo de 2010 por un período de cuatro años, 2010-2014.

Estructura orgánica de la Gobernación *tsáchila*

El Consejo de Gobernación Tsáchila es la máxima instancia que aglutina la unidad de la nacionalidad: “La estructura orgánica de la nacionalidad *tsáchila* se encuentra representada de la siguiente manera: la Asamblea General, el Consejo de Gobernación, Cabildos Comunes, Comisiones Comunes”.³

Paralelo al Consejo de Gobernación y cumpliendo lo que dispone la Ley de Comunas, cada comuna se organiza alrededor de un Cabildo, el mismo que está compuesto por presidente, vicepresidente, tesorero, secretario y síndico; quienes duran en sus funciones un año pudiendo ser reelegidos (tsachila.blogspot.com, s/a). A su vez, los Cabildos se sujetan a la Ley de Comunas y presentan una terna para la elección del Teniente de la Comuna, quien los representará en el Consejo de Gobernación (Muenala, 2006).

El primer Consejo de Gobernación se conformó el 23 de abril de 1971 y fue reconocido por el Estado mediante Acuerdo Ministerial en la misma fecha (tsachisona.blogspot.com, 2011).

Es necesario destacar que aún con los cambios realizados en la forma de elegir al gobernador, la esencia tradicional de gobernabilidad no ha cambiado. Como ha manifestado el gobernador actual: “El poder de gobierno recae sobre el Consejo de Gobernación presidido por el gobernador, quien representa política y administrativamente a la Nacionalidad, bajo una categoría de Gobierno Indígena con la autoridad que le confiere el pueblo mediante elecciones democráticas desarrolladas al interior de las comunidades que conforman la nacionalidad”.⁴

³ Extracto de la entrevista al actual Gobernador Gumercindo Aguavil.

⁴ Extracto de la entrevista al actual Gobernador Gumercindo Aguavil.

Los *tsáchila* y la participación política electoral

La Gobernación tiene la responsabilidad de buscar el bienestar de las comunidades y para ello ha tenido que realizar acuerdos de cooperación con diferentes instituciones públicas. Por ejemplo, han realizado convenios de cooperación con la Secretaría de Pueblos y Participación Ciudadana y el Gobierno Provincial de Santo Domingo, entre otros (Guerrero, 2011).

Por otro lado, las coyunturas políticas de carácter partidista no han pasado desapercibidas para los *tsáchila*. En efecto, los partidos políticos han tenido injerencia en la organización de los *tsáchila* y esto, en algunas ocasiones, ha causado divisiones internas. Esto se evidenció cuando los *tsáchila* crearon su propio movimiento político (Alianza Tsáchila-movimiento político local, 2009) con el fin de unificar sus votos y llegar a la Prefectura. Sin embargo, algunos miembros decidieron apoyar a otros candidatos y además candidatizarse por otras tiendas políticas (Portal Mundos, s/a).

En una entrevista el exgobernador Héctor Aguavil, manifiesta las razones por las cuales los *tsáchila* optan por participar en la vida política partidista:

Porque los partidos tradicionales no han tomado en cuenta a nuestra nacionalidad y únicamente hemos sido figura para ellos o utilizados para dividir a nuestra etnia. Por ello, creamos nuestra organización política el 27 de diciembre de 2007, en una convención de 200 participantes de siete comunidades *tsáchila*. Somos democráticos y con diversidad cultural. Por ello, aceptamos candidatos de diversos sectores.

Como pueblo indígena, siempre hemos defendido y luchado para lograr los derechos colectivos que nos pertenecen como pueblo. Mi trabajo como gobernador de mi etnia se ha enmarcado en reorganizarnos, tener autoridades, defender el territorio, mejoras en salud, educación y la apertura en espacios institucionales. Estamos preparados para mejorar las condiciones de vida de los santodomingueños (Hoy, 2009).

A pesar de no haber logrado conseguir los espacios de elección popular propuestos por los dirigentes de la nacionalidad *tsáchila*, han llegado a poner en el seno del Consejo Municipal de Santo Domingo a dos concejales indígenas *tsáchila*.

No obstante, reconocen que actualmente atraviesan problemas organizativos debido a la injerencia de instituciones estatales en la toma de decisiones internas, lo cual pone en riesgo la autonomía y autodeterminación de este pueblo, derecho consagrado en la Constitución y en las normas internacionales de derechos indígenas.

Conclusiones

El Gobierno *tsáchila* es una institución política ancestral que viene siendo practicada y ejercida desde tiempos ancestrales y que ha sido reconocida por el Estado ecuatoriano en la figura del “gobernador” en la década de los setenta por el régimen de ese entonces.

El gobernador ejerce la máxima autoridad dentro de la nación *tsáchila* y es la figura más respetada, porque reúne los requisitos indispensables para ocupar ese espacio, sobre todo debe ser un sabio, poseedor de los conocimientos ancestrales, capaz de impartir dicha herencia cultural a las futuras generaciones. Se rigen por sus propias normas internas que regulan la convivencia entre las comunidades, pero tomando en consideración las leyes nacionales y la Constitución.

Ancestralmente, este mando era vitalicio; sin embargo, con el cambio en los estatutos, se permitió que esa representación durara cuatro años. Las elecciones son democráticas, pues las comunidades pueden elegir a su gobernador en votaciones.

El gobernador *tsáchila* tiene un estatus simbólico muy importante a nivel local e incluso a nivel nacional. Su identidad es reconocida y respetada por la sociedad puesto que, hasta la actualidad, es la única nacionalidad que cuenta con la figura de un gobernador ancestral reconocida públicamente. Sin embargo, este reconocimiento no pasa necesariamente por el respeto a las decisiones políticas trascendentes, pues enfrentan violaciones a sus derechos colectivos, principalmente territoriales y organizativos, cuando son intervenidas por sectores políticos que buscan cooptar a las comunidades.

En torno a la figura del gobernador, se ha consolidado la unidad de las comunidades, la conservación de la identidad cultural, la protección

y defensa de la biodiversidad, principalmente de la medicina y los conocimientos tradicionales, y de manera especial han defendido la posesión ancestral de sus territorios.

A partir de 1976, se incluye en su reglamento interno el punto que les permite a las mujeres participar equitativamente en la representación de sus comunidades; pero fue a partir de la década de los noventa que las mujeres empiezan a ser más activas y a ocupar las presidencias de sus comunidades.

También la Gobernación promueve la participación de niños y niñas a partir de los 12 años, y se puede escoger gobernador a partir de los 16 años.

El gobernador mantiene diálogos con diversos sectores políticos y tiende a realizar acuerdos de cooperación con todas las instituciones públicas a fin de hacer cumplir las necesidades de las comunidades.

La participación electoral a través de otros partidos políticos se viene realizando desde la década de los setenta, pero es a partir de 2007 cuando crean su propio movimiento político con el cual los *tsáchila* empiezan formalmente a participar en la vida política electoral. No han conseguido captar la Alcaldía o el Gobierno Provincial, pero no descartan lograrlo mediante alianzas con movimientos políticos afines y que apoyen su propuestas.

Bibliografía

Amenestudio.net

s/a "Santo Domingo de los Tsáchilas la provincia 23 todavía se estructura" en Amén Estudio Noticias [en línea] <http://www.amenestudio.net/noticias.php?p=48>

Chisaguano, Silverio

2006 *La población indígena del Ecuador*. Quito: INEC.

Flacso Andes

2011 "Tsafiki" [en línea] http://www.flacsoandes.org/archivo_lenguas/index.php?option=com_content&view=article&id=76&Itemid=56&lang=es

Gobierno Autónomo Decentralizado Municipal de Santo Domingo

s/a "Abraham Calazacón: un hombre legendario, un líder inmortal" [en línea] http://www.santodomingo.gob.ec/index.php?option=com_content&view=article&id=23&Itemid=40

Gobierno Provincial de Santo Domingo de los Tsáchilas

s/a "Información general" [en línea] http://www.gptsachila.gob.ec/index.php?option=com_content&task=view&id=16&Itemid=33

Guerrero, Manuel

2011 "Se firmó en Ecuador el Convenio Tripartito del plan de vida nacionalidad Tsáchila" en *El nuevo empresario*. 1 de septiembre. [en línea] http://www.elnuevoempresario.com/emprendimiento_90175_se-firmo-en-ecuador-el-convenio-tripartito-del-plan-de-vida-nacionalidad-tsachila.php

Hoy

2009 "Los Tsáchila intervienen con fuerza en la política" en *Hoy*. 6 de abril [en línea] <http://www.hoy.com.ec/noticias-ecuador/los-tsachilas-intervienen-con-fuerza-en-la-politica-342067.html>

Muenala Caena, Edison

2006 *Ubicación y territorialidad de la nación Tsáchila* [en línea] <http://shinopibolon.tripod.com/>

Portal Mundos

s/a "Los tsáchilas apoyan a varios partidos" [en línea] <http://www.portalmundos.com/los-tsachilas-apoyan-a-varios-partidos/>

Tsachisona.blogspot.com

2011 "Gobierno de la nacionalidad" [en línea] <http://tsachila.blogspot.com/2011/02/gobierno-de-la-nacionalidad.html>

Universidad Central de Ecuador (UCE)

s/a Los Tsháchila, los hombres verdaderos [en línea] <http://tsachilas-ucentral.tripod.com/tsa-origen.htm>

Santa Ana de Cotacachi

Ejemplo de participación ciudadana intercultural

Introducción

Ecuador es un país que se reconoce, de acuerdo a la Constitución de 2008, como un Estado plurinacional e intercultural: “Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico...” y además inserta nuevos conceptos de vida, como es el “Sumak Kawsay”, que constituyen un avance en el reconocimiento y adopción de propuestas que han nacido desde los pueblos indígenas. No obstante, la implementación de estos conceptos y principios está en proceso.

Demográficamente, según el censo 2010, en el país hay 14.483.499 ecuatorianos y ecuatorianas. La composición étnica de este conjunto corresponde a: 71,9%, mestizos; 7,4%, montubios; 7,2%, afroecuatorianos, y 7%, indígenas (Chisaguano, 2006). La mayor concentración de la población, según el mismo censo, está en el área urbana: 62,8%, urbana, y 37,2%, área rural (Chisaguano, 2006). De igual forma, el censo muestra que existen más mujeres que hombres: 49,6%, hombres, y 50,4%, mujeres.

TABLA 1

POBLACIÓN ECUATORIANA 2010		
Identificación étnica	Cantidad	%
Mestizo	10.417.299	71,9 %
Montubio	1.070.728	7,4 %
Afroecuatoriano	1.041.559	7,2 %
Indígena	1.018.176	7 %
Blanco	882.383	6,1 %
Otros	53.354	0,4 %
Total	14.483.499	

Fuente: INEC.; Elaboración: La autora.

En Ecuador, existen 14 nacionalidades indígenas y 20 pueblos indígenas reconocidos por el Estado y por las organizaciones (aunque hay otros en proceso de reconstrucción). No obstante, en el cuadro del censo poblacional, no se describe en su totalidad cada una de las nacionalidades y pueblos.

Gobierno Municipal de cantón Santa Ana de Cotacachi

El Cantón Santa Ana de Cotacachi (lleva el nombre del volcán Cotacachi) está ubicado en la segunda provincia con mayor población indígena (Imbabura), ubicada en el norte de Ecuador, 80 km al norte de la ciudad de Quito. Cotacachi es el cantón más extenso de la provincia, cuya fundación data del 6 de julio de 1861. Este cantón es conocido por su trabajo en cuero, artesanía, música y, en la última década, se ha destacado por su labor en el ámbito de la gestión del Gobierno Municipal con la presencia de autoridades indígenas en la Alcaldía.

Cuenta con una población total de 45 mil habitantes distribuidos entre mestizos, indígenas y afroecuatorianos. Se hablan dos idiomas: el kichwa y el castellano (Cotacachi.gob.ec, 2009). La mayor población se encuentra en la zona rural, según los datos del censo poblacional.

TABLA 2

POBLACIÓN DEL CANTÓN COTACACHI 2010		
Identificación étnica	Cantidad	%
Mestizo	21.430	53,5 %
Indígena	16.235	41 %
Afroecuatoriano	No específica	5,5 %

Fuente: Datos proporcionados por la Comunicadora Social del Municipio. **Elaboración:** La autora.

En el cantón Cotacachi, desde el año 1996, se impulsa un proceso de participación ciudadana, mismo que se institucionaliza en la Asamblea de Unidad Cantonal y sus respectivos Consejos. Este modelo ha logrado una mayor participación social y política de la población de Cotacachi y el surgimiento de nuevos actores (UNORCAC, s/a).

La UNORCAC y el impulso de la participación político-electoral indígena

Este proceso ha sido liderado por la Unión de Organizaciones Campesinas e Indígenas de Cotacachi (UNORCAC), organización territorial de segundo grado fundada en 1977, filial de la Confederación Nacional de Organizaciones Campesinas, Indígenas y Negras (FENOCIN). La UNORCAC se ha transformado en un actor político importante en la búsqueda de espacios de participación política electoral mediante la definición de acciones en beneficio de la población indígena; ha sido promotora de una cultura de participación y toma de decisiones en las 45 comunidades indígenas, campesinas y negras que conviven en Cotacachi; además de que cuenta con sectores organizados como el de mujeres, jóvenes, organizaciones culturales, deportivas, productivas, comités de microcuencas, cajas de ahorro y crédito, profesores, ambientalistas y juntas de agua (UNORCAC, s/a).

En 1979, la UNORCAC se estrena en la vida política electoral con la llegada del Lic. Alberto Anrango a ser el primer concejal indígena del Ecuador. Posteriormente es reelegido en este mismo cargo.

La participación política de la UNORCAC se da a través de las alianzas con diferentes partidos políticos: Frente Amplio de Izquierda (FADI) de 1979 a 1990; Partido Socialista Ecuatoriano (PSE) de 1990 a 1996; Movimiento Pachakutic en 1996 y, en 2009, con el Partido Alianza País afines a su ideología y principios institucionales. Estas relaciones políticas responden también a situaciones de la coyuntura política en el país, el surgimiento de nuevos actores políticos, como también el debilitamiento y la desaparición de otros (UNORCAC, s/a). Pero también es importante destacar que, en ese proceso de cambio y participación, en las elecciones de 2000, fue elegida la primera mujer indígena como concejala: Magdalena Suárez.

Primer alcalde indígena e inauguración de un nuevo modelo de gestión municipal participativo e intercultural

En 1996, Auki Tituaña Males, kichwa otavalo, economista de profesión, graduado en Cuba, llegó a ser elegido alcalde de forma histórica como primer indígena en asumir ese cargo en Cotacachi, mediante una alianza entre la organización UNORCAC, filial de la FENOCIN, y el Movimiento Pachakutik, brazo político de la CONAIE. Su administración y gestión municipal ha sido reconocida con múltiples premios nacionales e internacionales, por iniciar procesos inéditos de democracia participativa, descentralización, transparencia, inclusión y participación de las mujeres indígenas y jóvenes, la lucha contra el analfabetismo, impulso de la conciencia ambiental-ecológica, y más acciones (Lalander, s/a). Para ello contó con la solidaridad de la cooperación internacional que veía en su gestión nuevos mecanismos que promovían la democracia y los derechos. “El diálogo permitió que todos los sectores se sentaran a dialogar, superar los conflictos entre indígenas y mestizos e incluso entre indígenas... logramos articular a la mujeres”.¹

En reconocimiento a su gestión y administración municipal, la población cotacacheña lo reeligió en el año 2000 con más del doble de los votos (78,03%) que logró en 1996, y, en 2004, con el 55,49% de las preferencias electorales, obteniendo de esa manera la credibilidad, legitimidad y acogida a sus iniciativas impulsadas.

¹ Entrevista realizada a Auki Tituaña el día 6 de diciembre de 2011, en la ciudad de Cotacachi.

A nivel organizativo, es importante destacar que, en este cantón, la organización más grande del país, la CONAIE, no tenía mayor representación organizativa, tomando en cuenta que el alcalde de ese entonces (Auki Tituaña) es parte de la CONAIE, pero no de UNORCAC, que pertenece a la FENOCIN, y es la que aglutina a la gran mayoría de población rural del cantón. No obstante, apoyaron a un militante de Pachakutik-CONAIE sobre la base de una propuesta política y de gestión con la cual se identificaron las comunidades indígenas y el sector urbano.

Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi

“Al mes (de asumir la Alcaldía) nos sentamos a discutir los problemas y esto se tradujo en el plan de desarrollo cantonal”² y con ello también se constituyó la asamblea cantonal. La Asamblea de Unidad Cantonal y sus respectivos consejos han jugado un papel muy importante en la construcción de la participación ciudadana comunitaria y ha sido el espacio donde se define la participación social.

En efecto, al momento de recoger la experiencia y proceso político del Gobierno Municipal de Cotacachi desde 1996, es imprescindible poner en el centro del análisis a la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi (AUCC), que nace al haberse posesionado Tituaña, como el eje institucional articulador del proyecto democrático, intercultural y representativo que creó el alcalde. Nace con el objetivo de brindar capacitación y fortalecer a los ciudadanos, mejorar las condiciones de vida y el acceso a la participación política de mujeres, hombres y jóvenes.³ Y a decir del exalcalde, la Asamblea, sobre todo, nace para generar una cultura de diálogo, de planificación, de solidaridad, de diálogos entre la gente de la ciudad y la zona rural.

Pero ¿qué es exactamente la AUCC y qué significa para la sociedad civil?

La Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi es un espacio de expresión ciudadana para fraternizar, concertar y planificar participativamente el futuro del Cantón, cuyas decisiones se

² Entrevista a Auki Tituaña.

³ Entrevista a Auki Tituaña.

basan en los principios de respeto, solidaridad y tolerancia a la diversidad pluricultural y multiétnica existente, sin convertirse en un simple canal de demandas. El Consejo de Desarrollo y Gestión (CDG) es la instancia ejecutiva de la Asamblea de Unidad Cantonal, es el encargado de dar funcionalidad a las decisiones de la Asamblea y está constituido por un/a presidente/a, un/a vicepresidente/a, un/a secretario/a, vocales principales con sus respectivos suplentes. Los Comités Intersectoriales son las instancias de ejecución colectiva para operativizar las actividades, líneas directrices y políticas definidas por el Consejo de Desarrollo y Gestión y la Asamblea Cantonal (asambleacotacachi.org, 2013).

En definitiva, la nueva administración municipal se inauguró y se caracterizó por poner en práctica una tradición democrática de origen indígena que son las asambleas en las cuales se discuten y se resuelven las principales necesidades y problemas de la comunidad. Por ello, este modelo ha logrado una mayor participación social y política de la población de Cotacachi y el surgimiento de nuevos actores políticos mujeres y jóvenes.

En este contexto, cabe precisar que, mediante la AUCC, el alcalde se conecta y se relaciona directamente con la comunidad y puede tener una retroalimentación de su gestión así como de las principales necesidades de la comunidad y legitimar decisiones que hubieran podido tener más resistencia en el Concejo Municipal.

Actual administración del alcalde Alberto Anrango, 2009-2013

Alberto Anrango es el actual alcalde del Cotacachi, pertenece al pueblo kichwa otavalo con formación académica en varias universidades. Perteneció a la organización UNORCAC y fue el primer concejal indígena en Ecuador. Con una larga trayectoria como educador y luego de haber ocupado varios cargos públicos, llegó a la Alcaldía. Su campaña la realizó en castellano y kichwa. Fue exponiendo sus propuestas en las comunidades indígenas y en el sector urbano: educación y salud intercultural, obras y vialidad. Lleva ya casi tres años en su gestión y destaca la relación que tiene con otros gobiernos municipales así como con el Gobierno central en la gestión de atención a su municipio.

Reconoce el trabajo realizado por su antecesor y se proyecta a cumplir con las ofertas de su campaña que se centraron en las obras rurales, el impulso a la educación intercultural, la salud intercultural y vialidad.

El alcalde considera a la AUCC como la máxima autoridad, donde se toman las decisiones; el espacio, dice, en el cual las organizaciones exponen sus necesidades y luego, junto con ellos, se priorizan dos necesidades grandes sobre la base del Plan de desarrollo que poseen. Por tanto, la participación ciudadana comunitaria se da directamente en la distribución equitativa de recursos para las obras prioritarias.

Destaca también la participación de las mujeres indígenas, afro, mujeres urbanas y de jóvenes, todos ellos mediante sus representantes. Además se destaca la atención a mujeres violentadas con la ayuda de ONU Mujeres.

Para la población del cantón Cotacachi, ya no es extraño ver a un indígena como la autoridad máxima de su cantón, pues esta imagen quedó consolidada desde 1996, pero sobre todo la credibilidad la ganan al cumplir con los ofrecimientos realizados durante la campaña.

Uno de los logros más importantes es la creación, con el apoyo del Gobierno central, de la Unidad Educativa de Milenio; la promoción y capacitación de parteras y su articulación con el hospital público, y la vialidad.

El desafío que le queda al alcalde es atraer más recursos de la cooperación internacional y lograr una unidad fuerte de la Asamblea Cantonal, habida cuenta de que, con ciertos cambios políticos, se ha generado cierta fricción interna, tal y como lo describe la presidenta actual de la AUCC, Irma Torosina.

Conclusiones

En 1996, año en que por primera vez gana las elecciones un indígena, se inauguró un nuevo modelo de gestión municipal caracterizado por un fuerte proceso de participación ciudadana y comunitaria, democratización e inclusión de las mujeres y los jóvenes en el proceso de gestión pública.

La participación ciudadana y comunitaria se da (tanto del campo como de la ciudad) mediante la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi (AUCC),

espacio en el cual se procesan las diferencias, se exponen las múltiples necesidades, se distribuye el presupuesto, y a su vez se escuchan las voces de las mujeres indígenas, mestizas, afros y de los jóvenes. Pero sobre todo, se acogen las propuestas de los jóvenes, quienes tienen una visión fresca y actualizada, a decir del exalcalde Tituaña.

La AUCC rompe con la concepción clásica de la democracia representativa que era entendida solo como que los ciudadanos eligieran, en este caso al alcalde, y luego las decisiones las tomaban exclusivamente las autoridades, manteniéndose así una relación distante y de divorcio entre comunidades, ciudadanos y autoridades. La Asamblea rompe esta práctica y diseña el camino para una participación directa en la toma de decisiones visibilizando a nuevos actores como indígenas, afros, mujeres y jóvenes.

La democracia participativa traducida en la Asamblea es entonces la que ha dado resultados positivos en la gestión municipal, puesto que les ha permitido solucionar problemas de corrupción y promover la transparencia al momento de hacerles partícipes en la distribución de los recursos municipales en lo que se llama “presupuesto participativo”, que no es otra cosa que la decisión colectiva de dónde y cómo gastar los ingresos del Municipio.

La democracia participativa basa su trabajo en las decisiones comunitarias, pensadas desde las necesidades de la gente y con el acuerdo de organizaciones y de todos los interesados. Esta participación ha ayudado a superar paulatinamente el racismo.

La participación de las mujeres y los jóvenes, niños y niñas, ha significado un repensar en las propias propuestas de los mayores y en la misma gestión del alcalde. Por ejemplo, al inicio las mujeres empezaron participando en un 30% y, en cuatro años, subieron al 60%, y de igual manera se vio una mayor participación de jóvenes y niños y niñas.⁴ El entrevistado no especificó porcentaje respecto a jóvenes.

El punto gravitante para el cambio, para la diferencia en la gestión municipal, ha sido y sigue siendo el diálogo, pero el diálogo intercultural. El diálogo

ha sido y es la forma por la cual se ha tendido puentes, se ha reconocido la población en la diferencia de problemáticas, necesidades y puntos de vista, al exponer sus intereses desde sus realidades, las del campo y las de la ciudad, a la realidad de los indígenas y de los mestizos, así como del pueblo afro, pero también la realidad de las mujeres, los jóvenes y los niños y niñas.

En términos de participación electoral, específicamente en la campaña electoral, se puede apreciar en los dos alcaldes indígenas el uso del idioma kichwa como medio para hacer llegar a las comunidades sus propuestas, así como el uso del castellano en zonas no indígenas.

Finalmente, cabe reflexionar que, si bien muchos alcaldes han tratado de seguir esta experiencia, no la han podido lograr, porque no es una receta que se basa solo en la convocatoria a todos los actores a discutir sus temas, sino y sobre todo a articular necesidades particulares con las necesidades generales y en el respeto a las diferencias culturales y políticas de la localidad.

Bibliografía

Asambleacotacachi.org

2013 “Cotacachi en datos y cifras” en *asambleacotacachi.org* [en línea] <http://www.asambleacotacachi.org/pagina.php?varmenu=110>

Cotacachi (web oficial de la Alcaldía)

2009 “Cotacachi... hoy unidos tus hijos” en *cotacachi.gob.ec* [en línea] <http://www.cotacachi.gob.ec/>

Ecuador Debate

2009 “Centro Andino de Acción Popular” en *Ecuador Debate*. Quito. Agosto [en línea] <http://www.flacsoandes.edu.ec/dspace/bitstream/10469/4212/1/RFLACSO-ED66-10-Lalander.pdf>

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC)

2011 “Estadísticas” en *inec.gob.ec* [en línea] <http://www.inec.gob.ec/estadisticas/>

Lalander, Rickard

2005 “Los Indígenas y la Revolución Ciudadana; Rupturas y alianzas en Cotacachi y Otavalo” en *Ecuador Debate* No. 66. Diciembre de 2005 [en línea] <http://www.flacsoandes.edu.ec/dspace/bitstream/10469/4212/1/RFLACSO-ED66-10-Lalander.pdf>

Entrevistas

Exalcalde Auki Tituaña. Cotacachi, 6 de diciembre de 2011.

Actual alcalde Alberto Anrango. Cotacachi, 6 de diciembre de 2011.

Presidenta de la Asamblea de Unidad Cantonal de Cotacachi, Irma Torosina. Cotacachi, 6 de diciembre de 2011.

Kimsakocha-Tres Lagunas

Experiencia de consulta comunitaria en Azuay

Introducción

Ecuador es un país que se reconoce, de acuerdo a la Constitución de 2008, como un Estado plurinacional e intercultural: “Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico...” y además inserta nuevos conceptos de vida, como es el “Sumak Kawsay”, que constituyen un avance en el reconocimiento y adopción de propuestas que han nacido desde los pueblos indígenas. No obstante, la implementación de estos conceptos y principios está en proceso.

Demográficamente, según el censo 2010, en el país hay 14.483.499 ecuatorianos y ecuatorianas. La composición étnica de este conjunto corresponde a: 71,9%, mestizos; 7,4%, montubios; 7,2%, afroecuatorianos, y 7%, indígenas (Chisaguano, 2006). La mayor concentración de la población, según el mismo censo, está en el área urbana: 62,8%, urbana, y 37,2%, área rural (Chisaguano, 2006). De igual forma, el censo muestra que existen más mujeres que hombres: 49,6%, hombres, y 50,4%, mujeres.

TABLA 1

POBLACIÓN ECUATORIANA 2010		
Identificación étnica	Cantidad	%
Mestizo	10.417.299	71,9 %
Montubio	1.070.728	7,4 %
Afroecuatoriano	1.041.559	7,2 %
Indígena	1.018.176	7 %
Blanco	882.383	6,1 %
Otros	53.354	0,4 %
Total	14.483.499	

Fuente: INEC.; Elaboración: La autora.

En Ecuador, existen 14 nacionalidades indígenas y 20 pueblos indígenas reconocidos por el Estado y por las organizaciones (aunque hay otros en proceso de reconstrucción). No obstante, en el cuadro del censo poblacional, no se describe en su totalidad cada una de las nacionalidades y pueblos.

Consulta comunitaria en Kimsakocha (Provincia de Azuay)

Ecuador se encuentra entre los 10 países más megadiversos del mundo. Su economía se basa en la agroexportación, en el petróleo, y, en la última década, en las remesas de los migrantes. La explotación petrolera se concentra en la Amazonía y parte en la Costa; mientras, en la Sierra y la Costa, se destaca la agricultura. Sin embargo, esta realidad está cambiando a partir de la aprobación de la Nueva Constitución en septiembre de 2008, en el cual se viabiliza la explotación de minería metálica a gran escala. Como antecedente, es preciso mencionar que, en Ecuador, se ha practicado la minería artesanal y de pequeña escala en las tres regiones del país.

Ciertamente, Ecuador no solo tiene biodiversidad, sino que también posee una gran riqueza mineral metálica como oro y cobre. No obstante, estos minerales se encuentran ubicados en vastas zonas de alta biodiversidad y dentro de los territorios indígenas. En ese contexto, las organizaciones indígenas se han pronunciado contrarias a esa economía y exigen que se

cumplan los tratados internacionales de derechos indígenas y la misma Constitución a la hora de decidir las concesiones a las empresas mineras.

Este es el caso de la zona de Kimsakocha en la provincia de Azuay, zona donde se ha encontrado yacimientos de oro y otros metales según estudios de las empresas. Pero conozcamos el contexto local donde se quiere explotar minas: Kimsakocha es una palabra kichwa que significa tres lagunas; es una zona muy rica en biodiversidad y rodeada de muchas fuentes de agua dulce. Está ubicada en el sur de los Andes ecuatorianos, en la provincia de Azuay, a 90 minutos de la ciudad de Cuenca, a 4000 msnm. Es parte de la zona de amortiguamiento del Parque Nacional Cajas y está dentro del Área de Bosque de Vegetación Protectora Irquis-Tarqui-Bermejos-Yanuncay. De las 33.426 hectáreas que tiene este bosque protector, 12 mil hectáreas se adjudicaron a la empresa minera Iamgold en 2002, según datos de prensa (*El Comercio*, 2011).

El subsuelo de esta zona alberga millones de toneladas de oro, plata, cobre, entre otros minerales, según estudios de prospección de Iamgold. De igual forma, las auditorías ambientales de los suelos, agua, flora y fauna realizadas por las universidades de Cuenca y del Azuay, financiadas por Iamgold, confirman la riqueza biológica (Russell, 2006).

Para el Gobierno nacional, la minería es la alternativa económica frente a la disminución del petróleo. En este contexto, el proyecto minero Kimsakocha es estratégico. Sin embargo, la población indígena a nivel nacional se opone a esta nueva orientación económica y, en el caso particular de Kimsakocha, las comunidades indígenas y campesinas de las parroquias Victoria del Portete y Tarqui (Cuenca), Chumblín (San Fernando) y San Gerardo (Girón) se oponen porque consideran que afectará a la Pachamama (madre tierra) y consideran que esta actividad contaminará las fuentes de agua. Para Carlos Pérez, presidente de los Sistemas de Agua de Azuay, la minería acabará con el sistema lacustre y provocará una masiva contaminación al suelo, aire y agua.

La consulta comunitaria en Kimsakocha

Frente a la amenaza de la minería a gran escala, las comunidades indígenas exigen que el Estado cumpla y respete los derechos mínimos contemplados en la Constitución ecuatoriana y la norma internacional referidos a la “consulta libre, previa e informada” cuando se trate de explotar recursos naturales en

territorios indígenas. Estos derechos están contemplados en el Convenio No. 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) y en la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, así como en el Art. 57 de la Constitución del Ecuador aprobada en septiembre de 2008.

De acuerdo con el Art. 57, numeral 7: “La consulta previa, libre e informada, dentro de un plazo razonable, sobre planes y programas de prospección, explotación y comercialización de recursos no renovables que se encuentren en sus tierras y que puedan afectarles ambiental o culturalmente...”. Y en el numeral 17: “Ser consultados antes de la adopción de una medida legislativa que pueda afectar cualquiera de sus derechos colectivos” (Constitución del Ecuador, 2008).

En efecto, en ejercicio de los derechos que les asisten en la Constitución y la autodeterminación, reconocidos en la Declaración de la ONU, Art. 3,¹ las comunidades indígenas y campesinas de dos parroquias, tras un largo proceso de movilizaciones, reuniones comunitarias, caminatas, huelgas de hambre y más acciones, el 15 de agosto de 2011, por medio de la Asamblea de Usuarios del Sistema Comunitario de Agua Tarqui y Victoria del Portete, deciden realizar una consulta popular comunitaria sobre la aceptación o no de la explotación minera metálica a gran escala en sus territorios.

De esta manera y amparados en los marcos legales de derechos humanos colectivos, los dirigentes procedieron a organizar un proceso de consulta comunitaria, con el propósito de que la opinión de la comunidad sea valorada y tomada en cuenta y además demostrar que el rechazo a la economía minera no es cuestión de la dirigencia, sino de toda la población que habita en las zonas de intervención.

La consulta comunitaria se realizó el 2 de octubre de 2011. Esa mañana, centenares de comuneros, hombres y mujeres, consciente y voluntariamente, asistieron a las urnas a dar su voto para definir su futuro, pese a las amenazas de las autoridades oficiales.

Luego de cinco horas de iniciada la consulta popular comunitaria en la parroquia Victoria de Portete, convocada por el Sistema Comunitario de Agua Potable, al que asistieron 1.037 votantes, de los 1.500 registrados

¹ “Los pueblos indígenas tienen derecho a la libre determinación. En virtud de ese derecho determinan libremente su condición política y persiguen libremente su desarrollo económico, social y cultural” (ONU, s/a).

con derecho al agua, las cuatro Juntas Receptoras del Voto se levantaron a las 15:30 (No a la mina, 2011).

Los resultados de la consulta fueron: un total de 958 votantes, es decir un 93%, respondieron que No quieren que se realice actividad minera en Kimsakocha; mientras 47 personas optaron por el Sí a la minería, lo que representa el 4,53%; los votos blancos fueron 18 y representan el 1,73%; mientras que los nulos fueron 14 y representan el 1,35% de votantes (Pérez, 2012).

Al final del proceso, el acta fue suscrita por la presidenta del Tribunal Electoral, Martha Arévalo, y los vocales Lauro Sigcha, Jacinto Torres y María Paute, y de esa manera se cerró el proceso de la consulta.

Quince observadores de varias organizaciones nacionales e internacionales vigilaron el proceso de consulta popular comunitaria: el chileno César Padilla, del Observatorio de Conflictos Mineros para América Latina; Katu Arkonada, periodista vasco; y Theta Río Franco, de la Universidad de Pennsylvania. Entre los nacionales constan Humberto Cholango, presidente de la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE); Delfín Quishpe, miembro de la filial de la Sierra de CONAIE ECUARUNARI; Lourdes Tibán, asambleísta por Pachakutik; y Elsi Monge, representante de la organización de Derechos Humanos CEDHU.

Para las comunidades y dirigentes indígenas, los resultados de la consulta comunitaria son un mandato popular que el Estado está en la obligación de respetar (Pérez, 2012). Carlos Pérez, presidente de la Federación de Comunidades Campesinas del Azuay, filial del Sistema de Agua de las parroquias Tarqui y Victoria del Portete, expresaba que los resultados son un mandato popular y que el Estado está en la obligación de respetarlos.

Esta consulta popular comunitaria se destaca porque es la primera vez que, en el país, se lleva a cabo una iniciativa de consulta previa sobre explotación minera y autoconvocada por la misma comunidad, amparándose en los derechos colectivos de los pueblos indígenas. Pero también se acogieron a lo que establece la Ley de Minería, pese a que esta fue aprobada sin consulta a los pueblos indígenas. Esta Ley establece que “los procesos de participación ciudadana o consulta deberán considerar un procedimiento especial obligatorio a las comunidades, pueblos y nacionalidades para aquellos casos en que la exploración o la explotación minera se lleve a cabo

en sus tierras y territorios ancestrales, y cuando dichas labores puedan afectar sus intereses” (Pérez, 2012).

Carlos Pérez, presidente del Sistema, explicó que realizaron la consulta para que se tomara en cuenta la opinión de la comunidad ante el avance de las negociaciones entre el Gobierno y las empresas privadas, para dar luz verde a la gran explotación minera. Dentro de los cinco grandes proyectos está Kimsakocha, con una proyección de procesar 3.000 toneladas de oro al día, según estudios realizados.

Esta consulta popular comunitaria fue impulsada por la Federación de Organizaciones Campesinas del Azuay y las comunidades que habitan en la zona de concesiones mineras.

Cabe destacar que históricamente las mujeres han estado presentes en todo proceso de resistencia y lucha y construcción de propuestas, y en la resistencia antiminera de Kimsakocha no ha sido la excepción. Las mujeres han estado presentes impulsando la resistencia y generando conciencia en la opinión pública: “La mujer campesina es el alma en la resistencia antiminera y defensa del agua” (Pérez, 2012). Una de ellas es Dorila Fajardo de las Nieves-Girón.

Reacción del Estado frente a la consulta comunitaria de Kimsakocha

La reacción del Estado frente a la consulta popular comunitaria no se hizo esperar: el gobernador de Azuay, Humberto Cordero, calificó a la consulta como ilegal y afirmó que la pregunta “¿Está usted de acuerdo con la actividad minera en fuentes de agua de Kimsakocha?” era “dirigida” y, por tanto, la respuesta estaba orientada.

Por su parte, Omar Simon, presidente del Consejo Nacional Electoral (CNE) de ese entonces, señaló que la consulta comunitaria realizada en Kimsakocha, referente a la explotación minera, careció de validez jurídica y promovió solamente el accionar político de los dirigentes y que además ignoró las normas y los procedimientos que la Constitución, pues solo el CNE está llamado a hacer estas consultas (Villón, 2011).

Para el presidente de la República, Rafael Correa, esa consulta fue “algo descarado”, ya que no tiene legitimidad y hubo, según él, nulidad por todos lados (*El Tiempo*, 2011).

Conclusiones

La consulta libre, previa e informada es un derecho colectivo de los pueblos indígenas establecido, por un lado, en las normas internacionales de derechos humanos como son el Convenio No. 169 de la OIT y la Declaración de las Naciones Unidas sobre los Derechos de los Pueblos Indígenas, así como en la Constitución del Ecuador y en las leyes ordinarias que se refieren a la explotación minera.

Esta consulta debe ser realizada por el Estado ecuatoriano cuando vaya a realizar o adoptar leyes, programas o proyectos que vayan a afectar cultural o ambientalmente a los pueblos indígenas. Sin embargo, esta consulta finalmente no se ha realizado debidamente ni en el pasado ni en el presente, y, cuando se ha realizado, ha quedado a la discrecionalidad de las autoridades estatales.

La consulta comunitaria de Kimsakocha fue la primera experiencia que se realizó en Ecuador. Por ello creó mucha expectativa en la sociedad ecuatoriana. Tuvo como finalidad conocer la opinión de la comunidad sobre la explotación minera en sus territorios y presentar al Estado esa decisión comunitaria.

Los resultados de la consulta han sido difundidos ampliamente a nivel nacional y actualmente se están preparando otras consultas a partir de esta experiencia, en otras provincias del Ecuador e incluso en otros países hermanos.

Los pueblos indígenas ven en la consulta comunitaria una forma de ejercer su derecho a la autodeterminación, al ejercicio de sus derechos colectivos, a la participación en la toma de decisiones, y como una opción de optar por su propio desarrollo.

Esta consulta, si bien tuvo muchos elementos convencionales como el de instalar un tribunal electoral, observadores internacionales y nacionales, las urnas y contar con un registro de votantes, tuvo sobre todo la recuperación

de una institución ancestral indígena que es el consenso y toma de decisión común en un tema tan importante que marcará sus vidas.

El Estado, por su parte, ha expresado su inconformidad por esta consulta aduciendo que es ilegal e inconstitucional, pero las comunidades argumentan en la legitimidad del proceso y la legalidad amparados en sus derechos, ya que fueron las mismas comunidades las que decidieron hacer ese proceso democrático.

Finalmente cabe decir que, si bien el Estado ha suscrito los instrumentos internacionales de derechos indígenas, le es difícil reconocerlos y cumplirlos en términos prácticos y debidamente, constituyéndose en materia pendiente.

La consulta es un procedimiento que les permite a los pueblos indígenas participar y pronunciarse en temas que afectan a sus vidas y exigir a los Estados que su opinión sea tomada en cuenta.

Bibliografía

Comisión Ecueménica de Derechos Humanos (CEDHU)

s/a "La manifestación soberana de un pueblo debe ser escuchada" en *Cedhu.org*. [en línea]
http://www.cedhu.org/index.php?option=com_content&view=article&id=97%3AAla-manifestacion-soberana-de-un-pueblo-debe-ser-escuchada&Itemid=42

Chisaguano M., Silverio

2006 *La población indígena del Ecuador*. Quito: INEC. Noviembre.

El Comercio

2011 "Quimsacocha es una reserva natural de agua y minerales" en *El Comercio*. Quito. 6 de abril. [en línea] http://www.elcomercio.com/sociedad/Quimsacocha-reserva-natural-agua-minerales_0_585541537.html

El Tiempo

2011 "Consulta de Quimsacocha es deslegitimada por Primer Mandatario" en *El Tiempo*. Cuenca. 8 de octubre. [en línea] <http://www.eltiempo.com.ec/noticias-cuenca/79979-consulta-de-quimsacocha-es-deslegitimada-por-primer-mandatario/>

El Universo

2011 "Minería en Quimsacocha, a consulta" en *El Universo*. Guayaquil. 1 de octubre. [en línea] <http://www.eluniverso.com/2011/10/01/1/1447/mineria-quimsacocha-consulta.html>

No a la mina

2011 "Población de Quimsacocha rechazó la minería" en *noalamina.org* 3 de octubre. [en línea] <http://www.noalamina.org/mineria-latinoamerica/mineria-ecuador/poblacion-de-quimsacocha-rechazo-la-mineria>

Pérez Guartambel, Carlos

2012 *Agua u Oro: Kimsakocha, la resistencia por el agua*. Cuenca: s/e.

Russell, Emily

2006 "IAMGOLD realiza estudio de alcance en Quimsacocha" en BNAméricas.com 10 de marzo [en línea] http://www.bnamericas.com/news/mineria/IAMGOLD_realiza_estudio_de_alcance_en_Quimsacocha#close

Villón, Jorge Aníbal

2011 "Omar Simon: 'Una consulta popular no se puede pedir desde una comunidad'" en *El Universo*. Guayaquil. 20 de noviembre. [en línea] <http://www.eluniverso.com/2011/11/20/1/1447/omar-simon-una-consulta-popular-puede-pedir-desde-comunidad.html>

Leyes y documentos oficiales

Constitución Política del Ecuador aprobada en 2008 mediante referéndum nacional.

Entrevistas

Carlos Pérez Guartambel, presidente de la Federación de Comunidades Campesinas del Azuay (FOA), filial del Sistema de Agua de las parroquias Tarqui y Victoria del Portete. Vía telefónica, julio de 2011.

Taisha

Rotación en la responsabilidad pública

Introducción

Ecuador es un país que se reconoce, de acuerdo a la Constitución de 2008, como un Estado plurinacional e intercultural: “Art. 1.- El Ecuador es un Estado constitucional de derechos y justicia, social, democrático, soberano, independiente, unitario, intercultural, plurinacional y laico...” y además inserta nuevos conceptos de vida, como es el “Sumak Kawsay”, que constituyen un avance en el reconocimiento y adopción de propuestas que han nacido desde los pueblos indígenas. No obstante, la implementación de estos conceptos y principios está en proceso.

Demográficamente, según el censo 2010, en el país hay 14.483.499 ecuatorianos y ecuatorianas. La composición étnica de este conjunto corresponde a: 71,9%, mestizos; 7,4%, montubios; 7,2%, afroecuatorianos, y 7%, indígenas (Chisaguano, 2006). La mayor concentración de la población, según el mismo censo, está en el área urbana: 62,8%, urbana, y 37,2%, área rural (Chisaguano, 2006). De igual forma, el censo muestra que existen más mujeres que hombres: 49,6%, hombres, y 50,4%, mujeres.

TABLA 1

POBLACIÓN ECUATORIANA 2010		
Identificación étnica	Cantidad	%
Mestizo	10.417.299	71,9 %
Montubio	1.070.728	7,4 %
Afroecuatoriano	1.041.559	7,2 %
Indígena	1.018.176	7 %
Blanco	882.383	6,1 %
Otros	53.354	0,4 %
Total	14.483.499	

Fuente: INEC.; Elaboración: La autora.

En Ecuador, existen 14 nacionalidades indígenas y 20 pueblos indígenas reconocidos por el Estado y por las organizaciones (aunque hay otros en proceso de reconstrucción). No obstante, en el cuadro del censo poblacional, no se describe en su totalidad cada una de las nacionalidades y pueblos.

Contexto histórico, sociopolítico y organizativo del Gobierno Municipal del Cantón Taisha

El cantón Taisha es uno de los 12 cantones que conforman la Provincia de Morona Santiago y está ubicado al Sur en la Amazonía ecuatoriana (municipiotaisha.gob.ec, s/a). Cabe mencionar que la provincia de Morona Santiago, según datos del INEC, tiene una población de 147.940 habitantes, de los cuales 48,40% corresponde a la población indígena (Radimpa, s/a).

Históricamente se conoce que, hasta 1920, esta zona estaba poblada solamente por la nacionalidad Achuar, pero más adelante se radicó un guerrero *shuar* de nombre Taisha (Plan de vida, s/a) y, en honor a ese legendario guerrero, el actual cantón se denomina Taisha (visitaecuador.com, s/a). Por su parte, el nombre de la nacionalidad achuar se origina debido a que, en sus territorios, existen grandes ecosistemas de humedales

donde crecen abundantemente las palmeras llamadas *achu* y de allí se deriva el nombre *achu-shuar*, que significa “Hombre de los pantanos” (turismo.moronasantiago.gob.ec, 2010).

Como antecedente histórico y que tendría incidencia en el proceso de conformación social de Taisha cabe señalar el hecho de que, en 1939, llegó la Compañía Royal Dutch Shell al sector e instaló un campamento y construyó una pista de aterrizaje para facilitar el ingreso de personas y maquinaria para la exploración de petróleo (eruditos.net, s/a b). Posteriormente, en los años cincuenta, llegaron los misioneros Salesianos encabezados por Otto Riedmater, quien fue enviado por la superioridad de la Iglesia católica con el fin de fundar una misión para evangelizar a los pueblos indígenas; y así comienza, según datos encontrados, la relación e integración de los *shuar* y *achuar* con la Iglesia y con la sociedad mestiza (turismo.moronasantiago.gob.ec, 2010).

A nivel organizativo, en un principio, tanto los *shuar* como los *achuar* estaban organizados en conjunto, pero posteriormente fueron creando sus propias organizaciones. Veamos, en términos cronológicos, ese proceso: en 1962, los *shuar* de Makuma conformaron la Asociación de Desarrollo de los Pueblos Jíbaros del Oriente Ecuatoriano (ADJOE) (municipiotaisha.gob.ec, s/a).

TABLA 2

POBLACIÓN DEL CANTÓN TAISHA 2010		
Identificación étnica	Cantidad	%
<i>Shuar</i>	12.918	95,9 %
<i>Achuar</i>	2.601	
Kichwa de la Sierra ¹	No especifica	
Mestizo	No especifica	4,1 %
Blanco		
Afroecuatoriano		
Otros		

Fuente: Censo INEC, 2010; Elaboración: La autora.

¹ Datos tomados del Departamento de Comunicación del Gobierno Autónomo Descentralizado de Taisha.

En 1964, se integraron a la Federación Interprovincial de Centros Shuar y Achuar (FICSHA), hoy FICSH. En 1974, un sector de los *shuar* conformó la Asociación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador (AIPSE). Por su lado, los *achuar*, en 1992, conformaron la Federación Interprovincial de la Nacionalidad Achuar del Ecuador (FINAE), hoy Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE) y, luego, una fracción de los *shuar*, en 1990, conformó la Federación Independiente del Pueblo Shuar del Ecuador (FIPSE), que actualmente se denominan Nacionalidad Shuar del Ecuador (NASHE).

Política y administrativamente, en su inicio, el “Campo Taisha” perteneció a la parroquia Morona, luego a Miazal, y más tarde a Huasaga.

El 11 de agosto de 1967, fue elevada a parroquia, y el 28 de junio de 1996, se da la cantonización del Taisha. Está conformada por cinco parroquias: Makuma, Huasaga, Tuutinentsa, Punpuentsa y Taisha, siendo esta última la cabecera cantonal. Son cuatro parroquias rurales y una urbana (municipiotaisha.gob.ec, s/a).

Actualmente, en este cantón, conviven dos nacionalidades y dos pueblos indígenas que son los más representativos -*shuar* y *achuar*-, además de los colonos blanco-mestizos y migrantes kichwas de la Sierra. Pero también en menor número habitan ciudadanos de otras nacionalidades indígenas y pueblos como los afros. Se hablan tres lenguas: *achuar chicham*, *shuar chicham* y castellano, pero también el kichwa en minoría.

El cantón Taisha limita al Norte con la provincia de Pastaza; al Sur, con el cantón Tiwintza y la República de Perú; al Este, con la provincia de Pastaza y la República de Perú, y al Oeste, con los cantones Huamboya, Morona y Tiwintza (municipiotaisha.gob.ec, s/a). Tiene una extensión territorial de 7.710 km², con una población total de 18.437 habitantes según censo INEC, 2010, de los cuales 9.368 son hombres y 9.069 son mujeres (eruditos.net, s/a a). En términos étnicos, el 95,9% pertenece a la nacionalidad *achuar*, *shuar* y kichwa de la Sierra (ver cuadro No. 2), y el resto es población blanco-mestiza.

Participación político electoral en el Gobierno Cantonal de Taisha

Las nacionalidades indígenas y comunidades que habitan en el cantón Taisha se encuentran organizadas sólidamente y eso se ha convertido en una herramienta política fundamental que ha permitido alcanzar espacios

de participación político-electoral en su cantón utilizando mecanismos propios de participación.

Desde la creación del cantón Taisha y la constitución de su gobierno municipal, hace 15 años, han gobernado tres alcaldes *shuar* —incluido el actual— y un *achuar*, de manera alternada de conformidad a los acuerdos políticos de las tres federaciones: Federación Interprovincial de Centros Shuar-FICSH, NASHE/ Ex FIPSE y Nacionalidad Achuar del Ecuador (NAE). Estas tres organizaciones mantienen el acuerdo Interfederacional sobre la defensa territorial que busca evitar la explotación de recursos naturales no renovables; en ese marco global, se incluye el acuerdo político para la elección de autoridades locales.²

La participación electoral se realiza mediante partidos políticos que existen en la localidad. En efecto, el caso de Taisha, la mayor fuerza política es el Movimiento Plurinacional Pachakutik, seguida por otros partidos o movimientos como es el oficialista Alianza País. Los dos son relativamente nuevos: Pachakutik, creado a nivel nacional en 1996, y Alianza País, en 2006. En el primer caso, es importante destacar que el Movimiento Pachakutik es el brazo político de la mayor organización indígena de Ecuador, que es la Confederación de Nacionalidades Indígenas del Ecuador (CONAIE),³ y es además el movimiento político que tiene bases casi en todas las provincias de Ecuador, a diferencia de las otras organizaciones indígenas que están asociadas a partidos políticos tradicionales y a movimientos políticos locales.

Las nacionalidades *shuar*, que pertenecen a la FICSH; *achuar*, que pertenece a la NAE, y las comunidades *shuar*, que pertenecen a la NASHE, son parte de la CONAIE y, por tanto, militantes de Pachakutik. Por ello son las organizaciones del cantón las que definen las candidaturas para las diferentes instancias del gobierno municipal (alcalde) así como de otras entidades estatales a nivel local. Esas definiciones las toman guiadas y sustentadas en el Acuerdo Interfederacional creado mediante el comité interfederacional, que, en uno de los puntos, dice: “Impulsar la participación equitativa de los recursos humanos, profesionales competentes, activos y consecuentes a las políticas de NASHE, FICSH, NAE, pueblo mestizo y kichwa del Cantón Taisha, en los espacios públicos cantonales y

² Entrevista al alcalde de Taisha, Celestino Wisum, en enero de 2012.

³ En Ecuador, existen cuatro organizaciones indígenas nacionales de las cuales la CONAIE es la más grande y la que aglutina a la mayoría de nacionalidades y pueblos indígenas.

provinciales "(Convenio Interfederacional, 2011) y todos comprometidos con la demanda central que es la defensa de los territorios indígenas.

El acuerdo central del Comité Interfederacional en temas de participación electoral expresa el compromiso de la alternabilidad y derecho que tiene cada organización representativa de Taisha para elegir al alcalde y demás representantes. Así, desde su creación, los alcaldes han pertenecido a las principales organizaciones que conforman el Cantón de manera alternada.

Alternancia y gestión de los alcaldes del cantón Taisha

El profesor Domingo Antum, de la nacionalidad *shuar*, perteneciente a Pachakutik, fue el primer alcalde del cantón Taisha; representó a la Federación Interprovincial de Centros Shuar (FICSH). Su administración se inició el 8 de marzo de 1997 y culminó en 2000 (municipiotaisha.gob.ec, s/a).

El segundo alcalde fue el profesor Leónidas Shakay, de la nacionalidad *shuar*, igualmente de Pachakutik, y representó a la Federación FIPSE (hoy NASHE), que inició su administración en mayo de 2001 y culminó en 2004. El tercer alcalde fue el licenciado Germán Ujukam, de la nacionalidad *achuar*, de las filas de Pachakutik, y representó a la organización NAE. Su administración se inició en 2005 y culminó en 2008. El cuarto y actual alcalde es el licenciado Celestino Wisum Saant, de la nacionalidad *shuar*, de las filas de Pachakutik y representa a la Federación FICSH. Su administración se inició en 2009 y culminará en 2013.⁴

Del primer alcalde se puede destacar el compromiso de vida y la convicción absoluta del derecho a vivir dignamente en su ambiente, bajo su propio gobierno, salvaguardando los recursos naturales y la integridad territorial, tal y como han habitado tradicionalmente las nacionalidades *shuar* y *achuar* de Taisha. Así se pronunció en uno de sus discursos inmortalizados: "Es preferible morir a que nuestras tierras sean invadidas por las empresas petroleras" (REDCI, s/a).

El segundo alcalde, el profesor Leónidas Shakay, impulsó la creación de la Asamblea Cantonal de Taisha con la participación de delegados de

⁴ Información dada por el Departamento de Comunicación del Municipio de Taisha

las asambleas parroquiales y actores sociales e institucionales (Plan de Desarrollo Cantonal Taisha, s/a). En 2003, ya tenían elaborado el Plan de Desarrollo Cantonal,⁵ el cual ha sido la herramienta que ha direccionado la gestión y administración municipal. Desde entonces hasta la actualidad se viene trabajando basándose en la Asamblea Cantonal, así como en el Plan de Desarrollo, según expresa el actual alcalde, Celestino Wisum.

Hay que reconocer que el sistema de participación ciudadana en el cantón se viene practicando desde 2003; lo que hemos hecho en esta administración (es) introducir mecanismos, metodologías y procedimientos enriquecidos que faciliten una mayor participación de comunidades, y que las decisiones sean más efectivas. Este espacio es para tomar decisiones, se prioriza proyectos, y con ello la distribución equitativa y solidaria del presupuesto municipal. Cada comunidad o centro y asociación se reúne en asamblea para analizar y evaluar las acciones del gobierno local y priorizar sus proyectos. Luego se realizan asambleas parroquiales con la participación de los representantes de las comunidades, organizaciones de mujeres, jóvenes, colonos, etc. y se priorizan los planes, programas, proyectos (obras, servicios, etc.) que el gobierno municipal debe asumir y ejecutar. Se realiza la rendición de cuentas permanente.⁶

Asamblea Cantonal de Taisha

La Asamblea Cantonal es un espacio de debate, de consenso, de integración, de presentación de necesidades y propuestas. Se nutre de la consulta y la participación permanente a la población organizada en diferentes niveles en todo el cantón; esto es: comunidades, centros, asociaciones, parroquias, barrios, ciudadanos individuales, etc. Estas resoluciones son respetadas y valoradas por las autoridades del Gobierno Cantonal. Este mecanismo ha ayudado a fortalecer la participación de todos los actores sociales del cantón. En cada espacio de la población existe una directiva encargada de llevar las propuestas que se generan desde las asambleas populares y son presentadas para que sean incluidas en el Plan de Desarrollo Cantonal.

⁵ Información dada por el Departamento de Comunicación del Cantón Taisha.

⁶ Entrevista al alcalde del cantón Taisha, Celestino Wisum.

La Primera Asamblea Cantonal se realizó en septiembre de 2000 con la participación de delegados de las asambleas parroquiales y actores sociales e institucionales del cantón. Esta primera Asamblea definió como prioritarias las áreas de salud, educación, recursos naturales, desarrollo económico y organizativo (Plan de Desarrollo Cantonal de Taisha, s/a).

Las asambleas populares son las máximas instancias donde se recogen las necesidades prioritarias a corto plazo. No obstante, no todas las propuestas son presentadas al gobierno cantonal, sino que se dirigen también al gobierno parroquial e incluso al gobierno provincial.

Para darle el carácter legal aparte de la legitimidad de que gozan las asambleas de diferentes instancias comunitarias y más, el Consejo Municipal ha establecido la llamada Ordenanza de Participación Ciudadana,⁷ con el fin de asegurar la participación social de manera legal.

La aplicación de este nuevo modelo de gobierno basado en la inclusión y participación ciudadana ha cambiado las relaciones directas con las comunidades y ciudadanos del cantón y constituye una de las características que dieron inicio a una nueva forma de trabajo con las comunidades. Esta práctica ya se había dado en otros cantones, principalmente en los gobiernos municipales indígenas andinos.

En definitiva, esta segunda administración imprimió y puso en práctica una tradición democrática de origen indígena que son las asambleas comunitarias, en las cuales se discuten y se resuelven los problemas de la comunidad, y por ello este modelo ha logrado una mayor participación social y política de la población de Taisha, así como el surgimiento de nuevos actores políticos, mujeres y hombres.

La actual administración del alcalde Celestino Wisum, 2009-2014

Celestino Wisum es el actual alcalde de Taisha, pertenece a la nacionalidad *shuar* y a la organización FICHS.⁸ La presente administración continúa trabajando

⁷ Entrevista Celestino Wisum.

⁸ Información dada por el Departamento de Comunicación del Municipio Taisha.

bajo el Plan de Desarrollo vigente; no obstante, a decir del alcalde, se está diseñando un nuevo Plan de Desarrollo sujeto a lo que dispone la Constitución y las Leyes del Código de Ordenamiento Territorial y Administración (COOTAD) que ampara a los Gobiernos Autónomos Descentralizados (GAD).

A decir del portavoz del Gobierno Cantonal de Taisha, esta administración ha tomado como política la promoción de la unidad, inclusión y participación social mediante tres tipos de asambleas populares: las asambleas parroquiales, que se las realizan en octubre de cada año, en las cuales se analiza y dispone la realización de gestiones para futuras obras; las asambleas de las comunidades, asociaciones, a las cuales asiste el alcalde o sus delegados técnicos y concejales. Con ello se abre las puertas del Consejo de Planificación del Cantón a representantes de Organizaciones de la ciudad y del campo, y se constituye en otra forma de participación de la ciudadanía.

Además cabe resaltar la rendición de cuentas que cada año presenta el alcalde a la población, con una asistencia masiva por el enorme interés que genera el Informe del Ejecutivo Cantonal, generando a su vez mayor participación ciudadana.⁹

Existe diálogo y coordinación en condiciones de igualdad y respeto. Las organizaciones y sus comunidades hacen control social y veeduría permanente de las acciones del gobierno local y el gobierno (ha de) cumplir las demandas y aspiraciones de la ciudadanía en el marco de sus competencias constitucionales y legales.¹⁰

De este modo, el alcalde Wisum ha manifestado la dinámica de cooperación, participación, inclusión y acuerdos políticos con las organizaciones de las nacionalidades del cantón Taisha y de más actores sociales, tanto del campo cuanto de la ciudad.

⁹ Información obtenida del secretario técnico de PDC, Taisha.

¹⁰ Información obtenida del secretario técnico de PDC, Taisha.

Conclusiones

En 1996, año en que se creó el Movimiento Plurinacional Pachakutik a nivel nacional, Taisha, hasta ese entonces parroquia, se cantonizó; y de allí en adelante los pueblos indígenas empezaron a tener una participación política electoral a nivel local de manera organizada y consensuada bajo mecanismos democráticos propios.

La principal estrategia que les ha permitido crear normas de convivencia ha sido mantener la organización comunitaria sólida y unida, y con eso han dado pasos firmes en la construcción de acuerdos entre las nacionalidades que conviven en esa zona, así como con las organizaciones y ciudadanos.

La primera y fundamental herramienta del “Comité interfederacional”, conformado por la nacionalidad *shuar*, *achuar*, el pueblo mestizo y kichwa del cantón Taisha fue crear “el Acuerdo Interfederacional”, con el propósito de que la participación electoral sea alternada, consensuada, democrática, participativa y pluralista. Pero el acuerdo superaba los cargos de elección popular y trascendía hacia los puestos burocráticos, así como también la formación política electoral de los jóvenes, la formación académica y, de manera fundamental, acordaron la defensa radical de sus territorios ancestrales.

Desde entonces, la hoja de ruta que les guía ha sido y es el “acuerdo interfederacional”, pues, como muestra, están los cuatro alcaldes que fueron internamente elegidos de manera consensuada y en representación a las organizaciones firmantes del acuerdo. Sin embargo, no se ha visto a un alcalde del pueblo mestizo o kichwa.

Algo importante que destacar es también la ausencia de la equidad de género en el acuerdo; es decir, no se especifica la participación de las mujeres en el ámbito político-electoral. Sin embargo, en la entrevista al actual alcalde, este expresaba la importancia de la representación de las mujeres en todos los ámbitos.

La Asamblea Cantonal ha cumplido un papel importante en la canalización de las peticiones ciudadanas y comunitarias; es un espacio de participación de las comunidades indígenas y los pobladores urbanos, y es la instancia donde se develan las necesidades reales de la población.

Bibliografía

Eruditos.net

s/a a "Población del cantón Taisha" en *eruditos.net* [en línea] http://www.eruditos.net/mediawiki/index.php?title=Poblaci%C3%B3n_del_Cant%C3%B3n_Taisha

s/a b "Historia del cantón Taisha" [en línea] http://www.eruditos.net/mediawiki/index.php?title=Historia_del_Cant%C3%B3n_Taisha

Instituto Nacional de Estadística y Censos (INEC)

s/a "Estadísticas" [en línea] http://www.inec.gov.ec/cpv/index.php?option=com_wrapper&view=wrapper&Itemid=49&lang=es

Radimpa

s/a "INEC entregó resultados del censo en Macas" en *Radimpa* [en línea] <http://randimpa.com>

Red de Comunicadores Interculturales Bilingües (REDCI)

s/a REDCI Noticias [en línea] <http://redciecuador.wordpress.com/page/2/>.

Turismo Morona Santiago

2010 "Cantón Taisha" en *turismo.moronasantiago.gob.ec* [en línea] http://turismo.moronasantiago.gob.ec/index.php?nombre_modulo=listar_contenido&op=mostrar&opcion=51&contenido=12

Visitaecuador.com

s/a "Taisha" en *visitaecuador.com* [en línea] <http://www.visitaecuador.com/amazonia.php?opcion=datos&provincia=15&ciudad=cjHrfk5f>

Entrevistas

Alcalde de Taisha Celestino Wisum, enero de 2012.

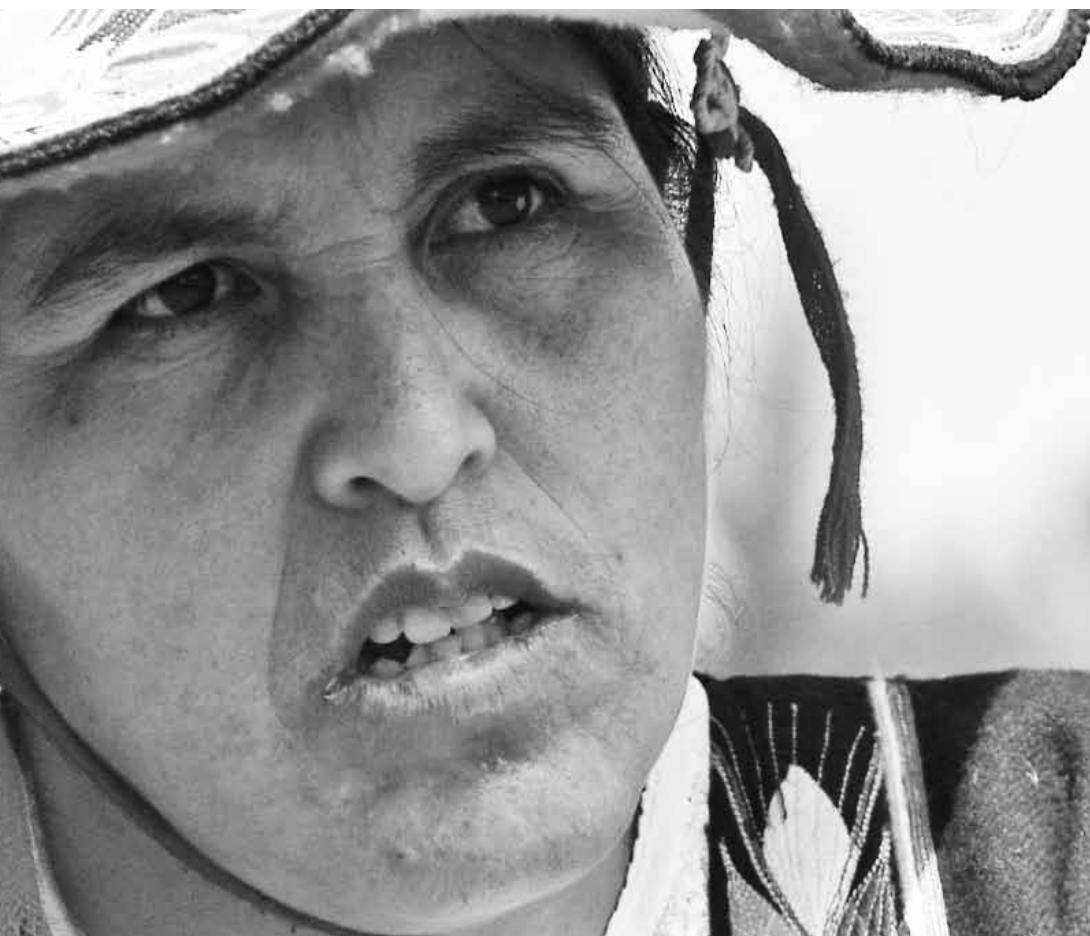
Información directa

Departamento de Comunicación del Municipio Taisha.

Plan de Desarrollo Cantonal de Taisha.

V Convención Interfederacional Shuar, Achuar y pueblo mestizo del Cantón Taisha Taisha-Morona Santiago-Ecuador, 6 de marzo de 2011.

Carlos
MAMANI
CONDORI



De Iskallani al Congreso de la República del Perú

El camino de Claudia Coari

Introducción

Lima es la ciudad capital de la República del Perú; antes, bajo el denominativo de Ciudad de los Reyes, fue asiento del Virreinato del Perú, el más importante centro administrativo colonial de América del Sur. Como capital de la república, concentra al conjunto de los poderes estatales: ejecutivo, judicial y legislativo. Con la creciente democratización de la sociedad peruana, el Legislativo, en su composición, es la muestra de los avances que los pueblos indígenas están logrando a través del ejercicio democrático del voto a favor de candidatos propios.

Puno es el departamento con el más alto porcentaje de la población indígena que, habiendo sido parte del Qullasuyu en el tiempo anterior a la colonización europea, se identifica con las milenarias tradiciones nativas de los Andes y su población cultiva los idiomas quechua y aimara; la presencia del pueblo uru, aunque muy disminuida, tiene un peso simbólico muy importante. De acuerdo al censo 2007, el Perú cuenta con una población de 28.220.764 de personas, de las cuales 13.263.759 son indígenas; las mujeres indígenas alcanzan a los 6.631.879. La encuesta de 2007 no muestra a cabalidad la realidad étnica cultural, por cuanto el agresivo discurso político para la integración de la población autóctona a la cultura de origen hispana ha resultado en una baja autoestima colectiva

que encuentra en la *cholificación* el camino del mestizaje integrador (cf. Meentzen, 2007).

En la actual composición del Congreso de la República, la representación puneña es predominantemente indígena, sumando congresistas de origen puneño en representación de los vecinos departamentos de Tacna y Arequipa su presencia es aún bastante importante. La participación de la mujer indígena ha sido relevante desde la elección de Paulina Arpasi al Congreso del Perú el año 2001. Arpasi, de la comunidad campesina de Collacachi, fue la primera mujer aimara del departamento de Puno en presentarse en traje surandino de pollera, manta y sombrero, en tanto que, en la anterior gestión legislativa, fue importante el trabajo cumplido por las congresistas Hilaria Supa y María Humiri.

La congresista Claudia Coari Mamani, en su condición de mujer indígena de la región del lago Titikaka, representa a millones de personas, en particular mujeres, que, como ella, llevan la identidad en el típico atuendo de la “mujer de pollera”. El presente estudio da cuenta de la experiencia política de la mujer indígena peruana de los Andes del Sur que, a pesar de las tradiciones coloniales de racismo y discriminación, ha logrado hacerse parte de un poder del Estado, donde ocupa cargos directivos de mucha importancia y que, a la hora de legislar, aplicar, por ejemplo, los derechos de los pueblos indígenas tiene importante actuación.

Las lenguas andinas aimara y quechua, que son las habladas en el departamento de Puno, tienen en la metáfora una vía de representación y simbolismo que permite la comprensión de los procesos sociales y políticos. El concepto “camino” da cuenta de un proceso continuado de acumulación de experiencias y conocimientos necesarios para el desempeño parlamentario de Claudia Coari; proceso que discurre en el marco de la cultura y la memoria étnica.

La comunidad de Iskallani

Iskallani es la comunidad donde nació la congresista Claudia Coari Mamani, ubicada a orillas del lago Titikaka. Es uno de los lugares más bellos de la región y su suelo, en comparación con otras partes del Altiplano, es altamente productivo. Desde muy antiguo, la comunidad, que ahora tiene categoría de centro poblado, fue parte del pueblo indígena de Capachica.

En los tempranos registros coloniales, Capachica aparece siendo parte de la provincia de Paucarcolla conformada por los siguientes pueblos: Moho, Vilque, Guancane, Capachica, Coata, Paucarcolla, Tiquillaca y Villa de Puno. Paucarcolla era un fragmento colonial del *suyu* (provincia) Qulla, que dio nombre al cuarto *suyu*, conocido como Qullasuyu.

En la visita que mandó realizar el Virrey Francisco de Toledo (1570), Capachica, que estaba encomendada a Diego de Peralta, contaba con una población de 788 aimaras y 515 *urus* que, en conjunto, hablaban el idioma *pukina*. Es este un dato muy importante, por cuanto la población catalogada como aimara no hablaba tal idioma sino el *pukina*. Quiere decir que los visitantes censaron a *pukinas* como aimaras, en tanto que los *urus* habían perdido su lengua y solo hablaban *pukina*. La situación de Capachica es generalizable para la región (Bouysse, 1987: 120-121). La población del *suyu* Qulla era predominantemente *pukina*, compartía territorio con los *urus* que tenían sus *ayllus* en toda la ribera del lago y las islas. Actualmente la población de Capachica se identifica por la lengua que hablan: quechua; sin embargo, aún algunos ancianos hablan la lengua aimara y mucho de la cultura, en particular el vestir en las mujeres, está muy conectada a las modas que vienen desde la vecina región boliviana de La Paz. Capachica, como toda la región, vive un intenso proceso de recuperación de su identidad y tradiciones culturales. El camino emprendido por la isla Taquile, con Amantani, conformaban su octavo *ayllu*, ha sido fundamental. José Matos Mar, en un estudio realizado al final de los años 1950, expresaba: “Taquile es representativo de lo que podría considerarse ‘puramente’ indígena en esta década de 1950, es decir, una supervivencia o relictos más representativo de lo que fue el mundo prehispánico” (Matos, 1957: 10). Rotos los vínculos con España, Capachica pasó a depender de la provincia de Huancané. Desde la Presidencia de Ramón Castilla, fue incorporada a la provincia de Puno, de la cual es parte actualmente. El Distrito de Capachica está conformada por 16 comunidades: Llachón, Capachica, Yapura, Lago Azul, Ccollpa, Miraflores, Capano, Ccotos, Siale, Chillora, Isañura, Iskallani, Toctoro, Hilata, San Cristóbal, Yanaco.

Cinco de estas 16 comunidades, al igual que Iskallani, tienen el rango de Centros Poblados que les permite contar con un alcalde municipal, que depende del alcalde del Distrito de Capachica. Iskallani fue elevado al rango de centro poblado por Resolución del Consejo Provincial de Puno el 25 de octubre 2007.

Iskallani, como todas las comunidades indígenas de los Andes y la costa del Perú, tiene la denominación oficial de comunidad campesina, en la idea

de que, con los procesos de asimilación practicados desde las políticas indigenistas, ya no hay indios, sino solo los nativos de la selva son a los que se asigna esa condición e identidad.

La comunidad campesina, en acuerdo a la Ley No. 24656, Ley General de Comunidades Campesinas Promulgada el 13 de abril de 1987, establece como órganos de gobierno de la comunidad campesina (Art. 16): la Asamblea General; la Directiva Comunal; y los Comités Especializados por actividad y Anexo.

La Directiva Comunal, establecida en el Art. 19 como el órgano responsable del gobierno y administración de la Comunidad está constituida por un presidente, un vicepresidente y cuatro directivos como mínimo.

A pesar de todos los esfuerzos estatales de asimilación y aculturación el modelo organizativo *ayllu* persiste a través de un conjunto de autoridades originarias, que antiguamente eran conocidos por el nombre de *jilaqata*, hoy llevan el denominativo de tenientes gobernadores, sujetos todos al gobernador de la Provincia de Puno. En la investigación desarrollada por José Matos Mar (1957: 11) en Taquile en el año de 1950, muestra a Capachica con ocho *ayllus*, siendo Taquile junto a Amantani, uno de los ocho. Cada *ayllu* se gobernaba mediante un *jilaqata*, al cual estaban sujetos un teniente gobernador y un teniente alcalde, dependientes de Capachica, y un sargento de playa.

Producto de la violencia armada (1980-2000) que asoló a las comunidades, estas se vieron ante la necesidad de establecer un sistema de autodefensa que fue denominado Ronda Campesina. Esta organización ha cobrado legalidad bajo el marco la Ley No. 27908, Nueva Ley de Rondas Campesinas (7 de enero de 2003) que la considera autónoma, democrática y organización comunal con capacidad de establecer interlocución con el Estado. Apoyan el ejercicio de funciones jurisdiccionales de las Comunidades Campesinas y Nativas, colaboran en la solución de conflictos y realizan funciones de conciliación extrajudicial conforme a la Constitución y a la Ley, así como desarrollan funciones relativas a la seguridad y a la paz comunal dentro del ámbito territorial. “Los derechos reconocidos a los pueblos indígenas y comunidades campesinas y nativas se aplican a las Rondas Campesinas en lo que les corresponda y favorezca”.¹

¹ Ley No. 27908, Nueva Ley de Rondas Campesinas de 7 de enero de 2003. http://dggi.mininter.gob.pe/dggi/documentos/doc_normatividad/17_normativa.pdf

La población de Iskallani, como de toda la península, es enteramente campesina indígena con una economía basada en la agricultura y la ganadería a pequeña escala. Partes importantes de su población, con seguridad los descendientes de los antiguos *urus*, se dedican a la pesca cuya actividad ofrece interesantes ingresos por productos que se comercializan en la ciudades de Puno y Juliaca. Por su estratégica ubicación en relación a las islas de Amantani y Taquile, como puerto de entrada y salida del importante flujo de turismo, han optado por iniciativas de turismo vivencial comunitario, actividad que conlleva una importante elevación de la autoestima indígena originaria e impulsa la recuperación de la tradición cultural. El desarrollo de esta actividad tiene grandes avances en Llachón, en tanto que, en Iskallani, hay dos iniciativas que ofrecen visitas guiadas y hospedaje.

La Península de Capachica cuenta con un superficie de 117,06 km² y una población de 11.387 habitantes de los cuales 5.655 son varones (49,7%) y 5.732 mujeres (50,3%) (censo de 2007). La comunidad de Iskallani está ubicada en el lado oeste de la península, sur del pueblo de Pusi, dista 81 km de la ciudad de Puno y 19 km de la capital de distrito. Está conectada con las ciudades de Puno y Juliaca a través de una vía de asfalto.

De Capachica a Puno

Capachica, como capital del Distrito Municipal, antiguo pueblo de reducción, es el centro administrativo y ceremonial que articula al conjunto de las comunidades. Cuenta con infraestructura para los servicios de salud y educación, las autoridades indígenas (tenientes gobernadores) se reúnen todos los días domingo y, según el calendario ritual, cumplen con la tradición. La iglesia católica, cuya influencia es decisiva, continúa a través de sus actividades reuniendo a la población de las comunidades.

Claudia Coari, cuando apenas contaba con seis meses, quedó huérfana al fallecer la madre. Su crianza estuvo a cargo de su abuela y tías maternas, en tanto que el padre se fue a Juliaca, donde trabaja hasta ahora en un taller de tejidos.² Luego de acabar la escuela primaria tuvo que asistir al

² La experiencia dirijencial de Claudia Coari tiene como fuente las entrevistas realizadas en Lima, en el despacho del Congreso del Perú y en Iskallani con Santusa Mamani, tía de Claudia, autoridades originarias y familiares.

colegio que está en la comunidad de Chapa, cerca a Capachica, un viaje de varias horas. Esa cercanía a la capital la llevó a participar de los talleres de capacitación que ofrecía la orden Maryknoll, que tenía a su cargo la administración de la parroquia. Los sacerdotes Maryknoll eran progresistas que apoyaban las luchas de los pobres. Una vez a la semana, participaba de las reuniones de catecismo, ensayos de coro y elaboración de periódicos murales. Una enfermedad que padecía la acercó aun más a la iglesia. Su tía aconsejaba asistir a la misa para recibir bendiciones y así fue mejorando e involucrándose en las actividades que desarrollaba la parroquia en toda su jurisdicción, y los curas, viendo sus aptitudes, alentaban su liderazgo.

Cuando tenía los 12 y 13 años, fue nombrada en Iskallani como promotora de huertos y granjas. Hacían el trabajo de cultivar hortalizas para el consumo familiar, responsabilidad que no la impedía asistir al colegio en Chapa y continuar participando de las actividades parroquiales. Su gestión fue de dos años. No teniendo ya esa responsabilidad, trabajó como animadora cristiana en la parroquia. Apoyaba a las mujeres en capacitación para el desarrollo económico y el ejercicio de derechos, trabajo que la llevó por las comunidades del distrito.

Cuando tenía 15 años, fue elegida por primera vez en un cargo organizativo, presidenta de la Central de Mujeres del Distrito de Capachica. Sus competidoras mayores dudaban de su capacidad y la seriedad que pudiera dar a su gestión; debido a su juventud, decían que no cumpliría a satisfacción con las actividades de la dirigencia. El cargo era de dos años, pero, por su buena gestión, fue elegida consecutivamente por tres gestiones. En este cargo hizo su aprendizaje organizativo, su trabajo fue conocido en los ámbitos distrital y provincial. Con la experiencia adquirida continuaba en el liderazgo, aunque sin ejercer cargo alguno, asistiendo a reuniones y congresos en calidad de delegada de Capachica. Un último cargo que le tocó ejercer fue la Secretaría de la Mujer en la Federación Provincial Campesina de Puno, cuya gestión la llevó al ámbito departamental.

En uno de los congresos de la Federación Departamental Campesina de Puno, cuando tenía 24 años, fue elegida en la Secretaría de Actas. En el ejercicio de dicho cargo, Claudia recorrió por los distritos y provincias de Puno. Terminando la gestión, continuó en las actividades dirigenciales, combinando siempre la atención de su casa y el cultivo de sus chacras en Iskallani. Seis años estuvo en esta actividad hasta que, siendo delegada de su distrito al Congreso de la Federación Campesina, fue elegida para

secretaría de Economía. Una de las experiencias formativas en la dirigencia que le sirvió posteriormente fue el V Congreso de la Asociación de Mujeres Campesinas de Puno. Con esa experiencia, asistía como delegada de Puno a reuniones y congresos nacionales hasta que, en un Congreso de la Confederación Campesina del Perú, fue elegida al cargo de la Secretaría de la Mujer Campesina.

En este corto resumen de la historia de vida dirigenal de Claudia, se puede apreciar el cumplimiento progresivo de cargos en la organización campesina, escalones que fue subiendo conforme fue adquiriendo experiencia y conocimientos. Aunque terminó la secundaria, el no haber hecho estudios superiores muchas veces le fue señalado como una dificultad, por ello considera que la escuela dirigenal es su universidad, porque a través de ella logró conocer la realidad de las mujeres, las familias y las comunidades indígenas, la realidad del país, además de haber tejido un entramado de relaciones con líderes hombres y mujeres en todos los departamentos y regiones del país que constituyen su base de apoyo para su trabajo congresal.

El trabajo dirigenal, a pesar de su carrera ascendente, fue muy difícil, particularmente en relación a su familia. Las tías le decían: “Vienes a saquear la casa, pero nada traes. Ya estás en esta edad y no tienes una cosa buena”. Tener una base familiar de mujeres, que pudiera ser una dificultad, fue más bien propicia, pues no habiendo varones no había control (los celos), a pesar de los regaños, la abuela y las tías siempre la alentaron en su vocación. Para subsanar las dificultades económicas aprendió a tocar puertas en busca de aliados que sustentara el caminar de la organización por los distritos, las provincias y las regiones del país.

De la dirigencia campesina al Congreso de la República

La Confederación Campesina del Perú (CCP) fue fundada por Juan Hipólito Pévez, un campesino de Ica, discípulo de José Carlos Mariátegui. La historia de la organización señala que Pévez tenía encargo de Mariátegui de formar una organización que agrupara a todos los campesinos del Perú. El 11 de abril de 1947, realizó un Congreso Extraordinario en Santoyo (Lima). Tiene por antecedente a la Federación de Yanaconas del Perú, fundada en 1912 por los braceros del norte (Huaral, Huaura) y de las haciendas cañeras.

El logotipo oficial, que lleva las imágenes de Mariátegui y Túpac Amaru, expresa en buena medida los alcances de la organización que se auto define como la representación de un gremio. Esta organización ha tenido como objetivos históricos la recuperación de las tierras de cultivo para los campesinos; ejemplo fueron las acciones llevadas por Hugo Blanco en la provincia de la Convención durante el año de 1962 para acabar con el latifundismo (Confederación Campesina del Perú, 2007).

En el departamento de Puno, a pesar de que la reforma agraria había sido ya realizada durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado el año de 1969 (Decreto Ley 17716), la Federación Departamental de Campesinos de Puno (FDCP), durante el año de 1987, protagonizó una intensa movilización por el control de las Sociedades Agrícolas de Interés Social (SAIS), que, con matices, perpetuaban el despojo de la tierra comunal.

La organización ha tenido una línea de trabajo con la mujer campesina, en particular desde el año de 1987, cuando auspició la primera Asamblea Nacional de la Mujer Campesina a la que concurrieron medio centenar de mujeres de todo el país. Claudia Coari antes de ocupar un puesto en la Junta Directiva de la CCP tuvo cargos en la asociación de mujeres del distrito de Capachica, la provincia de Puno y la Secretaría de la Mujer de la Federación Campesina de Puno.

La conquista de una nueva nación basada en una nueva visión de país, donde los campesinos y campesinas y los pequeños productores hombres y mujeres de la montaña andina, somos una fuerza fundamental para garantizar la soberanía y seguridad alimentaria del pueblo peruano, haciendo de la biodiversidad la base del desarrollo sostenible nacional descentralizado; y a la vez desarrollando y fortaleciendo la democracia participativa, y al mismo tiempo contribuyendo a la construcción de una sociedad incluyente, basada en la justicia social y en la globalización de la solidaridad, que nos permita construir un nuevo Perú en un mundo nuevo. (Confederación Campesina del Perú, 2007).

Indudablemente, la CCP manifiesta los propósitos de construcción del Estado-nación, con el aditamento de una sociedad incluyente, que no expresa la situación y los impulsos de los pueblos que, como en Iskillani y Capachica, se aferran a sus tradiciones e identidad, como fortaleza para apuestas de emprendimientos económicos en un sector tan competitivo como es el turismo.

La experiencia dirigencial brindó a Claudia Coari un privilegiado conocimiento de la realidad regional. Fue así que, con actores sociales y políticos con presencia en Puno, organizaron Poder Democrático Regional, cuyo símbolo era una zampoña. El objetivo era, a través de elecciones, acceder a los más importantes cargos de la administración pública puneña, así como de sus provincias. Resultado de ese trabajo es que parte importante de la dirigencia campesina regional tiene hoy a su cargo la gestión de distritos municipales, consejos provinciales y departamentales.

En Poder Democrático Regional (PDR), Claudia Coari fue una entusiasta activista, que, desde su puesto de la dirigencia campesina, apoyaba las candidaturas de sus miembros más calificados. La dirigencia originaria campesina era vista como *útil* para el trabajo proselitista, pero no como sujetos de participación en calidad de candidatos, a pesar de que personas como ella tenían un liderazgo reconocido tanto a nivel regional como nacional.

En los preparativos para las elecciones generales del 10 de marzo de 2011, cada partido tanto nacional como regional era centro de disputas de políticos que buscaban inscribir sus nombres en listas. El mismo Poder Democrático Regional buscaba, mediante alianza con Alianza Gana Perú, el partido de Ollanta Humala,³ incluir en sus listas a sus militantes. En esa coyuntura, un día domingo faltando apenas cuatro días para el cierre de la inscripción de candidatos ante el Jurado Nacional Electoral, recibió una llamada de Ollanta Humala, quien le dijo: “Quiero que me acompañes en la lista de candidatos”. No había sido simpatizante, menos militante de su partido; en ese mismo instante, le pidió sus referencias personales para su inclusión en listas. El conocimiento de la candidatura de Claudia Coari se expresó en el abandono de sus antiguos compañeros de PDR, incluso la negación y condena en los medios de prensa.

Aceptada la candidatura, la pregunta fue cómo financiaba su campaña electoral. Los recursos económicos de que disponía provenían de sus trabajos agrícolas, las siembras de quinua y cebada. Con su venta, en especial de la quinua, podía dedicarse a la dirigencia, pero para enfrentar una campaña electoral se requerían mayores recursos. Enfrentó el reto a través de una “campaña franciscana”, recorriendo por los caminos ya conocidos, distritos y provincias

3 El Partido Nacionalista, de Ollanta Umala, conformó, con varios aliados, el frente Alianza Gana Perú.

del Altiplano de Puno, así como a las comunidades de selva. No pudo contar con afiches de propaganda, calendarios que llevara su foto, propuestas, ni la disposición de carros 4x4 para los traslados por todo el dilatado territorio puneño. El apoyo que recibió fue de sus tías, que la respaldaron y alentaron en su determinación de llegar al Congreso del Perú. Su amiga Rosa Guillén, de la Marcha Mundial de Mujeres, la apoyó con el único material impreso de que dispuso: afiches y volantes en 1.000 ejemplares.

Lo importante para la campaña fueron los mensajes que llevó, propuestas basados en las necesidades de las comunidades: la aprobación de la Ley de Consulta Previa; Ley de Soberanía y Seguridad Alimentaria; y la formalización de la minería informal que permita el control de la contaminación ambiental. Estas propuestas fueron positivamente tratadas en la legislatura y dos de ellas aprobadas como leyes. Ahora se encuentra trabajando en la redacción de la Ley de Soberanía y Seguridad Alimentaria.

Participación político-electoral

Los pueblos indígenas carecen de los canales institucionales que permitan su participación política. A pesar de que el Perú es signatario de convenios e instrumentos internacionales sobre los derechos de los pueblos indígenas, su ciudadanía, que habla un idioma diferente al español y tiene una cosmovisión distinta a la cultura oficial tiene restringidos sus derechos políticos. Si bien en lo formal Perú es una democracia, en los hechos, la población indígena sufre racismo, discriminación y marginación que son los principales obstáculos para su participación política. Así como la política de integración asimilacionista inhibe manifestar la identidad étnica indígena, la participación política de una ciudadanía tan abigarrada como la peruana no tiene expresión en cuotas o asignaciones étnicas porcentuales.

Ha sido más bien desde las políticas de equidad de género que lograron establecer una ley de cuotas que fija en 30% la inclusión de mujeres en listas partidarias para el Congreso, elecciones regionales y municipales. En las elecciones generales que fueron celebradas el 10 de marzo de 2011, la candidatura de Claudia Coari por el partido Alianza Gana Perú, fue favorecida por 19.445 votos. Inició sus funciones parlamentarias el 27 de julio de 2011, por un período que terminará el 26 de julio de 2016. Su elección se dio como parte de un proceso democrático que tuvo por sello la identidad y la emergencia de un liderazgo que ha remontado el exclusivismo del antiguo poder gamonal.

TABLA 1

CONGRESISTAS AIMARAS POR EL DEPARTAMENTO DE PUNO	
Nombres	Partido Político
Emiliano Apaza Condori	Gana Perú
Rubén Condori Cusi	Gana Perú
Claudia Coari Mamani	Gana Perú
Francisco Ccama Laime	Fuerza 2011
Mariano Portugal Catacora	Perú Posible

Fuente: Elaboración propia sobre la base de información electoral.

Líderes políticos de origen puneño o aimara en representación de otros departamentos son: Justiniano Apaza Ordóñez, de Gana Perú, elegido por Arequipa; Gladys Natalie Condori Jahuir y Juan Donato Pari Choquecota, de Gana Perú, elegidos por Tacna.

La responsabilidad de la representación

El liderazgo encarnado por una mujer indígena como es la congresista Claudia Coari Mamani (45 años) responde a una pluralidad de intereses que debe conjugar en su trabajo cotidiano en el Congreso de la República y en la semana que le toca trabajar en la región. Puno es el quinto departamento en extensión (71.999 km²), ubicada al sur comparte el altiplano y parte del lago Titikaka con Bolivia; organizado en 13 provincias y 109 distritos, su territorio consta de altiplano y selva.

En la gestión legislativa 2011-2012 fue elegida vicepresidenta de la Comisión de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, Ambiente y Ecología, que tiene como mandato la atención de cuestiones relacionadas con los pueblos indígenas y grupos afrodescendientes y velar por el ambiente y la ecología de la República.

TABLA 2

CONGRESISTAS MIEMBROS DE LA COMISIÓN DE PUEBLOS		
Congresista	Cargo/condición	Grupo Parlamentario
Medina Ortiz, Antonio	Presidente	Fugimorista
Coari Mamani, Claudia Faustina	Vicepresidenta	Nacionalista/Gana Perú
Pérez Tello de Rodríguez, María Soledad	Secretaria	Alianza por el Gran Cambio
Guevara Amasifuen, Mesías Antonio	Titular	Alianza Parlamentaria
Inga Vásquez, Leonardo Agustín	Titular	Alianza Parlamentaria
Nayap Kinin, Eduardo	Titular	Nacionalista/Gana Perú
Pariona Galindo, Federico	Titular	Fugimorista
Schaefer Cuculiza, Karla Melissa	Titular	Fugimorista

Fuente: Elaboración propia sobre la base de información electoral.

A esta composición se agregan los congresistas accesitarios que, en número de 10, hacen parte de la Comisión. Para un mejor trabajo, la Comisión se organiza en grupos cuya finalidad es alimentar con sus propuestas el trabajo de la Comisión. Para ello fueron establecidos los siguientes grupos de trabajo:

1. Grupo de Trabajo de Pueblos Andinos, Amazónicos y Afroperuanos, que tiene la finalidad de examinar asuntos relacionados con la promoción y defensa de los derechos y la lucha contra la pobreza.
2. Grupo de Trabajo de Ambiente y Ecología, que examina los asuntos relacionados con el complejo de factores externos que actúan sobre la existencia de las comunidades bióticas, preserva equidad en la interrelación del hombre con el ambiente.

En la necesidad que la Comisión tiene de responder a los requerimientos de los pueblos indígenas funcionan dos grupos de trabajo: el Grupo de Trabajo sobre la situación indígena de las cuencas de los ríos Pastaza, Tigre, Corrientes y Marañón, y el Grupo de Trabajo sobre Reglamento e Implementación de la Ley del Derecho a la Consulta Previa.

La Comisión responde a dos objetivos:

- Constituirse en el centro de debate y concertación respecto de los principios, políticas públicas, planes y proyectos orientadas a la promoción, la defensa y el desarrollo de los pueblos andinos, amazónicos y afroperuanos, en la garantía de la cultura, usos ancestrales, derecho consuetudinario, el marco de la interculturalidad, e inclusión de las poblaciones originarias.
- Liderar una corriente de promoción, protección y defensa del ambiente y la ecología.

Así la comisión tiene dos nítidas líneas de acción: el compromiso, promoción y defensa de los derechos de los pueblos indígenas y las comunidades y, la defensa del medioambiente, los recursos naturales para el desarrollo sostenible. La Comisión tiene como funciones principales: el seguimiento y fiscalización del funcionamiento de los órganos estatales; el estudio y dictamen de los proyectos de Ley, la absolución de consultas en los asuntos que son puestos a su conocimiento en acuerdo a materia. (Congreso del Perú, 2011).

Aparte de ejercer la Vicepresidencia de la Comisión, coordina el Grupo de Trabajo de Prevención de los Efectos de las Temporadas Frías del Congreso, una iniciativa de prevención del Congreso cuyo objetivo es trabajar de manera coordinada con las municipalidades provinciales y distritales y los gobiernos regionales para mitigar los efectos de los cambios climáticos, cuya afectación es mayor en el Altiplano.

En calidad de suplente, es también miembro de las comisiones sobre: Energía y Minas, Fiscalización y Contraloría y, Mujer y Familia. El conjunto de congresistas que se identifican representantes de pueblos indígenas cuentan con una Comisión Especial, que hasta el momento no ha tenido resultados, al constituirse en una espacio de debate informal.

La responsabilidad es aún mayor al integrar el Consejo Directivo del Congreso de la República:

TABLA 3

CONSEJO DIRECTIVO DEL CONGRESO DE LA REPÚBLICA	
Abugattás Majluf, Daniel Fernando	Presidente
Merino de lama, Manuel Arturo	Primer vicepresidente
Simon Munaro, Yehude	Segundo vicepresidente
Urtecho Medina, Wilson Michael	Tercer vicepresidente
Aguinaga Recuenco, Alejandro Aurelio	Titular
Coari Mamani, Claudia Faustina	Titular

Los miembros del Consejo Directivo son además del buró, 21 titulares y 16 suplentes.

El Consejo Directivo está integrado por miembros de la Mesa Directiva, representantes de los grupos parlamentarios, a los que denominan Directivos-Portavoces, que son elegidos por sus respectivos grupos. Tiene por funciones y atribuciones:

- Adoptar acuerdos y realizar coordinaciones para el adecuado desarrollo de las actividades del Congreso.
- Aprobar el Presupuesto y la Cuenta General del Congreso antes de su presentación al Pleno del Congreso por el Presidente.
- Recibir informes periódicos de la Mesa Directiva, Oficialía Mayor y de la Oficina de Auditoría Interna, sobre el desarrollo de los procesos parlamentarios, la administración y el estado de la economía del Congreso, según corresponda.
- Recibir informes sobre las políticas de administración de personal y recursos económicos y los reglamentos administrativos necesarios, así como la ejecución de licitaciones públicas para la realización de obras o la adquisición de bienes y servicios.
- Aprobar la agenda de cada sesión del Pleno, definiendo los proyectos que se tratarán en el orden del día de la sesión, poniéndolas en conocimiento de los congresistas 24 horas antes del inicio de la sesión.

- Fijar el tiempo de debate de los asuntos contenidos en la agenda de la sesión del Pleno. Si la sesión no agota la agenda, el Consejo Directivo elabora una nueva agenda.
- Aprobar los planes de trabajo legislativo, el cuadro de comisiones y cualquier otro plan o proyecto destinado a facilitar o mejorar el desarrollo de las sesiones y el buen funcionamiento del Congreso.

Para los debates en plenario, los tratamientos de temas y proyectos de Ley, es esta instancia congresal la que toma decisiones, la participación es fundamental para el tratamiento de los temas referentes a los pueblos indígenas (Congreso del Perú, 1998).

Los desafíos

La presencia de Claudia Coari en el Congreso de la República tiene un alto valor simbólico, es la única mujer indígena sur andina que, ataviada con el traje de pollera y sombrero, representa a millones de mujeres y hombres de habla quechua y aimara, comunidades originarias que pugnan por el respeto a sus derechos y la preservación de su identidad.

El camino que emprendió a los 12 años entre su comunidad Iskillani y la capital distrital Capachica de servicio a la comunidad ha llegado hasta el Congreso, donde enfrenta retos y desafíos muy importantes, que a continuación enumeramos:

- La discriminación. Ya en los primeros momentos de ejercer el cargo de congresista, sus colegas la discriminaron diciéndole vaya a pastar sus llamas (*La República*, 2011) en clara alusión a su origen puneño y su condición de mujer indígena.
- Gestión parlamentaria eficiente. Su larga carrera dirigencial estuvo marcada por la eficiencia en su actuar. Todas las oportunidades que tuvo para demostrar liderazgo fueron aprovechadas plenamente. “Este es mi curul y nadie me saca”, señala en relación al puesto que ocupa, pero para ello debe demostrar capacidad en el trabajo legislativo que responda a las necesidades de las comunidades originarias y a la región Puno.

- Afianzar la participación indígena. Hay plena seguridad de que su participación como mujer indígena es solitaria y como representante indígena es parte de un grupo aún minoritario, lo que requiere capacitación de líderes políticos de las comunidades, para que estas dejen de ser solo útiles, para pasar a ser sujetos políticos. Afianzar la participación indígena es una de sus más importantes preocupaciones
- Los derechos de los pueblos indígenas. Puno ha sido uno de los bastiones de resistencia a los megaproyectos mineros. Fue en respuesta a esa situación que lideró la aprobación de la ley de consulta previa. Los esfuerzos que realiza la congresista Coari son muy importantes para la puesta en agenda de los derechos de los pueblos indígenas. Este trabajo requerirá un esfuerzo mayúsculo para que una organización como la Confederación Campesina del Perú, que se declara gremial, asuma la representación de los pueblos y naciones indígenas. Iskillani, Capachica, Amantani, Taquile son elocuentes señales por dónde van los pueblos andinos.
- Trabajo pertinente. Siendo miembro de una bancada parlamentaria en funciones de gobierno le resulta difícil conjugar un lenguaje independiente que armonice con las demandas de su región, como hacía en su calidad de dirigente campesina.
- Los efectos del cambio climático. Los efectos de los cambios climáticos son severos en el Altiplano. Por experiencia propia, la Congresista Coari conoce de los grados de afectación a las comunidades del Altiplano. Con esa preocupación coordina el Grupo de Trabajo de Prevención de los Efectos de las Temporadas Frías del Congreso, que la lleva a visitar a las comunidades afectadas. Su trabajo en este tema es la implementación de políticas públicas en los gobiernos regionales y el gobierno nacional.

Bibliografía

Bouysee Cassagne, Thérèse

1987 *La identidad aimara. Aproximación histórica (siglo XV, siglo XVII).*
La Paz: ISBOL-IFEA.

Confederación Campesina del Perú (CCP)

20007 *Las escuelas campesinas: una experiencia de capacitación y
formación de dirigentes para el cambio.* Lima: CCP.

Congreso del Perú. Comisión de pueblos Andinos, Amazónicos y
Afroperuanos, Ambiente y Ecología

2011 "Plan de trabajo para el período anual 2011-2012" en [www.congreso.gob.pe](http://www.congreso.gob.pe/comisiones/2011/pueblos_andinos/PLANTRABAJO_01.pdf) [en línea] http://www.congreso.gob.pe/comisiones/2011/pueblos_andinos/PLANTRABAJO_01.pdf

Congreso de la República del Perú. Consejo Directivo

1998 "Consejo directivo" en [www.congreso.gob.pe](http://www.congreso.gob.pe/organizacion/consejo_directivo.htm) [en línea] http://www.congreso.gob.pe/organizacion/consejo_directivo.htm

Matos Mar, José

1957 *La propiedad en la isla de Taquile, Lago Titicaca,* Instituto de
Etnología y Arqueología. Lima: Universidad Mayor de San
Marcos.

Meentzen, Ángela

2007 *Políticas Públicas para los Pueblos Indígenas en América Latina.
Los casos de México, Guatemala, Ecuador, Perú y Bolivia.* Lima:
Fundación Konrad Adenauer.

La República

2011 28 de julio, Lima.



La defensa de la vida *asháninka* El ejemplo de Ruth Buendía Mestoquiari

Introducción

Los pueblos indígenas de la Amazonía, en particular de la selva central del Perú, enfrentan, desde el siglo XVI, la amenaza constante de la colonización que ha combinado correrías armadas con misiones religiosas. La cosmovisión y el modo de vida que concibe a la selva como una casa grande (*Maloca*), cuya valoración por la disciplina antropológica es aún reciente, fueron consecutivamente ignorados por las distintas iniciativas de desarrollo que buscaron convertir la selva en factorías de producción con destino a los mercados de la Sierra, la Costa y el extranjero. La actitud de la Colonia española como de la República peruana consistió en ignorar al habitante nativo (Capdevila, *et. al.*, 2010).¹ Importaba a los intereses políticos ver la Amazonía como territorio vacío.

El pueblo *asháninka*, llamado despectivamente *campa* por los colonizadores, cuyas instituciones de gobierno y sistemas de elección presentamos en este estudio, fue obligado a enfrentar cada

¹ *Hombres transparentes* es el título del libro de una compilación de artículos sobre los habitantes del Gran Chaco, estudios que dan cuenta de la invisibilización del nativo en la políticas nacionales e internacionales de las repúblicas del Paraguay y Bolivia en sus disputas sobre un territorio innegablemente indio y su posterior colonización.

emprendimiento colonizador con la fortaleza de su identidad. Aferrarse a seguir siendo *atziri* (el ser humano auténtico), simbolizado en la *cushma* que visten y el *masato*, la bebida que permite la comunión en la lengua y la cultura, y ha requerido renovar su organización y sus sistemas de autoridad de cara a la interrelación con la sociedad envolvente y el Estado peruano.

El estudio trata de las comunidades nativas cuyo territorio es el valle del río Ene, quienes, habiendo enfrentado los impactos de la invasión colonial, vieron la necesidad de organizarse en acuerdo a las disposiciones legales (Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva). A nivel local y en el contexto regional, conformaron asociaciones y centrales comunales. Es el caso de la Central Asháninka del Río Ene (CARE), cuya conformación obedeció a la necesidad de afirmar los derechos territoriales ante el desplazamiento del que estaban siendo objeto. La central está dirigida por la señora Ruth Buendía Mestoquiari, en su calidad de presidenta, que cumple un segundo mandato como expresión del aprecio a su trabajo dirigencial que tienen las comunidades afiliadas. El sistema de gobierno *asháninka* y los mecanismos de elección de sus autoridades no podrían comprenderse sin el conocimiento de su larga historia de resistencia a la colonización, para lo que, en un primer acápite, se ofrece el marco histórico de resistencia.

Bajo la amenaza de una permanente colonización

De los 316 pueblos que tienen por territorio la Amazonía (UNICEF TACRO, 2009), es el *asháninka* el que logró enfrentar los rigores del colonialismo con relativo éxito, preservando su territorio y manteniendo la vitalidad de sus instituciones, representado en el número de sus habitantes que lo convierte en el pueblo amazónico con la mayor población.

El pueblo *asháninka* organiza su vida económica, social y política en relación a la floresta, a través de un sistema de cultivo (roza) que integra la chacra al ambiente, imita y se mimetiza con la selva a través de la generalización de las especies cultivadas (Varese, 2006: 24-25). La apropiación de un dilatado y extenso territorio que se calcula en

los 100 mil km², requiere de una constante movilidad de las familias, tanto nucleares como extendidas. El hábitat *asháninka* comprende los márgenes y los afluentes de los ríos Apurímac, Ene, Perené, Tambo, Alto Ucayali, el altiplano del Gran Pajonal y la orilla derecha del río Pachitea (Varese, 2006: 17). Este modo de vida itinerante ha sido visto desde la sociedad nacional como contrario a la propiedad, al trabajo y al desarrollo (García, 2007).

Desde el siglo XVI, la selva central fue consecutivamente recorrida por misioneros jesuitas y franciscanos para establecer territorios misionales. Llamados chunchos, indios anti y finalmente campa por los misioneros franciscanos y la administración virreinal del Lima, los *asháninka* y sus vecinos fueron objeto de reducción en centros poblados donde, a través del evangelio, eran obligados al trabajo y al pago de los tributos. La reducción en centros poblados tenía como finalidad liberar territorio del control nativo para la posterior colonización y reparto entre propietarios españoles. Si el contacto fue pacífico, incluso fraternal de parte de los nativos, las pretensiones de curas y aventureros españoles prontamente fueron rechazadas por agredir las visiones y el modo de vida nativo. Por otro lado, es importante señalar que la obra misionera tenía como garantía la violencia ejercida por soldados españoles y esclavos negros armados que se encargaban de que la población indígena no abandonase el centro misional.

Tempranamente, los *asháninka* se vieron obligados a defender mediante guerra su territorio, su modo de vida y su libertad. Así fue en la exitosa guerra ocurrida entre los años de 1742 y 1752. La colonia española —y posteriormente los criollos— fue expulsada por espacio de 150 años. Las acciones se dieron bajo el comando de Juan Santos Atahualpa, quien logró convocar la participación unánime de los pueblos indígenas de la selva central. A fines de mayo de 1742, un indio serrano, que proclamaba ser Inka y vestía *cushma* como *asháninka*, llegó a Quisopango para anunciar el inicio de su reinado, acudieron a su llamado campas, amueshas, piro, simiriche, cunibos, shipibos, mochobos dejando despobladas las misiones (Varese, 2006: 103-124).

Rotos los vínculos con España, la República buscó en la selva central el reemplazo de los esclavos negros, manumitidos con los *chunchos* a ser extraídos, trabajo asignado a los misioneros, quienes no tuvieron mayor éxito ante la eficaz defensa opuesta por los pueblos de la selva, en

especial los *asháninka*. En el año de 1842, gobierno de Ramón Castilla, fue establecido el fuerte de San Ramón entre la confluencia de los ríos Tulumayo y Chanchamayo para el control de la Selva Central. Desde allí, las incursiones en territorio indio terminaban en el saqueo y la destrucción de los poblados. Un elemento que lograron extirpar fue la práctica de la herrería que habían aprendido de la época misional. Fue desde 1873, durante el gobierno de Manuel Prado, que, mediante ley, fue impulsada la colonización europea y miles de colonos italianos e ingleses se asentaron en territorio indio. Los *asháninka*, para su control y posterior esclavización en las colonias, fueron privados del acceso a los cerros de la sal. Luego sobrevino un mal mayor con la explotación del caucho, iniciada por los años 1860, que se proveía de mano de obra de entre los mismos *chunchos*. El más famoso cauchero de la zona, Carlos Fermín Fitzgerald, encontró que la esclavitud indígena se aseguraba con la entrega de rifles winchester a miembros de la etnia cunibo, que cazaban a miembros de otros pueblos, con lo que pagaban el costo de sus armas, y el mismo método se usaba con las campas u otros pueblos que a su vez cazaban cunibos y otros que eran arreados a las explotaciones gomeras. Fue tal la magnitud del genocidio que se calcula que 40 mil *witoto* dejaron sus huesos en las barracas gomeras (Varese, 2006: 145-151).

Para los primeros decenios del siglo XX, la suerte de los *asháninka*, como la de los demás pueblos indios, parecía echada para su pronta disolución: el genocidio gomero, la ocupación de sus territorios en manos de grandes latifundistas europeos, donde convivían con peones traídos de la sierra, la apertura de caminos, la fundación de la ciudad de Satipo como núcleo colono. Sin embargo, los *asháninka* sobrevivieron retirándose lejos de la ribera de los ríos, aislándose en los más recónditos lugares de la selva, acudiendo al comercio como el medio para proveerse de sal y herramientas.

Durante el gobierno de Fernando Belaúnde (1963-1968), la construcción de la Carretera Marginal de la Selva, con la idea del acceso fácil a las tierras de la Amazonía para la colonización como alternativa de reforma agraria, promovió nuevamente la invasión de colonos andinos, que dio lugar a una situación bastante difícil para las comunidades nativas. En ese contexto, el año de 1965, la guerrilla del Movimiento de Izquierda Revolucionaria (MIR) incursionó entre Satipo y Pangoa con la columna Túpac Amaru encabezado por Guillermo Lobaton Milla. *Asháninka* y *nomtshiguenga*

vieron la oportunidad de aliarse con la guerrilla para expulsar a los colonos, en particular terratenientes (Veber, 2009: 41). Si la experiencia de alianza con el MIR es vista de manera positiva, la experiencia con las guerrillas en el decenio 1980 fue traumática.

Las columnas senderistas que se adentraron en la Selva Central provenían de Ayacucho, de donde venían huyendo, y tuvieron que disputar territorio al Movimiento Revolucionario Túpac Amaru. La estrategia senderista del terror era de control total, “mil ojos, mil oídos”, violentaron prontamente a los núcleos poblados donde la dirigencia indígena era objeto de juicios populares y asesinatos. En el año 1989, una columna del MRTA (Movimiento Revolucionario Túpac Amaru) mató al líder *asháninka* del río Pichis, Alejandro Calderón, acusándolo de la captura de Máximo Velando (jefe del MRTA) y su entrega a la Policía. Este asesinato, como la insoportable presencia senderista, llevaron a la acción armada de autodefensa *asháninka*, que pudo así suplir las carencias del ejército peruano para defender a la población civil. La expulsión de los grupos armados de la zona fue casi enteramente responsabilidad de los *asháninka*, quienes organizaron su propio ejército (cf. Camaiteri Fernández, citado en Veber, 2009: 88-94).

¿Cuál es la importancia de esta historia, particularmente del conflicto armado? Fue este el marco para la organización y el remozamiento de las instituciones *asháninka*, constituyó la prueba irrefutable para el gobierno del Perú de que los *asháninka* tenían la capacidad y ante todo la decisión de defender con las armas su territorio y su autonomía.

En estos años, Ruth Buendía, siendo aún una niña de 12 años, sufrió la muerte de su padre en un incidente confuso a manos de cuatro *asháninkas*. La presencia senderista y las acciones de contrainsurgencia del ejército obligaron al abandono de su comunidad, Cutivireni. Desplazada con su familia, sufrió cautiverio en un fundo senderista, donde era adoctrinada en las ideas de dicho grupo armado.

De acuerdo al Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI), la población indígena amazónica es de 332.975 personas. El pueblo indígena con la mayor población, 88.703, es el *asháninka*, seguido por *aguarunas*, 55.366; *shipibos*, 22.512; *chayahuitas*, 21.424 [...]. Hanne Veber (2009: 22) estima una población de 120.000 habitantes. Datos más precisos sobre la población *asháninka* en el distrito del río Tambo, según INEI dicen que la provincia de Satipo alberga una población de 160.024 habitantes colonos

frente a 33.824 habitantes nativos *asháninka*, *nomatsiguenga* y *kakinte*, distribuidos en 164 comunidades nativas, con 6687 familias, que poseen una extensión de 575.463,54 hectáreas de territorios comunales titulados (Ñaco, 2011: 17).

Las comunidades *asháninka* del río Ene

La nación *asháninka*, a diferencia de otras, no ha logrado aún constituir un órgano centralizado, sea de representación o de gobierno. El proceso organizativo, como respuesta a la presión externa y la necesidad interna de cohesión, ha llevado a una dinámica organizativa de carácter local.²

Las comunidades constituidas en la Central Asháninka del Río Ene (CARE) habitan las riberas de los ríos Bajo Perené, Ipoki, Satipo, Mazamari (margen izquierdo), y en ambos márgenes de los ríos Pangoa, Tambo, Ene y Bajo Mantaro, que se encuentran en la jurisdicción del Distrito de Río Tambo, provincia de Satipo del departamento de Junín. Comparten vecindad con los pueblos nomatsiguenga y kakinte; estos últimos viven en Tsoroja, distrito del Río Tambo, y se calcula su población entre 700 a 800 personas.

En el valle del río Ene, hay comunidades *asháninka* en aislamiento voluntario y contacto inicial, que habitan al este del río Ene por la cabecera de los ríos Mamiri y Catsingari de la zona de Alto Cobeja, en las áreas comprendidas entre el territorio de la comunidad de Cutivireni y la reserva comunal *asháninka* (Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas, 2001).

Las familias *asháninka* organizadas en comunidades nativas tienen a un jefe, que es elegido para una gestión de dos años, susceptible de ser reelegido nuevamente, que es acompañado en sus funciones por una Junta Directiva, conformada por cuatro cargos.

² Para ilustrar citamos a algunas de las organizaciones *asháninkas*:

- Asháninkas del Valle de Perene CECONSEC, provincia de Chanchamayo, departamento de Junín.
- Asháninkas de Satipo del Distrito de río Negro FECONACA, provincia de Satipo, Junín.
- Asháninkas de Río Tambo CART, provincia de Satipo, Junín.
- Asháninkas de Pangoa CANOAP-KANUJA, provincia de Satipo, Junín.

Se contabilizan 10 organizaciones similares a CARE (Fabián Arias, 2006: 35-36).

TABLA 1

ESTRUCTURA POLÍTICA <i>ASHÁNINKA</i>	
Asamblea Comunal (en pleno)	
Autoridades comunales Jefe Vicejefe Secretario Tesorero Vocal	
Autoridades influenciadas por el Estado Teniente Gobernador Agente Municipal Presidente de Ronda (CAD) Promotor de Salud	Otras Asociaciones Club de Madres CONEI APAFA, etc.

En las aldeas indígenas, también fungen autoridades municipales, dependientes del distrito. En las comunidades hay funcionarios indígenas que se desempeñan como teniente gobernador, agente municipal, presidente de ronda y promotor de salud. Las comunidades afiliadas a CARE son 17 comunidades nativas y 32 anexos ubicados en las riberas de los ríos Tambo, Perené y Ene.

Son estas comunidades y sus anexos los que se reúnen periódicamente en un Congreso para evaluar la situación de las comunidades, los proyectos que ejecutan para la mejora y preservación de la vida *asháninka* y para elegir a su Junta Directiva.

La sociedad *asháninka*

La base de la sociedad tradicional *asháninka* era la familia nuclear conformada por el marido y la esposa, que podía ampliarse cuando había una o dos esposas más, que generalmente solían ser hermanas de la primera. Así se produce un pequeño poblado donde cada esposa tenía su casa y su propio fuego.³ Había pequeñas aldeas, una familia extendida,

³ El matrimonio *asháninka* no se rige por las normas estatales ni por la religión cristiana, sino por la tradición.

que reunía alrededor del jefe de familia, a las familias de las hijas y las familias de los hijos. En la cultura *asháninka*, el yerno vive ayudando en matrimonio de prueba a los padres de su futura esposa. Stefano Varese, para quien los *asháninka* tienen una estructura tribal, la pertenencia social tiene como epicentro la familia elemental, que luego se entrelaza a la familia de recreación en un círculo de parentesco para finalmente adoptar identidad en acuerdo al vínculo territorial, que se expresa en las partidas de guerra para repeler la invasión de colonos y correrías en tiempos de la explotación del caucho para la caza de esclavos (Varese, 2006: 31-38). ¿Qué hace a la identidad *asháninka* y cómo establece dominio territorial en una extensión tan amplia? Stefano Varese señala: “El hombre *asháninka* está acostumbrado a moverse con frecuencia tanto dentro del espacio del grupo local, cuanto en el del entero territorio étnico; esto lo familiariza con el encuentro de cotribales con los que las relaciones no se fundamentan sobre vínculos de parentesco, sino sobre vínculos de naturaleza ritual o ideológica” (2006: 41). La movilidad por un espacio tan amplio es así consustancial para una sociedad que basa su economía en el cultivo de roza, recolección, caza y pesca complementado con el comercio de la sal obtenida en los lejanos cerros.

Este modelo de organización social y de ocupación territorial fue interpretado por los foráneos como ausencia de propiedad y dominio, un territorio vacío para ser ocupado mediante colonización; los escasos habitantes considerados *chunchos* (Sala, citado por Varese, 2006: 149),⁴ bárbaros, salvajes debían ser convenientemente reducidos para convertirse en fuerza laboral de las propiedades colonas. Este destino que parecía inexorable llevó a los *asháninka* a las misiones, a las diversas factorías montadas en su propio territorio, en la ciudad de Satipo, a emplearse en las condiciones más precarias, incluso peores a la esclavitud. Algunas personas que luego se convirtieron en líderes de la dirigencia étnica vieron que era necesario aprender el español tanto hablado como escrito, se enlistaron en las filas del ejército, se convirtieron en maestros de educación bilingüe.

⁴ “[...] chuncho quiere decir lo mismo que un hombre falso, traidor, ingrato, perezoso, tragador, vengativo e inconstante. ¿Y qué haremos con unos seres semejantes? Lo que se hace en todo el mundo: supuesto que no quieren vivir como hombres, sino como animales, tratarlos lo mismo que a estos, y echarles bala cuando se oponen injustamente a la vida y al bien de los demás”. Gabriel Sala, en “Apuntes de viaje del P. Fr... Exploración de los ríos Pichis, Pachitea y Alto Ucayali de la región del Gran Pajonal 1897”.

La reforma agraria decretada durante el gobierno de Juan Velasco Alvarado (1968-1975) abrió un proceso de cambios trascendentales para la población indígena, en particular de la sierra, que fue liberada del dominio latifundista. Fue en ese contexto, en el año de 1974, que el gobierno de Francisco Morales Bermudez (1975-1980) promulgó la Ley de Comunidades Nativas y de Promoción Agropecuaria de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva. Una gran significación para la población indígena de la selva, al reconocer el Estado la propiedad indígena de la tierra con la salvaguarda de inalienabilidad, además que otorgó juridicidad a la población indígena al reconocerlas como “comunidades nativas”, los *asháninka* lograron visibilidad jurídica. Dicha ley fue modificada con la Ley 22175 Reglamento de la Ley de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Ceja de Selva que rige hasta hoy.

El Art. 7 de la citada Ley reconoce “existencia legal y la personalidad jurídica de las Comunidades Nativas”. La comunidad nativa se define (Art. 8) por sus características culturales, su origen en los *grupos tribales* de la Selva y Cejas de Selva, conjuntos de familias vinculadas por el *idioma o dialecto*, caracteres culturales y sociales, tenencia y usufructo común y permanente de un mismo territorio con asentamiento nucleado o disperso. Este reconocimiento en el Art. 10 da paso al reconocimiento de la propiedad de la tierra, más concretamente de territorio, al dar cuenta de su carácter trashumante.

Art. 10.- El Estado garantiza la integridad de la propiedad territorial de las Comunidades Nativas, levantará el catastro correspondiente y les otorgará títulos de propiedad. Para la demarcación del territorio de las Comunidades Nativas, se tendrá en cuenta lo siguiente:

- a) Cuando hayan adquirido carácter sedentario, la superficie que actualmente ocupan para desarrollar sus actividades agropecuarias, de recolección, caza y pesca; y
- b) Cuando realicen migraciones estacionales, la totalidad de la superficie donde se establecen al efectuarlas. Cuando posean tierras en cantidad insuficiente, se les adjudicará el área que requieran para la satisfacción de las necesidades de su población (Ley 22175 1979).

El conocimiento y la aplicación de la Ley fueron los desafíos más importantes encarados por el conjunto de la población *asháninka*. El esfuerzo invertido por los primeros modernos líderes fue de verdadero

sacrificio, pues enfrentaron las dificultades internas inherentes a su modelo de sociedad y la oposición del conjunto de actores sociales foráneos asentados en territorio *asháninka* que los identificó como a sus enemigos (cf. Veber, 2009).

Como en la mayoría de las experiencias e historias por las que tuvieron que pasar los pueblos indígenas, para la sociedad dominante, las leyes son buenas cuando no se aplican a los excluidos y marginados, pero se vuelven malas cuando se trata de indios, y los que se esfuerzan en aplicarlas se vuelven verdaderos forajidos, entonces enfrentan persecuciones, como ocurrió con la moderna dirigencia *asháninka*. El resultado fue que, sobre la base de la tradición y la estructura social existente, fue inventada la *comunidad nativa asháninka*. Es este un hecho importante que mirar, antes no había nada que se pareciera o se nombrara comunidad. Esta fue establecida mediante Ley, pero tuvo la virtud de visibilizar al indio, hacerlo sujeto de derechos.

La dirigencia *asháninka* tomó en sus manos la implementación de la Ley con el apoyo de SINAMOS (Sistema Nacional de Apoyo a la Movilización Social), estableciendo comunidades nativas en acuerdo a sus disposiciones y guardando las tradiciones de organización y gobierno.

Empecé a leer, leer, a estudiar esa Ley y más o menos entendía algo por que la Ley, en el Art. 6, bien claro dice que el Estado reconoce la existencia legal y personalidad jurídica de las comunidades nativas, que somos nosotros. Entonces, pues, dije que teníamos que hacerla cumplir nosotros mismos [...] (Testimonio de Miguel Camaitiri Fernández en Veber, 2009: 57-58).

Las comunidades nativas están formadas por familias extendidas, con una población de 60 a 80 personas; las más grandes tienen 200 o más. Una comunidad grande puede extenderse sobre un área cuyo recorrido a pie dure de tres a cuatro horas. Generalmente, lleva el nombre del río en cuya ribera se encuentra; otras veces lleva el nombre de su dirigente. La mayoría de las comunidades se encuentran a orillas del río o en sus inmediaciones para asegurarse el abastecimiento adecuado del agua. La comunidad se organiza en una aldea levantada alrededor de una plaza central que es utilizada para bailes tradicionales. La infraestructura comunal consta de una escuela, una casa para el maestro y una casa para huéspedes construidas por todos y cuidada por el jefe de la comunidad. Algunas comunidades construyeron sus locales comunales en un lugar céntrico, mayormente, con el dinero de la venta de madera. Las comunidades más extensas del río Ene son: Cutivireni,

Camantavishi, Quempiri, Potsoteni, Unión Puerto Asháninka, Samaniato; por la cuenca del río Tambo, están las comunidades de Puerto Ocopa, Poyeni, Betania; por el río Perené, están las comunidades de Chamiriari, Aoti, Maonari; por el lado de río Negro está la comunidad de Arizona Portillo.

Pese a todas las dificultades, el pueblo *asháninka* ha logrado preservar parte importante de su territorio original, para ello ha sido fundamental la capacidad organizativa, de cara a los nuevos desafíos que conlleva la colonización y la relación con el Estado-nación. El conjunto de las organizaciones: Asociación Regional de Pueblos Indígenas, Selva Central (ARPI), Central Asháninka del Río Ene (CARE), Central Asháninka de Río Tambo (CART) y Organización Asháninka del Río Apurímac (OARA) trabajaron en la formulación de un expediente técnico para la creación de la Zona Reservada Apurímac. Fue una inversión de largo plazo, tardó 20 años la categorización y la zonificación que dio lugar a la creación de los: Parque Nacional Otishi, La Reserva Comunal Asháninka y la Reserva Comunal Machiguenga.

El rol proactivo de CARE ha llevado a conformar los Comités de Gestión del Parque Nacional Otishi y la Reserva Comunal Asháninka, además de ser ejecutor de Contrato de Administración. En este proceso, CARE asumió la Presidencia del Comité Transitorio y posteriormente fue elegido en Asamblea para presidir el Comité de Gestión de la Reserva Comunal Asháninka. La gestión de estos territorios es supervisado por el Servicio Nacional para las Áreas Naturales Protegidas del Perú (SERNAPP), que en los hechos resulta en cogestión. La Reserva Comunal Asháninka es parte del complejo de conservación Vilcabamba. Para el pueblo *asháninka* la cordillera Vilcabamba tiene una especial significación por ser el lugar de nacimiento de afluentes que alimentan los ríos Ene, Tambo y Urubamba.

Una mujer jefa de jefes

Como se ha podido apreciar, las comunidades nativas *asháninka* tienen como sus máximas autoridades a los jefes, quienes son elegidos para un período de dos años y son reelegibles de acuerdo a su desempeño. El liderazgo, la Jefatura, recayó siempre en los varones, más cuando se trataba de tiempos de guerra; por el prestigio alcanzado, un jefe podía tener una, dos, tres o más esposas. La experiencia de Ruth Buendía rompe con los tradicionales moldes de liderazgo y autoridad indígena. Las comunidades del Valle del Río Ene, organizadas en CARE, la eligieron como presidenta de la Junta Directiva

de su organización, teniendo al frente a candidatos varones con experiencia y el prestigio de años de trabajo. Este acápite dará cuenta de cómo una mujer, a través de elecciones internas, pudo alcanzar semejante cargo y cómo, a través de una buena gestión, ha merecido el reconocimiento de su población. La vida de Ruth fue marcada por las mismas experiencias por las que pasaron la mayoría de hombres y mujeres *asháninka* de su generación. Hija de un matrimonio de católicos *asháninka*, vivió y se educó en la comunidad de Cutivireni, donde también estaba asentada una misión franciscana. La madre trabajaba de cocinera en la misión en tanto que el padre era carpintero. Cuando tenía 12 años, en mayo de 1984, una columna senderista atacó y asaltó la misión, destruyendo los equipos de radio, la escuela, la posta, la tienda, los talleres, las viviendas. Los ataques senderistas eran constantes. Los profesores de la escuela de Ruth, Mario Sumayta y Roy Ponce, fueron asesinados; entonces el cura Mariano Gagnon envió por avioneta a unas pocas familias indígenas hacia Tambo Shari. La situación fue tal que miles de *asháninka* fueron capturados, reducidos a la esclavitud o asesinados. El año de 1993, en venganza por apoyar a las rondas de autodefensa, Sendero atacó a los *asháninka* de Mazamari, masacrando cerca de 59 hombres, mujeres y niños. Tres años antes (1990), en momentos en que el padre de Ruth buscaba coordinar la defensa de Cutivireni con el padre Mariano, murió en un incidente bastante confuso por autodefensas *asháninka*. Por esta causa, Ruth vivió durante un año cautiva en un fundo senderista (Shapo), siendo objeto de adoctrinamiento político. Ante el ingreso de las tropas del Ejército y la huida senderista, sobrevivieron la madre y una hermana en la selva, en la Reserva Comunal Asháninka, con la provisión que llevaron de 50 kilos de sal que cargaban en la espalda, la falta de la misma fue la que las obligó a salir. Luego tuvieron que vivir en un fuerte del ejército desde donde la familia se trasladó a Satipo.

En Satipo, antiguo territorio *asháninka*, para asegurar la sobrevivencia, fueron repartidas entre las familias de la ciudad que las tuvieron como empleadas domésticas. Así pasó Ruth entre idas y venidas entre la capital de provincia y la ciudad de Lima, donde, con los rigores de ser una doméstica *asháninka*, aprendió a hablar español y conocer la cultura peruana. A los 17 años, decidió volver a Satipo en busca de su familia y con el objetivo de estudiar. La temprana maternidad y la responsabilidad de velar por la hija la impulsaron a continuar esforzándose en su formación, que coincidió en su acercamiento a las organizaciones indígenas Central Asháninka del Río Ene y ARPI, con las que colaboraba de forma voluntaria. En su reinserción comunitaria fue importante la consideración de ella y su madre como víctimas de la violencia armada. Su formación en administración

contable fue positivamente considerada por ARPI, que la contrató para la implementación del Registro Civil en las comunidades del valle (2004-2005), coordinó el proyecto con el presidente de CARE, pero este no llegaba a las comunidades, mientras ella sí lo hacía entregando mobiliario. Fue en ese trabajo que las comunidades la conocieron y valoraron su trabajo. Las comunidades se cuestionaban acerca de la ausencia del presidente de la Central, que era Raúl Vega,⁵ circunstancia en la que manifestó su idea de asumir el cargo de presidenta.

Cuando comenzó el trabajo voluntario con CARE, la organización no tenía su local, solo un presidente que “caminaba de aquí allá” y atendía en el hotel. Entonces realizó gestiones en busca de aliados: la asociación de maestros bilingües prestó espacio en su local donde puso una máquina de escribir que era su único patrimonio. Luego solicitó espacio a la Municipalidad del Río Tambo, que, por la violencia armada, había establecido su centro administrativo en la ciudad de Satipo. Desde aquel tiempo la organización tiene sus oficinas en el albergue de Río Tambo, en la ciudad de Satipo.

En el congreso de CARE, 8-10 de abril de 2005, en Potseteni, el antiguo presidente de CARE, Raúl Vega, la propuso como candidata a la Presidencia. La candidatura tuvo el apoyo de las mujeres asistentes al congreso cuya participación era mayoritaria en relación a los varones. Fueron las mujeres las que la eligieron, porque los hombres decían: “Esta mujer cómo va a hacer buena gobernanza, cualquier hombre va a venir y se va a meter en nuestro territorio”.

La elección se hace en fila: una fila por un determinado candidato. Entonces, las mujeres jalaban a los esposos a la fila de Ruth. No se elige levantando la mano, sino haciendo fila por el candidato elegido. La Junta Directiva fue elegida en acuerdo al caudal de votos que tenía cada candidato; el Vicepresidente era el que tenía la segunda mayoría; el Tesorero, la tercera mayoría, etc. El triunfo de Ruth no agradó al alcalde del Distrito y a otros líderes que la cuestionaron señalando que era una señorita (mujer soltera) que no vivía en la comunidad. En esa circunstancia fue muy importante la defensa que hizo de su candidatura el señor Guillermo Ñaco Rosas,⁶ que era dirigente de ARPI, mostrando lo positivo de dar oportunidad a una mujer;

⁵ Cuando comenzó a trabajar Ruth Buendía en CARE, el presidente era Jaime Velásquez Salas.

⁶ Es *asháninka-nomatshiguencia*, fue coordinador de ARPI y autor de *Mesozonificación Ecológica y Económica para el Desarrollo Sostenible de la Provincia de Satipo*, citado en este informe (Ñaco, 2011).

si no lograba demostrar capacidad de liderazgo, entonces podían bajarla del cargo. En el debate, hubo quienes propusieron que, siendo ganadora, asumiera la Vicepresidencia. Para asumir la responsabilidad del cargo se preparó con una sesión de ayahuasca, que le permitiera visionar y contar con el apoyo de sus hermanos con los que compartió los sufrimientos de la violencia armada. Desde la gestión de Ruth, CARE tiene cada ocho meses su congreso, donde se construye la buena gobernanza *asháninka* y se transparenta la administración de los recursos con que cuenta.

Central Asháninka del Río Ene (CARE)

El pueblo *asháninka* aún no ha logrado conformar una sola y única organización, un órgano de gobierno que vele los intereses del conjunto de la nación. El proceso organizativo de cara a la colonización y a las relaciones con el Estado-nación ha sido un proceso de aprendizaje, que ha conllevado recrear la representación, siguiendo modelos organizativos de otros pueblos de la región. La Central Asháninka del Río Ene fue creada el año 1993 con la “finalidad de apoyar a las comunidades *asháninka* del Ene que estaban repoblando y retornando a su territorio luego del conflicto armado [...] entre los años de 1990 y 1998, época de terror en la que muchos perdieron a sus familias y tuvieron que desplazarse” (CARE, 2011: 10).

Ruth Buendía sufrió en carne propia los rigores de la violencia armada, el desplazamiento y la desintegración de su familia y comunidad. La difícil situación bajo el fuego cruzado del Ejército y la guerrilla senderista la llevaron a la capital provincial de Satipo, idas y venidas hacia y desde Lima en la condición siempre de sirvienta de las familias que la “acogieron”. Su retorno definitivo a Satipo, cuando tenía 17 años, fue involucrándola nuevamente con sus paisanos *asháninka*, que, como ella, sobrevivían en la ciudad, en el retorno a sus comunidades de origen.

Bajo el marco de esta experiencia, CARE cumple con las funciones de gobierno indígena, que vela por la situación de las comunidades *asháninka* del valle del Ene.

Por eso tiene como su fin más importantes “establecer y fortalecer el ejercicio del autogobierno indígena, sustentado en la base del desarrollo sostenible” para lo que requiere consolidar física y jurídicamente su territorio que

asegure y garantice el desarrollo integral sostenible, así como que propicie el ejercicio pleno de los derechos como pueblo *asháninka* con cultura, idioma e identidad propia” (careashaninka.wordpress.com, s/a). Tiene previsto el desarrollo de competencias cuya indudable base es el territorio:

- El ejercicio pleno de la vida espiritual y la cosmovisión como marco de un desarrollo social basado en los principios de la justicia, equidad, lealtad, solidaridad, innovación, respeto y disciplina.
- Establecer, controlar y desarrollar un sistema de desarrollo de la economía indígena, mediante el manejo y el uso de tecnología adecuada y compatible con las funciones de la naturaleza y el medioambiente.
- Promover el respeto y la protección de los conocimientos colectivos de acuerdo a la Ley No. 27811.
- Promover, fortalecer y sensibilizar a la sociedad de los conocimientos, las prácticas y el medio de vida del pueblo *asháninka* de los ríos del Ene.
- Reivindicar y promover el derecho a un sistema de salud intercultural que valore las prácticas del pueblo *asháninka* y que esté reconocido por el Ministerio de Salud a nivel nacional.

Ruth Buendía y sus directivos, con el auxilio del personal técnico de apoyo, visitan a cada una de las comunidades y sus anexos para hacer llegar el mensaje de la organización de vivir en paz entre todos, teniendo en la disposición del territorio la posibilidad de satisfacer las necesidades de cada una de las familias de su jurisdicción.

El gobierno *asháninka*

Antiguamente, la aldea *asháninka* estaba gobernada por un curaca, quien era la única autoridad. Una muestra de poder para la autoridad indígena era tener varias esposas. En la actualidad, los curacas han sido reemplazados por el jefe o presidente de la comunidad, quien es elegido porque sabe hablar, leer y escribir en idioma español. Es considerado por ello más apto para representar a las comunidades en su contacto con la sociedad dominante. A este nuevo líder lo elige la asamblea comunal, teniendo como marco legal la Ley No. 22175 de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Cejas de Selva.

El conjunto de los jefes de las comunidades en asamblea eligen al directorio de la CARE. En la gestión administrativa, CARE tiene como principales programas:

Sanearamiento Físico Legal de Territorios. El área técnica de CARE trabaja en el deslinde territorial y la georeferenciación de los territorios de las comunidades nativas, con ello soluciona conflictos de sobreposición y disputas. Desde el año 2007, comenzó a trabajar con fuerza en el deslinde territorial de las comunidades con colonos migrantes de las zonas alto andinas, para lo que identifica las áreas invadidas. Este trabajo es ejecutado en seis comunidades.

Gestión Sostenible de los Recursos Naturales. El Área de Asesoría para el aprovechamiento y manejo sostenible de los recursos de flora y de fauna silvestre, orienta a las comunidades nativas para la mejor gestión de sus recursos naturales como la madera, que es el recurso forestal más comerciable en el mercado local, nacional e internacional. Para ello desarrolla estrategias de sensibilización de la población y de los jefes de las comunidades que comercializan madera. El Área también ha iniciado la fiscalización y evaluación de los contratos forestales de las comunidades con las empresas madereras, teniendo como resultado el mejorar las condiciones y precio de las maderas.

Apoyo Legal. CARE presta apoyo legal en todas las necesidades de trámite en especial de saneamiento de tierras, contratos comerciales que llevan a los *asháninka* a relacionarse con los otros.

Educación. Es el área estratégica de CARE por la inversión de trabajo y esfuerzos que supone asegurar la provisión de servicios educativos a cada una de sus comunidades y anexos. Desde los tiempos de las misiones, la educación es bilingüe y cuenta en parte con un profesorado propio. Desde el año 2005, junto a la Asociación Regional de Pueblos Indígenas (ARPI) y en convenio con La Unidad de Gestión Educativa del Ministerio de Educación en Satipo, son parte de las Redes Comunes. Cuenta con dos redes comunes que comprenden 13 escuelas en los que la educación se organiza en los ejes identidad, hábitat y convivencia.

De la localidad a la representación regional y continental

Los pueblos indígenas de América del Sur son portadores de un virtuosismo organizativo que, en lo formal, se inscribe bajo una personalidad jurídica otorgada por el Estado, en tanto que, hacia el interior de cada una de las

comunidades, adopta funciones y competencias de gobierno, cuyo mandato de mayor importancia es la preservación del territorio. No hay un solo poblado o comunidad indígena que no esté organizado.

Ruth Buendía, como lideresa, es un eslabón fundamental en una cadena de organización y mando establecido desde el poblado amazónico que pasa por la capital del Distrito Municipal, la capital de la provincia, la ciudad capital Lima, donde tiene sede la organización nativa a nivel nacional. La fortaleza de los pueblos indígenas reside en esta capacidad organizativa desarrollada por ello: la innovación constante de su liderazgo en relación a las estructuras internas de organización y autoridad, la preservación de la tradición como el marco de interrelación con el Estado y los organismos internacionales.

Las comunidades *asháninka* del río Ene tienen una primera expresión organizativa de carácter local en CARE. Hay tantas organizaciones *asháninka* como tantas pertenencias territoriales existen en relación a su localidad, marcada generalmente por los ríos.

El conjunto de las organizaciones *asháninka* y de otros pueblos de la Selva Central tienen en la Asociación Regional de Pueblos Indígenas (ARPI) como su representación a nivel regional, que está conformada por la Unión Indígena Asháninka Nomatsiguenga, Valle de Pangoa (Kanuja); Federación Apatyhuaca Nampitsi Asháninka del Pichis (ANAP); Central de Comunidades Nativas de la Selva Central (CECONOSEC); Central Asháninka del Río Ene (CARE); Organización Asháninka del Río Apurímac (OARA) y la Unión de Nacionalidades Asháninka-Yanesha (UNAY).

La ARPI, con sus pares regionales de la selva peruana, conforman a su vez la Asociación Interétnica de Desarrollo de la Selva Peruana (AIDESEP), fundada en el año de 1980. Fue el año de 1979, como parte del activo proceso de implementación de la Ley de Comunidades Nativas y Desarrollo Agrario de las Regiones de la Selva y Ceja de Selva, que fue conformada la Coordinadora de Comunidades Nativas de la Selva Peruana (COCONASEP) que, al año siguiente, 1980, pasó a denominarse AIDESEP, asociación civil sin fines de lucro, con personería jurídica de derecho privado interno. Los objetivos por cuyo cumplimiento trabaja son la representación de los intereses inmediatos e históricos de todos los pueblos indígenas de la Amazonía; la garantía de la conservación y el desarrollo de la identidad cultural, el territorio y los valores de cada uno de los pueblos indígenas de la cuenca amazónica; la implementación del ejercicio de la libre determinación de los pueblos indígenas, en el marco del derecho nacional peruano y del derecho

internacional; y la promoción del desarrollo humano y sustentable de los pueblos indígenas (AIDISEP, s/a). El conjunto de las organizaciones indígenas de los ocho países firmantes del Tratado de Cooperación Amazónica (TCA), junto a los pueblos autóctonos de la Guyana Francesa, tienen establecida la Coordinadora de Organizaciones Indígenas de la Cuenca Amazónica (COICA) que representa a los 390 pueblos de la región amazónica ante los distintos organismos que conforman el sistema internacional.

De cara al futuro

Ruth Buendía está cumpliendo su segunda gestión como presidenta de CARE, ha cultivado su liderazgo sobre una extensa área territorial donde las comunidades nativas *asháninka* tienen sus poblados. Como la primera mujer en ocupar un cargo de semejante responsabilidad, tiene el reconocimiento de cada uno de los miembros de sus comunidades.

En el marco del firme apoyo de sus comunidades, CARE enfrenta uno de sus desafíos más importantes: la lucha en contra de dos proyectos hidroeléctricos: Tambo 40 y Pakitzapango. El año 2008, el Ministerio de Energía y Minas entregó a la empresa Pakitzapango Energía SAC (Brasil) una concesión temporal para la realización de estudios de factibilidad, la misma que no cuenta con estudios de impacto ambiental y menos con el consentimiento libre, previo e informado de los *asháninka* del río Ene. Estiman la construcción de una represa de 165 metros de alto y la producción de 2.336 megavatios para ser vendidos a Brasil. La afectación prevista es a 10 comunidades *asháninka*, 1.452 familias y al 65% de sus cultivos. En tanto que el proyecto Tambo 40, concesionado a la empresa Odebrecht (Brasil) para estudios de factibilidad, con las mismas violaciones que la primera a los derechos del pueblo *asháninka*, tiene previsto construir una represa de 86 metros de alto, 1.287 megavatios de producción, para lo que se inundará 220 km² de tierra indígena, resultando afectadas 18 comunidades, 1.445 familias (CARE, s/f). En estas mismas zonas se localizan dos concesiones petroleras: el Lote 108, propiedad de Pluspetrol (río Ene) y el Lote 57 sobre el río Tambo, de propiedad de Repsol.

Ruth Buendía, CARE y el conjunto de las comunidades *asháninka* del Ene deberán continuar en sus esfuerzos por defender sus territorios. Los invasores no son los mismos, el poder del que disponen es cuantioso en relación a los colonos andinos o incluso a los inmigrantes europeos.

Bibliografía

AIDISEP

s/a *Por qué y cómo se construye AIDISPE, la historia de la organización indígena* [en línea] <http://www.aidesep.org.pe/editor/documentos/5.pdf>

Capedvilla, Luc, *et. al.*

2010 *Los hombres transparentes. Indígenas y militares en la guerra del Chaco (1932-1935)*. Santa Cruz: Instituto de Misionología.

Central Asháninka del Río Ene (CARE)

2011 *Guía metodológica para mejorar la participación de las comunidades nativas en el proceso del presupuesto participativo*. Satipo: CARE.

s/a *Hidroeléctricas en territorio asháninka. Los impactos de Pakitzapango y Tambo 40*. Satipo: CARE.

Fabian, Beatriz

2006 *La participación pública de la mujer asháninka en la cuenca del río Tambo 1990-2002*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

García, Alan

2007 "El síndrome del perro del hortelano" en *El Comercio*. Lima. 28 de octubre.

Ñaco, Guillermo

2011 *Mesozonificación ecológica y económica para el desarrollo sostenible de la provincia de Satipo*. Iquitos: Instituto de Investigaciones de la Amazonía Peruana.

UNICEF TACRO

2009 *Atlas Sociolingüístico de Pueblos Indígenas en América Latina*.
Ciudad de Panamá: UNICEF.

Varese, Stefano

2006 *La sal de los cerros. Resistencia y utopía en la Amazonía peruana*.
Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Veber, Hanne, *et. al.*

2009 *Historia para nuestro futuro. Yotantsi ashi otsipaniki. Narraciones autobiográficas de líderes asháninkas y asheninkas*. Copenhague: IWGIA.

Leyes y documentos de información directa

Comisión Especial Multisectorial para las Comunidades Nativas, Mayo del 2001.

Ley No. 22175 de Comunidades Nativas y de Desarrollo Agrario de las Regiones de Selva y Cejas de Selva.

Del nomadismo a la participación política

Asambleísta Teresa Nominé Chiqueno

Introducción

La historia como la realidad de los pueblos indígenas del Oriente de Bolivia está signada por relaciones aún coloniales con el Estado, que prosiguió sin cambio alguno una tradición establecida por los colonizadores del siglo XVI. Los ayoreodes son, sin duda, uno de los últimos pueblos de la región en ser absorbidos y asimilados al Estado-nación. Sin embargo, de los sufrimientos que dicho proceso conllevó, este pueblo ha tenido un avance significativo en la participación política, la cual es el motivo de este estudio.

La valoración de la experiencia no podría comprenderse sin la necesaria lectura de la historia y la cultura ayoreode en relación a los procesos de colonización aún en curso.¹ La participación política del pueblo ayoreode está hoy simbolizada en la presencia de la señora Teresa Nominé en la Asamblea Legislativa del Estado Plurinacional de Bolivia.

¹ La comunidad Totobiegosode, aun no contactada, por tanto en uso de su derecho a la autodeterminación, está sufriendo la pérdida de sus territorios a manos de los plantadores de soja en el Chaco Paraguayo.

La diputada Nominé, miembro de la comunidad de Puesto Paz, marca el camino de la participación indígena, en particular de las mujeres, cuyo rol es de la mayor importancia en la vida cultural y política de los pueblos de la floresta.

El territorio de la nación ayoreode, el Gran Chaco, compartido con otras naciones indias, estaba repartido entre dos jurisdicciones de la administración colonial hispana: la Audiencia de Charcas y las misiones jesuíticas del Paraguay.

Al sobrevenir la crisis de la independencia, los pueblos que habitaban el Chaco pudieron aún conservar su autonomía, en tanto las repúblicas de Bolivia y Paraguay no tuvieran la capacidad política y militar de apropiarse dicho territorio.

Fue la guerra del Chaco (1932-1936), al establecer una línea fronteriza entre ambos estados, que llevó a los ayoreode, junto a las otras naciones indias de la región, a ser absorbidos por las dinámicas de desarrollo proyectadas desde cada una de las ciudades capitales.

Perdida la autodeterminación y el control del territorio ejercido por siglos, fracciones de ayoreode fueron obligados, a través de la reducción, a convertirse en nacionales de cada uno de los países, adoptar nombres cristianos, abandonar su modo de vida y, con ello, sus territorios, que fueron apropiados por las olas de colonización que venían a retaguardia de los ejércitos en guerra.

Desde hace más de medio siglo, los ayoreode engrosan la población indígena de Bolivia, un mosaico de pueblos y culturas cuyo común denominador es su nativismo frente a la población criollo mestiza de origen europeo.

El conjunto de estos pueblos constituyen mayoría poblacional, sin embargo los pueblos del Chaco tienen una presencia bastante minorizada, resultado de políticas de genocidio y etnocidio del que fueron objeto.

El censo de población y vivienda del año 2001 mostró que, de un total de 8.090.732 personas encuestadas, 5.358.107 se identificaron pertenecientes a los pueblos indígenas, el 66,2% de toda la población.

TABLA 1

PORCENTAJE DE POBLACIÓN INDÍGENA EN BOLIVIA POR DEPARTAMENTOS			
Departamento	Población indígena total	% sobre el total indígena	% sobre el total del departamento
Chuquisaca	375.864	7,0 %	72,7 %
La Paz	1.893.129	35,3 %	82,0 %
Cochabamba	1.161.009	21,7 %	81,6 %
Oruro	303.296	5,7 %	78,8 %
Potosí	625.523	11,7 %	89,3 %
Tarija	81.386	1,5 %	21,5 %
Santa Cruz	798.377	14,9 %	40,3 %
Beni	112.508	2,1 %	32,0 %
Pando	7.015	0,1 %	14,2 %
Total	5.358.107	100,0 %	66,2 %

Fuente: CEPAL, 2005.

La situación de los pueblos indígenas en Bolivia no es uniforme, como se puede apreciar en el siguiente cuadro. Hay pueblos, tanto en los Andes como en tierras bajas, que cuentan con apreciable presencia demográfica y otras cuya situación es de franca vulnerabilidad.

En la región del Chaco, poseen territorio los pueblos Guaraní, Tapiete, Weenhayek, Ayoreode, que son vecinos e interrelacionados con chiquitanos y guarayos que habitan por su parte el Oriente (UNICEF, 2008: 196).

TABLA 2

DISTRIBUCIÓN PORCENTUAL DE LOS GRUPOS INDÍGENAS EN BOLIVIA		
Grupo indígena	Total	%
Quechua	1.557.689	49,5%
Aimara	1.278.627	40,6%
Chiquitano	112.271	3,6%
Guaraní	78.438	2,5%
Mojeño	43.323	1,4%
Otros	75.427	2,4%
Total	3.145.775	100,0%

Fuente: CEPAL, 2005.

TABLA 3

PUEBLOS INDÍGENAS DEL CHACO	
Grupo indígena	Total
Guaraní	78.438
Tapiete	40
Weenhayek	1.800
Ayoreode	1.236
Chiquitano	112.271
Guarayo	11.960

Fuente: Molina y Albó, 2006.

El censo 2001 permite apreciar la situación de franca vulnerabilidad de la nación ayoreode que cuenta con una población de apenas 1.236 personas: 636 varones y 600 mujeres (Molina y Albó 2006: 98). Sin embargo, la misma nación ayoreode, a través de la Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano (CANOB), estima su población en 4.000 personas. El registro de la población ayorea no es tarea fácil, por sus raíces y tradición nómada es de itinerancia dinámica entre sus comunidades, la ciudad de Santa Cruz y al otro lado de la frontera entre las comunidades en el Paraguay.

En el Paraguay, suman 2.016 personas (Roca, 2008). Sus comunidades se encuentran repartidas en la misión salesiana de María Auxiliadora, Campo Loro (Misión Nuevas Tribus), en el Chovoreca (Proyecto Ayoreo de la Asociación Indigenista del Paraguay) y en las colonias menonitas donde se desempeñan como jornaleros. Testimonio de su carácter libre y nómada es la existencia de una fracción que se encuentra en “situación de aislamiento voluntario”, en Madrejoncito-Bahía Negra, que es identificado como el grupo Totobiegosode y que hoy enfrenta serios problemas de sobrevivencia.

Del Gran Chaco a los territorios de reducción

Con la guerra (1932-1936) entre Bolivia y el Paraguay, el Gran Chaco dejó de ser territorio propio ayoreo y de otros pueblos vecinos y, para los Estados, un territorio vacío. Fue entonces que la colonización avanzó, arrasó con el bosque y los indios no pudieron por más tiempo resguardar su libre determinación, acabaron reducidos en misiones católicas y protestantes fundamentalistas para luego ser reclutados como peones de menonitas y terratenientes criollos (cf. Combes, 2009).

Hasta el momento carecemos de conocimiento de la memoria ayoreode, solo se dispone de escasas referencias coloniales que dan cuenta de los encuentros y los proyectos misionales de reducción.

Terminada la guerra del Chaco, el Gobierno de Bolivia solicitó al entonces Vicariato Apostólico de Chiquitos hacerse cargo de la integración. El vicariato, carente de recursos, se excusó, haciéndose cargo los grupos de religiosos evangélicos, en su mayoría procedentes de EE. UU. En 1948, la Misión Nuevas Tribus fundó Tobité, el primer asentamiento permanente de ayoreos; posteriormente Puesto Paz, en 1972; la Misión Sudamericana creó Zapocó en 1950 y Poza Verde en 1962; la Misión Bautista Lettus (1952)

fundó Rincón del Tigre y más tarde se haría cargo de Motacú (1985). En 1957, la Iglesia Católica estableció el asentamiento de Santa Teresita (Nostas y Sanabria 2009: 22). Los cazadores que por tantos siglos poseyeron el Gran Chaco, luego de la guerra fueron cazados por los misioneros; encerrados en las misiones fueron presa de enfermedades y la mortandad se cebó con ellos. Todos los demás asentamientos se formaron a partir de 1955, por migraciones desde los nuevos centros de reducción. El último grupo que aceptó la vida sedentaria y el contacto misional se asentó y fundó Puesto Paz en 1972, a cargo de Misión Nuevas Tribus. Es así como se dio inicio a un rápido proceso de aculturación religiosa, social y económica, alterando el mundo simbólico, sus ideas e historia para introducir creencias cristianas, nuevos alimentos, una nueva educación y un nuevo sistema de trabajo.

Actualmente las comunidades ayoreas en ambos lados de la frontera son marginales al Chaco, la reducción los llevó a puestos con exiguos territorios, sedentarizados violenta y coercitivamente viven trabajando para distintos patrones, las artesanías que elaboran las mujeres, mendicidad y prostitución en los pueblos y la ciudad de Santa Cruz. La necesidad de preservar su modo de vida y con él su identidad impulsó a la dirigencia ayoreode a tramitar el reconocimiento de los espacios en que fueron reducidos como tierras comunitarias de origen. Poseen territorios titulados con esa calidad: Título ejecutorial la TCO-NA- 000009 comunidad Ayoreo Santa Teresita, 77.547,3721 ha; Título ejecutorial la TCO-NAL-00010 Comunidad Ayoreo Guaye - Rincón del Tigre, con 97.742 ha; Título ejecutorial la TCO-NAL-000012 Comunidad Ayoreo Zapocó con 43.344,4321 ha; Título ejecutorial la TCO-NAL-000013 Comunidad Ayoreo de Tobité II con 26.103,9089 ha.

En la ciudad de Santa Cruz de la Sierra, desde hace 40 años, se encuentra una importante comunidad ayoreo. Estiman en 640 personas la población urbana, de los cuales 333 corresponden a la comunidad Degüi, que tiene un terreno de 6.180,77 m² en la urbanización villa Primero de Mayo. Una fracción menor se reparte entre los asentamientos urbanos de Garai y Jogasui (Roca: 2008).

La organización social y política

Comprender la cultura y organización de la nación ayoreode requiere entender la división del tiempo entre el período de la vida en el Gran Chaco y la época actual de reducción. En el Gran Chaco, a través de la caza y la guerra, establecían relaciones con los otros no ayoreo por el

control del territorio, sus recursos de caza y recolección. “Los ayoreode no vivíamos en un solo lugar, porque cuando en una zona ya no había qué cazar o sacar miel, había que ir a otra zona buscando qué comer”, rememora Yasudé Picanerai (Riester y Weber, 1998: 13). Durante este tiempo no vestían como los *cojñone*² que parecían lagartos. Su propia piel era su ropa; embellecían su cuerpo y rostro con pintura para ocasiones como la caza, la guerra o el amor.

En ese tiempo estaban organizados en más de 50 grupos, cada uno bajo el gobierno de un *dacasuté*, que era el jefe en la caza y en la guerra, y en los campamentos era la autoridad que imponía gobierno (Nostas y Sanabria, 2009: 195-196). Por su carácter, las relaciones entre muchos de estos grupos locales, así como con otros grupos no ayoreo, eran de guerra. La organización social y económica más importante era el *Jogasui*, la familia extensa, más las familias amigas que compartían los productos de la caza y la recolección. Desde el tiempo del Gran Chaco, la nación ayoreode está dividida en siete clanes. Los miembros de cada uno de ellos se refieren a un origen común y se sienten parientes entre sí y excluyen el matrimonio entre miembros de un mismo clan. Los clanes son: Chiquenone, Picanerane, Etacorone, Dosapeode, Posorajane, Cutamurajane y Jnuruminone (Fisherman, 1998: 31-46).

El *dacasuté*, líder de la guerra, accedía a dicha función luego de cumplir diversos requisitos y con variadas cualidades: la muerte en guerra de un número determinado de individuos en orden de importancia: *cojñone*, *ayorei*, *tigres mujeres* (Nostas y Sanabria 2009: 196). La organización social, la vida política y la economía continúan fuertemente marcadas por el carácter nómada, trashumante de la población. La reducción no logró extirpar dicho espíritu ni las bases de su economía y organización social. Pasado el tiempo de la misión continúa la constante itinerancia, viajes de visita a los parientes y, cuando ello no es posible, el envío de casetes grabados para que la familia los escuche.

En el tiempo actual, ya no tienen *dacasuté* ni se organizan en *Jogasui*; sin embargo, el modelo organizativo mantiene aún el espíritu del monte, la guerra y la caza. En cada una de sus Tierras Comunitarias de Origen y comunidades cuentan con un capitán o cacique, cuya autoridad está investida de los mismos valores antiguos: valor, generosidad, poder. La

² En el tiempo del Gran Chaco estaban seguros de que la ropa de los blancos contenía enfermedades, la desnudez era una muestra de salud (Riester y Weber, 1998: 219).

nación ayoreode se representa mediante la Central Ayorea Nativa del Oriente Boliviano (CANOB), creada por su Asamblea General Intercomunal Máxima del 29 de octubre de 1987, y cuenta con personería jurídica otorgada por resolución ministerial No. 135/93. La CANOB se rige por una Asamblea Intercomunal, Directorio, presidente, vicepresidente y secretarías de Organización, Salud, Educación, Tierra y Territorio e Información y Difusión. Desde su creación, trabaja en torno a los derechos individuales y colectivos, consolidación territorial (jurídica, organizativa y económica), Educación, Salud y Producción (CANOB, 2006).

Luego de la reducción, este pueblo, como muchos otros de la región, muestra una gran fuerza organizativa que está representada por una estructura institucional que, desde el nivel local, cobra visibilidad en los ámbitos tanto nacionales como internacionales. CANOB hace parte de la organización de pueblos indígenas del departamento de Santa Cruz, la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC), que está conformada por los pueblos chiquitano, yuracaré, ayoreode y guarayo. Como organización regional, la CPESC a su vez es parte de la Confederación Indígena de Bolivia (CIDOB), que es finalmente miembro de la Coordinadora de Organizaciones de la Cuenca Amazónica (COICA), organización supranacional que representa a los pueblos indígenas de la cuenca amazónica de los ocho países de la región, más los pueblos indígenas de la Guyana Francesa.

Puesto Paz

La comunidad de Puesto Paz se encuentra en el municipio de Pailón, segunda sección municipal de la Provincia Chiquitos, ubicada a una distancia de 51 km al este de la ciudad de Santa Cruz de la Sierra. Se comunica a través de la carretera interdepartamental Santa Cruz-Beni, la transcontinental que une Santa Cruz a Puerto Suárez y por el ferrocarril Santa Cruz-Puerto Suárez. En el municipio se asientan tres comunidades ayoreas: Poza Verde, Guiday Chai y Puesto Paz, junto a 11 colonias menonitas.

El 25 de agosto de 2009, la comunidad de Puesto Paz recibió su título ejecutorial, luego de un trámite de cinco años, un territorio de casi 5.000 hectáreas. Fue la señora Ique Etacore quien recibió del Instituto Nacional de Reforma Agraria (INRA) el título a nombre de la comunidad. Este hecho tan significativo para la comunidad muestra el liderazgo de las mujeres ayoreode. En Puesto Paz, como en todas las comunidades ayoreode, la

organización social y política ha sido influenciada y marcada por la reducción y los cambios administrativos establecidos desde la administración republicana. La comunidad tiene como autoridades al corregidor, cacique y Organización Territorial de Base (OTB) (Nostas y Sanabria 2009: 210), cuenta con un Comité Comunal que articula a todas sus entidades: presidente de la Junta Escolar, Secretaría de Salud, los presidentes de organizaciones productivas, artesanales y de talladores. La autoridad de mayor influencia es el cacique mayor, actualmente ejercido por Dité Picaneray. En la comunidad, vive un estimado de 78 familias, que son las propietarias de las 5.000 ha; sin embargo, la tierra se ido achicando a causa de los hacendados que apropian tierras indígenas, llegando a perder más de 500 ha.³

La Nación Ayoreode y el Estado Plurinacional

Entre mayo y junio del año 2002, los pueblos indígenas llevaron una sacrificada marcha bajo el rudo invierno altiplánico para establecer en la agenda política boliviana la necesidad de una Asamblea Nacional Constituyente. El pueblo ayoreo organizado en CANOB participó de la misma siendo parte de la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC). Seguros del control político, como estaban las élites y los partidos políticos, no hicieron mayor caso y prosiguieron con la realización de las elecciones generales que hicieron presidente por segunda vez a Gonzalo Sánchez de Lozada; sin embargo, a pocos meses, en febrero de 2003, comenzó a manifestarse el descontento, que desembocó en crisis de gobernabilidad en octubre del mismo año, terminando con la huida del Presidente de la República. Entonces fue públicamente adoptada como agenda nacional la realización de la asamblea constituyente.

El texto de la Constitución adoptado en octubre de 2008, en el Art. 1, establece el modelo de Estado Plurinacional, basado en el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, a traducirse en una institucionalidad y administración correspondientes. El reconocimiento de la existencia precolonial de las naciones indígenas (Art. 2) es de fundamental importancia al garantizar la libre determinación,⁴ el

³ Entrevista a Teresa Nominé, Santa Cruz de la Sierra, 6 de diciembre de 2011.

⁴ El reconocimiento de este derecho se reitera en el Art. 30.11.4, en tanto que el Art. 30.11.5 establece que las Instituciones indígenas son parte del Estado.

autogobierno, el reconocimiento de sus instituciones y la consolidación de entidades territoriales indígenas. Este artículo traduce los avances en el derecho internacional, del derecho de los pueblos indígenas expresados en la libre determinación, el cual debe estar a su vez sustentado en la disposición de los recursos para el autogobierno. El reconocimiento como lenguas oficiales del Estado, además del español, de todas las lenguas indígenas (Art. 5) conlleva un desafío y oportunidad muy importante para la construcción de una institucionalidad plurinacional.

El camino que toma la construcción del Estado Plurinacional es a través de la adopción de las autonomías indígenas como expresa la tercera parte, título I, capítulo séptimo en la que se detallan las competencias, además que da paso al ejercicio pleno de las autoridades indígenas, Art. 290, parágrafo II.

La participación de los pueblos indígenas en los órganos (poderes) del Estado Plurinacional, en particular la Asamblea Plurinacional, quedó establecida en el Art. 147 parágrafo II, para que el Órgano Electoral asigne la participación de acuerdo a la densidad poblacional. Siendo que el Estado reconoce la democracia comunitaria. Por ello los pueblos indígenas nominan directamente sus candidatos según sus normas y procedimientos (Art. 26, parágrafo II, numeral 3 y 4). Sin embargo, la participación de pueblos indígenas quedó apenas para las “minorías” como expresa el Art. 146: “Se establecerán solamente en el área rural y en aquellos departamentos en los que estos pueblos y naciones indígena originario campesinas constituyan una minoría poblacional”.

Circunscripciones indígenas: la puerta a la participación indígena

La participación de los pueblos indígenas en la institucionalidad del Estado Plurinacional a través de procesos electorales en la elección de representantes a la Asamblea Plurinacional ha tenido un notable progreso al promulgarse la Ley 4021 de Régimen Electoral Transitorio (LRET) el 14 de abril de 2009. Esta ley creó Circunscripciones Especiales Indígenas para la participación directa de los pueblos y naciones indígenas en la Asamblea Legislativa Plurinacional, en la cantidad de siete asambleístas (Art. 35). En la distribución general de escaños (Art. 32), se aprecia la representatividad como su peso en la Asamblea Plurinacional.

TABLA 4

DISTRIBUCIÓN DE ESCAÑOS EN LA ASAMBLEA PLURINACIONAL DE BOLIVIA					
Departamento	Escaños Departamen- tos	Escaños Uninomi- nales	Escaños Plurino- minales	Circuns- cripciones Especiales	Naciones y pueblos indígenas minoritarios
La Paz	29	15	13	1	Afroboliviano, Mose- tén, Kallawaya, Tacana y Araona.
Santa Cruz	25	13	11	1	Chiquitano, Guaraní, Guarayo, Ayoreo, Yu- racaré y Mojeño
Cocha- bamba	19	10	8	1	Yuki, Yuracaré
Potosí	14	8	6	-	-
Chuquisaca	11	6	5	-	-
Oruro	9	5	3	1	Chipaya y Murato
Tarija	9	5	3	1	Guaraní, Weena- yek, Tapiete
Beni	9	5	3	1	Tacana, Pacahuara, Itonama, Joaquiniano, Maropa, Guarasugwe, Mojeño, Sirionó, Bau- re, Tsimane, Movima, Cayubaba, Moré, Cavineño, Chacobo, Canichana, Mosestén y Yuracaré
Pando	5	3	1	1	Yaminagua, Pacahua- ra, Esse Eja, Machi- nerí y Tacana
Total	130	70	53	7	

Fuente: Gaceta Oficial de Bolivia, 2009.

El conjunto de las organizaciones de pueblos indígenas rechazó esta forma de distribución de los escaños legislativos, por no guardar relación con el número de pueblos indígenas (36 oficialmente reconocidos en la CPE). Comparando el cuadro de distribución en el departamento de Beni, los 18 pueblos indígenas solo tienen derecho a un representante titular y un suplente a la Asamblea Legislativa. En tanto que los pueblos andinos de habla aimara y quechua quedaron privados de representación. En la propuesta de ley de las dos organizaciones indígenas, La Confederación Indígena del Oriente Boliviano (CIDOB) y el Consejo Nacional de Ayllus y Markas del Quillasuyu (CONAMAQ), luego de varias negociaciones en consenso plantearon establecer 19 circunscripciones indígenas distribuidas en todos los departamentos del país; sin embargo, conforme se iba imponiendo el partido de Gobierno fueron reduciéndose a 15, luego 14, para finalmente resultar en apenas siete.

Para comprender el camino que ha tomado a los pueblos indígenas del Oriente participar en la contienda electoral para ocupar escaños en la Asamblea Plurinacional volvamos a los parágrafos IV, V y VI del Art. 35 que identifica con mayor precisión las características de la Circunscripción Especial:

- IV. Una Circunscripción Especial Indígena Originario Campesina podrá estar conformada por Tierras Comunitarias de Origen, comunidades Indígena Originario Campesinas, municipios e incluso asientos electorales que no necesariamente tengan continuidad geográfica, pertenecientes a las naciones y pueblos Indígena Originario Campesinos que sean minoría poblacional. Una circunscripción especial podrá abarcar a más de un pueblo Indígena Originario Campesino.
- V. En cada Circunscripción Especial Indígena Originario Campesina se elegirán un representante titular y suplente, por mayoría simple, en las condiciones que fija la Constitución Política del Estado y la presente Ley.
- VI. La postulación de candidatos en circunscripciones especiales indígena originario campesinas serán mediante partidos políticos, agrupaciones ciudadanas y pueblos indígenas en igualdad de condiciones.

Sin embargo, en las pasadas elecciones, los candidatos a asambleístas por circunscripciones indígenas no tuvieron otra alternativa que presentarse a través de partidos políticos, situación que impide a los actuales asambleístas

actuaciones independientes y en bloque en la Asamblea Plurinacional, la constitución de una bancada indígena. Es la misma Ley que asegura la participación equitativa de las mujeres en las listas electorales, donde el Art. 9 (De la Igualdad de Oportunidades entre Varones y Mujeres) establece:

I. Las listas de candidatas y candidatos a senadoras y senadores, diputadas y diputados titulares y suplentes, asambleístas departamentales, consejeros departamentales, concejales municipales y autoridades en los municipios deberán respetar la igualdad de oportunidades entre mujeres y hombres, de forma que exista un candidato titular varón y enseguida una candidata titular mujer, una candidata suplente mujer y un candidato suplente varón, o viceversa. En el caso de las diputaciones uninominales, la alternancia se expresa en titulares y suplentes en cada circunscripción.

Desde el año 2009, es la primera vez que los pueblos indígenas, a pesar de todas las dificultades ya nombradas, cuentan con representantes propios, cuya relación tenemos en el siguiente cuadro:

TABLA 5

ASAMBLEÍSTAS POR CIRCUNSCRIPCIÓN INDÍGENA				
Circunscripciones indígenas	Departamento	Identidad étnica	Asambleístas	Organización política
Afroboliviano, Mositén, Leco, Kallawaya, Tacana y Araona.	La Paz	Afro Tacana	Titular: Jorge Medina Barra Suplente: Blanca Cartagena Chuqui	MAS-IPSP
Chiquitano, Guarani, Guarayo, Ayoreo, Yuracaré y Mojeño.	Santa Cruz	Guarayo Ayoreode	Titular: Bienvenido Zacu Mborobainchi Suplente: Teresa Nominé Chiqueno	MAS-IPSP
Yuracaré, Yuqui	Cochabamba	Yuracaré Yuki	Titular: Eleuterio Guzmán Zelada Suplente: Luisa Guaguasu Isategua	MAS-IPSP
Chipaya y Uru Murato	Oruro	Chipaya	Titular: Benigno Quishpe Mamani Suplente: Toribia Alvaro Moya	MAS-IPSP
Tacana, Pacahuarra, Itonama, Joaquiniano, Maropa. Guarasuwe, Mojeño, Sirionó, Baure, Tsimane, Movima, Cayubaba, Moré, Cavinéño, Chacobo, Canichana, Mositén y Yuracaré.	Beni	Mojeño Canichana	Titular: Pedro Nuni Caity Suplente: María Sonia Justiniano Cujuy	MAS-IPSP
Yaminagua, Pacahuarra, Esse Eja, Machineri y Tacana.	Pando	Tacana	Titular: Julio Cortez Vira Suplente: Bertha Ramallo Hurtado	PPB-C

Fuente: Elaboración propia sobre la base de información electoral.

De Puesto Paz a la Asamblea Plurinacional

En la historia de vida de Teresa Nominé Chiqueno se resume la historia del pueblo ayoreode, el corto tiempo de su reducción y forzada integración al Estado-nación boliviano. El año de 1961, estando su familia caminando por el territorio que ya había sido apropiado por el Estado boliviano, fueron capturados por la Misión Sudamericana y reducidos en el puesto de Poza Verde. La vida de familia en ese puesto no fue nada buena, los rigores de la reducción, los cambios de hábitos culturales y lo más difícil, siendo *guidaygosode*, fueron discriminados por los mismos ayoreos que eran *diequena* y *gosode*. Siempre estaban recordándoles que eran *guidaygosode*, del otro lado de la frontera y porque, a diferencia de ellos, eran recién cazados.

Los padres de Teresa, al momento de su reducción, constituían una pareja joven. El padre se llamaba Jutui y era del clan *nurunominé*, y la madre Dobia, del clan *chiqueno*. En la misión, para su nueva identificación, al padre le pusieron Justo, en tanto que la madre quedó con su propio nombre. Nacida un 24 de septiembre de 1967 en el puesto de la misión, a diferencia de la generación de sus padres, ya no conoció la vida del Gran Chaco y no tuvo la educación tradicional para la vida en el monte. En cambio, fue a la escuela de la misión entre el primero y el cuarto de primaria, donde los profesores eran ayoreos y *cojñone* de Pailón, todos pagados por la misión.

Teresa, tanto en la misión como en la escuela, era discriminada por *guidaygosode* y, cuando tenía 12 años, su padre decidió ir al encuentro de sus parientes que habían sido reducidos en Puesto Paz. Tenían temor de que las mujeres hicieran algo malo, celándole con sus maridos.

Familias *guidaygosode* habían sido reducidas en 1970 en Puesto Paz por la Misión Nuevas Tribus y es allí a donde se reintegró la familia de Teresa Nominé. Estaban ya entre su comunidad y no hubo más discriminación. Otra comunidad *guidaygosode* es la de Santa Teresita, una misión católica. Prosiguió en la escuela del quinto de primaria a octavo grado, su formación se vio limitada ante el temor de los abusos que cometían en ese tiempo los maestros de escuela.

Sin los recursos que ofrecía la trashumancia por el Gran Chaco, las familias ayoreas enfrentaban dificultades en la provisión de alimentos y ropa. Como muchas chicas de su edad, Teresa migró a la ciudad de Santa Cruz con el objetivo de obtener dinero para solventar en parte las necesidades familiares. En la ciudad, conoció a su primera pareja, un *cojñone*, con el que tiene un hijo.

Sin embargo, por la violencia con la que era tratada y la diferencia de culturas, huyó a la comunidad. Luego de esa experiencia conoció a su actual pareja, un hombre de familia guaraní de la ciudad de Santa Cruz, con quien tiene dos hijos y vive en el barrio El Palmar Birhuez, que es un barrio guaraní urbano. También tiene casa en la comunidad Garai a donde se irá para que los hijos mantengan la lengua y la cultura ayoreoede, pues el marido, como muchos de los guaraníes urbanos de Santa Cruz, perdió la lengua.

Fue en el año 2000 que la comunidad de Puesto Paz, reconociendo las cualidades de Teresa, la nombró vocal en la directiva comunal. Fue un primer peldaño en su carrera. Su función era convocar a los miembros de las 78 familias que conforman la comunidad a asistir, era una animadora de las actividades comunitarias; en ese trabajo estuvo dos años. El entusiasmo en el cumplimiento de la función así como el compromiso con las actividades comunitarias valieron su ratificación para un cargo de mayor responsabilidad: fue nombrada secretaria de Educación. Luego de cuatro años de trabajo continuo al servicio de la comunidad, fue enviada a la ciudad de Santa Cruz. El objetivo era su formación y tenerla como representante de la comunidad de Puesto Paz ante las organizaciones que tienen en la ciudad sus oficinas.

En el año 2005, fue postulada por su comunidad para ejercer la Secretaría de Género en la Coordinadora de Pueblos Étnicos de Santa Cruz (CPESC). La responsabilidad fue un reto importante en su carrera; como en la CPESC no había dicho cargo, cada uno de los cinco pueblos enviaron sus candidatas. La elección fue por votación, ganó con el apoyo chiquitano que la permitió acceder al cargo. Como aún estaba en el ejercicio de la Secretaría de Educación en Puesto Paz, tuvo que volver allí para el traspaso de responsabilidades. Cumplir con el nuevo cargo la obligó a trasladarse y vivir de manera permanente en la ciudad de Santa Cruz. En su condición de primera secretaria de Género de la CEPESC, le tocó organizar, establecer los cimientos de la participación femenina en la organización y en todos los niveles departamental y nacional. Su trabajo tuvo importantes resultados, por lo que la CANOB la postuló y ratificó para una nueva responsabilidad.

En el año 2007, fue promovida, mediante elección, al cargo de secretaria de Educación de la CPESC. En el cargo, debía haber estado hasta el año 2010. Hizo una muy buena gestión con asignar becas a estudiantes de los cinco pueblos indígenas de Santa Cruz en las universidades de Santa Cruz y en programas universitarios de Cuba y Venezuela. En el año 2009, su organización, la CANOB, la eligió para postularse como candidata

a diputada por la circunscripción especial indígena de Santa Cruz, que comprende a los pueblos Chiquitano, Guaraní, Guarayo, Ayoreo, Yuracaré y Mojeño. En las negociaciones que llevaron adelante las organizaciones indígenas, quedó establecido que presentarían candidatos los pueblos guarayo y ayoreode, para lo que deberían identificarse dos líderes que, cumpliendo la nueva normativa electoral, estableciesen equidad de género, quiere decir que debían ser un hombre y una mujer. En la postulación, tanto CANOB como COPNAC, la organización guaraya, buscaban la titularidad de sus candidatos, situación un poco conflictiva, pero luego suscribieron un acuerdo de alternancia con la mediación de CIDOB, la organización nacional indígena de los pueblos de tierras bajas, para que Teresa Nominé asuma titularidad desde agosto 2012.

Nos costó hambre, frío, sol, lluvia porque hemos ido a hacer campaña con la propuesta de profundizar el proceso de cambio. Los de la oposición recorrían las zonas en avioneta, nosotros por tierra. Muchas veces se fregaba el vehículo en medio camino, hasta que se lograra hacer funcionar podía pasar todo un día, ahí pasábamos hambre y sed. Antes de esto hubo que pasar otro proceso de dura negociación debido a que nuestra circunscripción representa a los Pueblos Ayoreo y Guarayo. Tuvimos que disputar la titularidad. Yo dejé que mis bases decidieran. Casi llegamos al conflicto. La organización guaraya representada por Élide Urapuca, hoy alcaldesa de Ascensión de Guarayos, también bajó la guardia y llegamos al acuerdo de hacer gestión compartida: la mitad de la gestión Bienvenido Zacu, dirigente y candidato guarayo, asumiría la titularidad al principio y, a mitad de gestión, yo asumiría la titularidad. Firmamos un acuerdo ante la comisión nacional de la CIDOB. Yo confío en que este acuerdo se cumpla. Estoy preparándome para asumir la titularidad, pues ¡ya estamos cansados de estar en la cola, sobre todo las mujeres indígenas de tierras bajas!⁵

Las elecciones fueron mediante mesas especiales en cada uno de los territorios de los pueblos indígenas. En la ciudad, no pudo funcionar a pesar de la fuerte presencia indígena. En este proceso, las élites del departamento, conocidos como los verdes, llevaron de candidatos a un

5 Entrevista a Teresa Nominé, Asamblea Plurinacional, La Paz, 18 de enero de 2012.

hombre chiquitano y una mujer ayoreo de Poza Verde, Yovana Picanerai, quienes, no habiendo hecho campaña, no alcanzaron a ser elegidos.

Liderazgo y reconocimiento

En la cultura ayoreode, la mujer ocupa lugar preferente por los trabajos y servicios que prestan a la familia y a la comunidad. En el tiempo del Gran Chaco, hay noticias de alguna mujer que llegó a ser reconocida como *dacasuté*; sin embargo, era la esposa del *dacasuté* que recibía también el mismo título y por ello era reconocida como la jefa de las mujeres. Cuando el *dacasuté* iba a la guerra o de caza, entonces era la esposa la que quedaba al mando del campamento. El símbolo que llevaba el *dacasuté* de manera privativa a su rango era el gorro de piel de tigre *ducayoi*. Con la reducción, ya no existe el *dacasuté*, ya no van a la guerra ni la caza es ya un medio de vida. Sin embargo, muchos de los valores se conservan y cultivan, así asumen que los caciques y los líderes comunitarios se invisten con dichos valores.

Por las características de la “vida civilizada”, las mujeres han logrado mayores oportunidades en la relación con la sociedad *cojñone*, que se han traducido en el reconocimiento de las cualidades de liderazgo. Elegida asambleísta nacional, primera diputada del pueblo ayoreode, Teresa Nominé Chiqueno fue impuesta con el símbolo del poder *ducayoi*. En los actuales tiempos, su cargo corresponde al de los antiguos jefes: “Soy jefa de hombres y mujeres, represento a los hombres y a las mujeres de mi pueblo”.⁶ El espíritu guerrero de su pueblo se manifiesta en sus luchas parlamentarias. El día que la Asamblea Plurinacional aprobó la Ley 222, de consulta para que una carretera transoceánica pasara por el territorio multiétnico Tipnis, la diputada Nominé, junto a otros diputados indígenas, hizo frente a la mayoría oficialista, haciendo una toma simbólica de la mesa de la directiva camaral. “Que la gente sepa que yo sí puedo, que tengo el coraje de un *dacasuté*”.⁷ En ese momento, ella sintió transformarse en una guerrera defendiendo los intereses y los derechos de los pueblos indígenas

6 Entrevista a la diputada Teresa Nominé.

7 Entrevista a la diputada Teresa Nominé.

y echó de menos su *ducayoi*, que le habría dado una mayor prestancia. Su actuación en la Asamblea Plurinacional ha sido reconocida con orgullo por su pueblo y los otros cuatro que conforman la circunscripción especial, el coraje que muestra al momento de defender los intereses indígenas en una cámara de diputados de mayoría oficialista.

Al conjunto de los asambleístas, toca una gestión muy difícil, un dilema difícil de resolver; la lealtad al presidente indígena y la aprobación de medidas y políticas gubernamentales que incumplen derechos de los pueblos indígenas reconocidos incluso por la Constitución. Uno de estos derechos es el referente a la libre determinación, la opción que tienen como pueblos indígenas de establecer sus propias prioridades de desarrollo; y, cuando de proyectos nacionales se trate, el derecho a ser consultados como el medio más adecuado para establecer la participación de los pueblos indígenas. Sin embargo, este asunto es controversial en Bolivia y la construcción de una carretera que pasa por medio de un territorio indígena se ha convertido en conflicto. Para los asambleístas indígenas, este hecho ha marcado un quiebre entre su antigua lealtad a toda prueba con el Gobierno nacional y la manifestación de oposición y rechazo a las políticas gubernamentales.

El resultado ha sido la conformación de una bancada indígena cuya presidencia ocupa el diputado Pedro Nuni, en tanto que la Vicepresidencia ha sido asumida por Teresa Nominé. La tarea que tiene tras de sí la asambleísta Nominé es muy grande. Siendo la primera vez que los pueblos indígenas tienen representación parlamentaria, en el poco tiempo de su gestión, debe ocuparse de todos los asuntos concernientes tanto a su pueblo, los pueblos de su circunscripción y en general de todos los pueblos indígenas del país como de la parte ayorea que está al otro lado de la frontera. Una primera actividad que merece resaltarse es la referida a la fracción ayorea que se encuentra en situación de aislamiento voluntario. La defensa de los *totobiegosodes* fue asumida tanto ante los Gobiernos del Paraguay y Bolivia cuanto ante instancias internacionales como es la Comisión Interamericana de Derechos Humanos, donde, el 25 de marzo, hizo una presentación de queja pública en la 141ª. sesión ordinaria. Es ella miembro del Comité Indígena Internacional para la Protección de los Pueblos en Aislamiento y en Contacto Inicial de la Amazonía, el Gran Chaco y la Región Oriental del Paraguay (CIPIACI). Como vicepresidenta de la bancada indígena, promueve con las organizaciones indígenas CIDOB y CONAMAQ la promulgación de una norma que implemente el derecho a la consulta y al consentimiento libre, previo e informado. Una tarea muy

difícil y conflictiva que enfrenta a la propuesta gubernamental asumida por la mayoría parlamentaria y abre la consulta a otros actores como los cooperativistas mineros.

Conclusión

A lo largo de las páginas precedentes, se ha mostrado la participación de una persona, miembro de una nación indígena de reciente incorporación al Estado Nación de Bolivia; un pueblo cuya historia se divide entre el tiempo de libertad en el Gran Chaco y el tiempo de la reducción en las misiones y en sus actuales Tierras Comunitarias de Origen (TCO). Por el carácter que tiene esta investigación, no se ha profundizado en los efectos de la colonización; sin embargo, es importante y fundamental valorar la transición desde la vida libre del bosque a la de indígenas de Bolivia, objeto de racismo, discriminación y exclusión.

Un hecho ha sido importante: la marcha de los pueblos indígenas de mayo-junio 2002 por la Asamblea Nacional Constituyente, en la que tanto la diputada Nominé como los ayoreos participaron con sus organizaciones CANOB y CPESC. La voluntad expresada en esa oportunidad ha sido recogida en parte por la Constitución del año 2008, que, reconociendo los principios y derechos de los pueblos indígenas, establece el Estado Plurinacional y las circunscripciones especiales para pueblos indígenas.

En el marco del nuevo ordenamiento jurídico e institucional, a pesar de todas las dificultades opuestas por los partidos políticos, los pueblos indígenas lograron establecer, aún en minoría, siete circunscripciones especiales. La elección de diputados, a pesar de la mediación de los partidos políticos, fue el camino para que los pueblos indígenas contaran con propios representantes en la Asamblea Plurinacional.

La representación indígena, incluida en las bancadas de los partidos políticos, a raíz de la conflictiva construcción de una carretera por el Tipnis, no tuvo otro camino que el de ejercitar su derecho a la libre determinación y constituir su propia bancada. Es este el reto de la diputada Teresa Nominé en su condición de vicepresidenta de la bancada indígena, mantener su línea independiente e institucionalizar la presencia indígena en la Asamblea del Estado Plurinacional de Bolivia.

Bibliografía

CIDOB

- 2000 *Atlas Territorios indígenas en Bolivia, Situación de las TCO y proceso de titulación.* La Paz: PLURAL.

Combes, Isabelle.

- 2009 *Zamucos.* Santa Cruz: Instituto de Misionología.

Fisherman, Bernardo

- 1998 *"Pueblo Ayoreo-Totobíegosode. Reclamo Territorial"* en Aníbal Cabrera Verón et. al. *El último canto del monte. Reclamo de tierra ayoreo.* Volumen 29. Asunción: Biblioteca Paraguaya de Antropología.

INE

- 1996 *Primer Censo Indígena rural de Tierras Bajas, Bolivia 1994.* Estadístico. La Paz: PNUD-Programa Indígena.

Molina B., Ramiro y Xavier Albó (coordinadores)

- 2006 *Gama étnica y lingüística de la población boliviana.* La Paz,: PNUD.

Nostas, Mercedes y Carmen Elena Sanabria

- 2009 *Detrás del cristal con que se mira: Mujeres Ayoreas-Ayoredie órdenes normativos e integralidad.* Santa Cruz: Coordinadora de la Mujer.

Roca, Irene

- 2008 *Los Ayoreode en la ciudad. Ayoreode iji Idaidatei Santa Cruz. Aproximación antropológica del proceso migratorio de los Ayoreode a la ciudad de Santa Cruz de la Sierra.* Apcob. Mimeo.

UNICEF

- 2008 *Atlas sociolingüístico de pueblos indígenas en América Latina*. Cochabamba: Funproeib Andes.

Tejeiro, José

- 2007 *Regionalización y diversidad étnica cultural en las tierras bajas y sectores amazónico y platense de Bolivia*. La Paz: PLURAL.

Terceros, Elba

- 2000 "Proceso de saneamiento de las tierras comunitarias de origen ayoreo" en José Martínez (editor). *ATLAS Territorios Indígenas en Bolivia*, de CIDOB. Santa Cruz: Plural, pp.191-196.

Riester, Jürgen y Jutta Weber

- 1998 *Nómadas de las llanuras, nómadas del asfalto. Autobiografía del pueblo ayoreo*. Santa Cruz: APCOB.

CEPAL

- 2005 Los pueblos indígenas de Bolivia: diagnóstico sociodemográfico a partir del censo de 2001. Santiago: CEPAL.

Jesús de Machaqa Marka Thakhi

El camino de servicio

Introducción

Bolivia es el nombre de un país viejo, el Qullasuyu, que antecedió incluso a la formación del Tawantinsuyu (Estado Inka). Fundado por la Colonia española como República el 6 de agosto de 1825, transitó por el mismo camino de las repúblicas americanas en la exclusión del indio de todo ámbito institucional. Luego de la aprobación de la constitución del año 2008, se asume como Estado Plurinacional, reconociendo la diversidad de culturas y naciones existentes en su territorio.

El sistema colonial que cifraba su éxito en el expolio del país y sus gentes, fue resistido mediante distintas vías, incluida la guerra como ocurrió en el Cuzco y el Qullasuyu en los años de 1780-1781. Bajo el comando de Tupac Amaru en el Cuzco y Tupac Katari en el Qullasuyu, los indios buscaron, mediante guerra, poner fin al régimen colonial. En el interrogatorio a Bartolina Sisa, la esposa de Tupac Katari, prisionera, los oficiales reales de España supieron que los indios buscaban “un tiempo en que solo reinasen los indios” (Thomson, 2006: 12). La experiencia de aquella gran guerra fue importante para las élites españolas que combatieron a los indios. Cuando se produjo la ruptura del vínculo colonial con la metrópoli, fundaron la república en la exclusión absoluta de la población india y en la idea de concluir con la tarea de la colonización.

En Bolivia, la expropiación de las tierras de comunidad fue la vía de solución del problema indio y fue Jesús de Machaca, por la fuerza de su organización y su gobierno tradicional, que contuvo el avance del latifundio (Choque Canqui, 2003: 275-288); sin embargo, se impuso el gamonalismo en la figura del corregidor como representante del poder republicano. Por el castigo a los excesos de un corregidor, el 12 marzo de 1921, Jesús de Machaca fue objeto de una sangrienta masacre cometida por el ejército boliviano (Choque Canqui, 1994).

Jesús de Machaca es actualmente municipio de la provincia Ingavi, departamento de La Paz. Ubicado en el Altiplano Sur, su jurisdicción es aledaña al Lago Titikaka y sobre el río Desaguadero. Junto al Norte de Potosí, es el territorio donde mejor fue preservada la tradición andina de organización y gobierno, como ha sido establecido en sucesivos estudios sobre su estructura organizativa (Bonilla, 1964).

Jesús de Machaca es un antiguo pueblo de indios, resultado de las políticas de reducción del tiempo del Virrey Francisco de Toledo (1570) y como tal posee un monumental templo colonial. Es centro del territorio y poder de los *ayllus*. Se organizaba en seis *ayllus* de parcialidad arriba, *arax suxta* y seis *ayllus* de parcialidad abajo *manqha suxta*. Las políticas indigenistas de los años 1960, de modernización a través de la organización de sindicatos campesinos, incidieron de tal manera que dicha antigua división fue rebasada por la fragmentación de los *ayllus*, aunque actualmente se mantiene la idea de las dos parcialidades.

Jesús de Machaca es parte de un tejido mayor de pueblos indígenas, que se expresó con vigor en la encuesta aplicada en el censo del año 2001, cuando, de un total de 8.090.732 personas censadas en Bolivia, 5.358.107 se identificaron miembros de los pueblos indígenas, representando al 66,2% de toda la población.

Constituye el vivo ejemplo de la proyección libre determinista de los pueblos indígenas; en el ámbito de su jurisdicción su realización va camino a la autonomía indígena, en tanto que en su proyección hacia los ámbitos regionales y nacionales, sus comunarios¹ incursionan en ámbitos otrora

¹ Comunario, comunero: se dice de la persona miembro de la comunidad de indios y es así como actualmente los miembros de los *ayllus* de Machaca se identifican.

monopolio de las élites criollas. El estudio trata de la experiencia política machaqueña encarnada en el magistrado Gualberto Cusi Mamani, miembro del Tribunal Constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia, quien antes de asumir esa alta responsabilidad a través de una competencia electoral, ejerció de *jilaqata* en el *ayllu* Jilatiti Quillana, de la parcialidad *arax suxta*.

TABLA 1

PORCENTAJE DE POBLACIÓN INDÍGENA EN BOLIVIA POR DEPARTAMENTOS			
Departamento	Población indígena total	% sobre el total indígena	% sobre el total del departamento
Chuquisaca	375.864	7,0 %	72,7 %
La Paz	1.893.129	35,3 %	82,0 %
Cochabamba	1.161.009	21,7 %	81,6 %
Oruro	303.296	5,7 %	78,8 %
Potosí	625.523	11,7 %	89,3 %
Tarija	81.386	1,5 %	21,5 %
Santa Cruz	798.377	14,9 %	40,3 %
Beni	112.508	2,1 %	32,0 %
Pando	7.015	0,1 %	14,2 %
Total	5.358.107	100,0 %	66,2 %

Fuente: CEPAL, 2005

Gualberto Cusi, en su incursión eleccionaria como candidato a la magistratura, ha tenido la virtud de establecer un puente entre el sistema electoral y gestión pública indígena con el sistema nacional que, a través del voto, elige a sus autoridades. En la perspectiva del puente que une los sistemas indígena y estatal, es importante dar cuenta de: a) el modelo *ayllu* de organización andina; b) el sistema *mallku* de autoridad indígena andina; y c) el proceso de construcción del Estado Plurinacional, que establece el acceso y participación indígena en las altas responsabilidades que requiere el Estado.

El modelo *ayllu*

Machaca, en conjunto, como prefiguran las más tempranas fuentes coloniales, heredó su tradición organizativa del antiguo Estado Wari Tiwanaku. En tiempos anteriores a la invasión española, Machaca (nueva) estaba conformada por Machaca la Grande y Machaca la Chica. Con el proceso de reducción colonial, la primera quedó dividida entre Santiago de Machaca y San Andrés de Machaca, en tanto que la Chica se convirtió en Jesús de Machaca (Astvaldsson, 2000: 89). La reducción colonial que siguió de manera rigurosa las ordenanzas del Virrey Francisco de Toledo estableció un pueblo, en cuya plaza principal fue erigida una monumental iglesia, bajo el liderazgo de su más famoso cacique gobernador Gabriel Fernández Guarachi (Choque Canqui, 2003: 125).

El *ayllu* es la base social y política de las estructuras andinas de territorio y Estado. Se imagina como *tama*, tropa de llamas, que bajo el liderazgo de un guía avanza por el camino (*thakhi*) en busca de *suma qamaña* (vivir bien). Es sociedad, conformada por *personas*, parejas matrimoniales *jaqi*, que al convertirse en miembros de *tama* asumen derechos y obligaciones que en conjunto reciben el nombre de *thakhi*, camino. Por eso la celebración del matrimonio es honrada con la presencia de la autoridad, que incorpora a la nueva persona en sus registros para la dotación de recursos y la asignación de responsabilidades. La autoridad lleva en su *bulto* (*q'ipi*), cuentas de maíz que representan a cada una de las personas, aunque desde el período colonial el padrón (padroncillo cuando se trata de *ayllu*) ha sido el documento de referencia de la cantidad de personas que conforman el *ayllu*.

El *ayllu*, en su condición de *tama*, se reconoce en su permanente caminar, todos sus miembros han sido educados para caminar. El camino lleva al estado *suma qamaña* a través del cumplimiento con los cargos de autoridad, y la persona alcanza la perfección como *suma jaqi/k'acha runa*, bella persona, un ejemplo que los jóvenes emulan (Rasnake, 1989).

Las dos parcialidades, *arax suxta* y *manqha suxta*, se representaban en la casa de cabildo por el lugar que toma cada uno de sus *jilaqatas*, teniendo en el centro al cacique gobernador. La memoria machaqueña tiene en los *ayllus* de Jilatiti de *arax suxta* y Qhunqhu, de *manqha suxta* como al "padre" y la "madre", respectivamente de los restantes 10 *ayllus*. En acuerdo a la posición establecida para cada uno de los *ayllus*, las dos parcialidades son proyectadas como dos cuerpos, en la que dos *ayllus*: Jilatiti y Qhunqhu

representan la cabeza, en tanto que los restantes *ayllus* representan orgánicamente: hombros (*callachi*), torso (cuerpo), extremidades inferiores (*kayu*), que incluyen piernas y pies (Astvaldsson, 2000: 92).

TABLA 2

MARKA JESÚS DE MACHAQA: ESTRUCTURA DE AYLLUS	
Arax suxta-Parcial Arriba	Manqha suxta-Parcial Abajo
Jilatiti	Qhunqhu
Sullkatiti	Qalla
Ch’ama	Yarwiri
Achuma	Titik’ana
Kuypa	Janq’u Jaqi
Parina	Marka

Fuente: Choque Canqui, 2003: 216.

La simbología de la estructura organizativa de Jesús de Machaqa se manifiesta en la celebración de su fiesta patronal más importante a la virgen del Rosario. La fiesta se inicia en la víspera con la llegada de cada *ayllu*, presidido por su *Jilir mallku* y *mama mallku*² (la principal autoridad originaria y su esposa) a las casas que poseen, *sayañaque*, en el pueblo. El día de fiesta, a media mañana, los *ayllus* ocupan masiva y conjuntamente la plaza. Los de Parcial Arriba se instalan en el lado derecho de la plaza (mirando a la iglesia), los de Parcial Abajo en el izquierdo y, dentro de su parcial, cada *ayllu* en el espacio que tiene asignado. El conjunto por los espacios que ocupan en la plaza, configuran el mapa de los *ayllus* de Jesús de Machaqa. Las comunidades *p’iqi*, cabeza de cada parcialidad, Jilatiti y Qhunqhu se ubican contiguamente en el centro de la plaza. Las comunidades *kayu* (pie) o *chana* (hermano menor), incluido el *ayllu* Marka, ocupan un lugar periférico (Ticona, 2001: 316).

Con los cambios ocurridos desde el año de 1952, la revolución nacional y la reforma agraria, Jesús de Machaqa se vio obligado a la adoptar la organización sindical campesina, que llevó a la fragmentación interna de los *ayllus* y a la

2 Es el nombre con que, en Machaqa, llaman a los *jilaqata* y sus *t’allas*.

competencia por convertir *ayllus* y fracciones de *ayllu* en cantones. En el año de 1994, el liderazgo de Jesús de Machaca encabezó un proceso de reconstitución de sus *ayllus* y el fortalecimiento de su institucionalidad como *marka* con el conjunto de las otras *markas* que hacen a la provincia Ingavi. El proceso de reconstitución ha sido muy importante porque significó el freno al proceso de fragmentación sindical y a las peleas internas por la cantonización.

Con los cambios ya nombrados, las dos parcialidades han asumido su organización como: Marka de Ayllus y Comunidades de Jesús de Machaca (MACOJMA) por un lado y, por otro, como Marka de Ayllus y Comunidades Arax Suxta (MACOAS). MACOJMA, parcial arriba, sobre la base de los antiguos seis *ayllus*, las comunidades que resultaron de su fragmentación, está conformado por 18 *ayllus* actuales, 17 que son aimaras y uno que es *uru*, Iru Hito. MACOAS, parcial abajo, está conformada por 21 comunidades que forman siete *ayllus*.

Mallku

La montaña de los andes, en particular el Altiplano ubicado entre los 3.800 msnm y 4.000 msnm, constituye un reto para el desarrollo de las sociedades asentadas en dicho espacio en la producción y provisión de insumos y alimentos suficientes. La ocupación del territorio bajo el modelo de archipiélago vertical (control de un máximo de pisos ecológicos) que permitió enfrentar con éxito el reto, tenía como base una lograda organización, el *ayllu*, y un virtuoso sistema de autoridad, que tenía en *Qhaphaca* un gobernante cuya máxima preocupación era la satisfacción de su gente.

En tiempos del Tawantinsuyu, *Qhaphaca* (grande y rico en su traducción en aimara) era el título del gobernante que tenía el privilegio de movilizarse en andas. Lo llamaban "*Guacchaycoya*, que dice amoroso de los pobres" (Betanzos 1999: 64). *Qhaphaca*, luego de la invasión española, ya no existe como autoridad, queda *Mallku*, "*señor de vasallos*", como fue traducido por Ludovico Bertonio. Habían tres niveles jerárquicos: "*Apu Mayco, Mallco, Tata*"³ (Bertonio, 1612: 429). *Apu Mallku*, es una jerarquía de menor rango a *Qhaphaca*, en tanto que *Mallku* es autoridad intermedia y *Tata*, es señor. Es importante destacar que la dignidad no era privativa de los hombres, sino que también se daba el caso de "*Marmi apu y marmi mayco*", muy distinto

3 También es importante asumir la diferencia entre señor de vasallos que es *jaqini* y señor de criados *Yanani* (Bertonio, 1612:410).

a “*señora muger principal: Ttalla*” (Bertonio, 1612: 430), que connotaba nobleza o unión marital con un señor, evidencia del ejercicio por las mujeres como *Warmi Apu* y *Warmi Mallku*. En la actualidad, en Jesús de Machaca, las mujeres no son llamadas *t’alla*, sino en general *Mallku Tayka*, cuya traducción es Madre Gobernante. Las autoridades *mallku* y *jilaqata* son reconocidas por títulos como *Awki*, padre; *Awatiri*, pastor; *Irpiri*, conductor, cuya función principal es el cuidado que imprimen en preservar la Ley, que la gente haga camino cumpliendo las normas que aseguran la provisión de los bienes de consumo, requisito para preservar la idea de una gran familia como es el *ayllu*.

En los Andes, se considera a la autoridad *jucha q’ipio juchani* (cargado de culpas o culpable), los funcionarios constituyen la “esponja” que absorbe las culpas y delitos de la comunidad, el cumplimiento de sus funciones es realmente muy delicado. En los tiempos antiguos, dice Garcilaso de la Vega: “Y de aquí nacía que no había vagamundos ni holgazanes ni nadie osaba hacer cosa que no debiese, porque tenía el acusador cerca y el castigo era riguroso. Que por la mayor parte era de muerte, por liviano que el delito, porque decían que no los castigaban por el delito que habían hecho ni por la ofensa ajena, sino por haber quebrantado el mandamiento y roto la palabra del Inca [...]” (Garcilaso, 2004: 167). Una mala gestión no se castiga con tal rigurosidad; sin embargo, el quebranto de la palabra, mediante la cual se expresa la Ley, continúa siendo uno de los delitos mayores. El mandato que recibe la autoridad como pastor, es vigilar, anticiparse a los hechos que pudieran terminar en delito y disturbar las relaciones en cada una de las jurisdicciones de gobierno.

En los tiempos antiguos, la estructura de autoridad que tenía Jesús de Machaca era la siguiente:

TABLA 3

ESTRUCTURA DE AUTORIDAD TRADICIONAL	
Jurisdiccional	Autoridad
<i>Marka</i>	Cacique Gobernador Segunda Escribano Otros colaboradores
Dos parcialidades	Segundas personas
<i>Ayllu</i>	<i>Jilaqata</i>

Fuente: Choque Canqui, 2003:218.

En la actualidad, el sistema se mantiene, incorpora cambios resultantes del proceso de campesinización y la emergencia de comunidades como partes de los antiguos 12 *ayllus*. Al igual que los *ayllus*, los actuales consejos de autoridades están establecidos de la siguiente manera: MACOJMA, conformado por 27 autoridades, *chacha warmi*, *Jiliri Mallkus* y *Mallku Taykas*. MACOAS, con 73 *Jiliri Mallkus* y *Mallku Taykas*. Cada Parcialidad, que ahora se reconoce como *Markas*, están gobernados por un *Jach'a mallku* y *Jach'a Mallku Tayka*. El consejo que celebran el conjunto de todas las autoridades a la cabeza de sus *Jach'a Mallkus* es denominado cabildo, testimonio del cabildo establecido en tiempos del Virrey Toledo (Viadez y Blanes (compiladores), 2009: 30).

Thakhi y Muyu

En la antigüedad, *Qhapaqa* era una dignidad hereditaria, nobleza que fue asimilada, corrompida y destruida por el sistema colonial. Luego de las grandes guerras anticoloniales de 1780-1781 y la creación de la república (1825), los linajes de caciques desaparecieron al ser absorbidos por las élites republicanas. La población indígena de los *ayllus* quedó bajo el gobierno de funcionarios electivos, tanto los pertenecientes al sistema estatal propio cuanto al sistema colonial. Con la reconstitución iniciada el año de 1994, la dirigencia machaqueña reinstituyó las prácticas del *thakhi* y el *muyu*, que establecen normas precisas de acceso y ejercicio de los cargos de autoridad.

Thakhi es el concepto andino de la norma, las leyes de cuyo cumplimiento resulta *suma qamaña* (vivir bien), concepción de vida y ordenamiento de la sociedad⁴. Los andinos, como otros pueblos del continente, se consideran caminantes (*sarin*). La prestación de servicios y el ejercicio de la autoridad se consideran *thakhi*, dependiendo de la responsabilidad se los nombra “pequeño camino” o “gran camino”.

Muyu es la concepción del espacio dividido en cuatro partes: Tawantinsuyu/Pusisuyu, la cuadratura del círculo que establece una rotación hacia la derecha muy observada en las ceremonias rituales y en el orden en que se disponen las juntas de autoridades, las mesas y el orden general de las cosas.

⁴ Felipe Guamán Poma de Ayala, en su obra *Nueva Crónica y Buen Gobierno*, desarrolla la concepción de la vida como un camino, siendo él mismo un caminante: “Acabó de andar el autor don Phelipe Guaman Poma de Ayala en el mundo, teniendo de edad de ochenta años” (Guamán Poma, 1980: 403).

El *ayllu*, a través del ordenamiento de su espacio territorial y el registro de sus miembros, tiene establecido un preciso sistema de rotación de las obligaciones como del acceso a la función pública. A través del *Muyu*, la persona, *chacha warmi* (marido y esposa) cumple con *thakhi*, camino de servicio, de ejercicio de autoridad desde los cargos jerárquicamente bajos hasta concluir con los más altos y prestigiados (Plata, *et. al*, 2003: 96).

El ejercicio del cargo siendo en representación de la familia, *uta/casa*, que figura en el padrón con el nombre de un antiguo cabeza de familia, constituye un compromiso asumido por toda la familia extendida, su gestión involucra a todos sus miembros. El *ayllu* reunido en asamblea designa a una casa para asumir el cargo. La casa, por su parte, ha estado en consultas y ha elegido a uno de sus miembros para cumplir con la obligación. Así como la casa irá con el miembro de la familia designada desempañando los cargos en todos los niveles jerárquicos. Cuando los cargos a asumir corresponden a segundo y tercer nivel, la elección corresponde al *ayllu*, porque rige el mismo principio de rotación.

El cargo de autoridad es asumido por una persona. Sin embargo, su gestión es responsabilidad de la casa, el grupo familiar, que constituye la garantía de una buena gestión, porque, siendo responsabilidad familiar, no hay persona que se aventure a un mal o corrompido desempeño; es importante considerar el honor de la familia. Conocedores de cómo funciona el sistema, los miembros de las casas que conforman el *ayllu*, saben de las responsabilidades que les toca asumir, para lo que responderán eligiendo al más apto de sus miembros (Federación de *Ayllus* y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi (FACOPI), 1993).

En el mismo orden, las autoridades, durante las primeras semanas de gestión, cumplen una actividad de lo más importante y fundamental que también se llama *muyu*, que son las visitas a cada una de las casas existentes en el *ayllu*. El objeto es una revisitación de la comunidad, sus bienes y del estado de sus tierras y linderos

Gualberto Cusi, comunario de Jilatiti Qullana

Jilatiti Qullana es uno de los *ayllus* más importantes de Jesús de Machaqa. Su nombre es de hondo contenido histórico. *Jilatiti* significa puma mayor, en tanto que *qullana* da cuenta de liderazgo en la parcialidad arriba *arax suxta* y en todo el conjunto de los 12 *ayllus*. Así, ya se mostró en el acápite

referido al *ayllu*, es Jilatiti Qullana el que cumple con la función de ser cabeza y es considerado padre de los restantes 10 *ayllus* en pareja con Qhunghu.

El espacio que ocupa este *ayllu* es adyacente a la población de Ch'ama, sobre la carretera internacional que, desde la ciudad de El Alto, pasando por la ciudad de Viacha, se dirige hacia los puertos del Pacífico. Su territorio es el característico del Altiplano sur, de una aridez intermedia apta para la crianza de ganado camélido y ovino; en la agricultura, para el cultivo de la papa y la quinua. Como se mencionó líneas arriba Jesús de Machaca contuvo la expansión del latifundio (1880-1920), que apropió los territorios de otras *markas* como Caquiaviri, Guaqui, Laja y Viacha, salvo la hacienda Qurpa, propiedad de los antiguos caciques Guarachi, los *ayllus* mantuvieron la propiedad de sus tierras y con ello su autonomía. Fue el proceso de reforma agraria (1952), la modernización a través de la organización en sindicatos campesinos, lo que afectó notablemente la estructura de los *ayllus*.

Jilatiti Qullana está conformado por comunarios, descendientes de antepasados cuyo registro está inscrito en los padrones de los tiempos de la Colonia y el siglo XIX republicano, cuando fue realizada la última revisita. Los padrones fueron renovándose conforme al estado de la tenencia de las tierras, *sayañas*, por cuya posesión la familia nombrada *uta* (casa) se obliga a prestar servicios y a pasar los cargos de autoridad.

Gualberto Cusi, nacido en el *ayllu* Jilatiti Qullana, es hijo de Rosendo Cusi Queso y de Lucía Mamani Nina. En el seno de la familia y el *ayllu*, fue educado en los principios y valores de la cultura originaria, pudo presenciar el cumplimiento de *thakhi* a sus padres y el funcionamiento de *muyu* de servicio y ejercicio de autoridad. Fue así que, cuando, por *muyu*, las obligaciones eran conferidas a su familia, fueron asumidos por Gualberto Cusi, siguiendo un camino que vio transitar a sus padres.

Institucionalizada en los *ayllus* la educación escolar, le tocó asistir hasta el cuarto grado de primaria en la escuela de su propia comunidad que está a unos pasos de su casa. Sin embargo, para continuar con los grados superiores, tuvo que ir más lejos, a la escuela de Achuma Satana, y al ciclo intermedio en la población de Ch'ama. Como ocurría en aquellos tiempos, el sistema escolar solo ofrecía servicios para la primaria y el intermedio.

Tuvo que ir a la ciudad de La Paz a continuar la secundaria en el colegio Gualberto Villarroel. Luego, desde el año de 1986, en la Universidad Mayor de San Andrés, estudió la carrera de Derecho.

La carrera profesional de Cusi como abogado fue difícil, no podía acceder a los cargos subalternos del poder judicial, no tenía referencias personales, menos parientes que pudieran recomendarle. Como muchos de su generación, se involucró en las luchas sociales en apoyo a las organizaciones indígenas campesinas que le permitieron servir en la defensa de sus derechos a las gentes de comunidades del altiplano asentado en las ciudades de La Paz y El Alto. Fue en ese contexto que hizo experiencia en el Consejo Municipal de la ciudad de El Alto, en el Ministerio de Justicia como director de Derechos Humanos, y como coordinador general del Viceministerio de Descolonización, cuando Roberto Choque, historiador que dedicó sus investigaciones a Jesús de Machaqa, estaba a la cabeza de dicho cargo.

La gestión de *Jilaqata* de Gualberto Cusi

La elección para el cargo de *Jilaqata* fue hecha con antelación por el *ayllu* reunido en asamblea. Allí el *Jach'a Mallku* y los *jilaqatas* recibieron el encargo de comunicar a cada una de las casas a quienes tocó la obligación de pasar con los distintos cargos dentro del *ayllu*. El *Jilaqata* saliente en persona, siguiendo el acostumbrado ritual, antes del 1 de enero de 2011, fue a visitar el domicilio Cusi Mamani, donde fue recibido por la familia, encabezada por la madre, ya que el padre falleció hace tiempo. En esa visita, confirmaron que Gualberto Cusi era el elegido de la familia y que se haría presente el 1 de enero en el pueblo de Ch'ama para recibir la consagración en su condición de *Mallku Awki* (autoridad padre).

El 1 de enero es una fecha muy importante en toda la *Marka* de Jesús de Machaqa: se celebra la transmisión de mando de las antiguas autoridades a las entrantes. En la plaza del pueblo Ch'ama, y cuando llueve en uno de los salones, los *ayllus* se reúnen para presenciar la transmisión de mando.

La ceremonia está precedida por el informe anual del *Jach'a Mallku* de *ayllu*, autoridades de la *Marka* y el *Suyu* (provincia Ingavi), las saluciones de protocolo y la convocatoria por la mesa a cada una de las autoridades nombradas, quienes delante de la mesa van ubicándose en acuerdo al puesto que ocupan sus comunidades. La autoridad es representada por *chacha-warmi*, marido y mujer, quienes, en traje de civil, reciben la

indumentaria y las insignias de autoridad de cada uno de sus antecesores. Es esta la parte central de la ceremonia, el traspaso de los símbolos e insignias que sacralizan a las personas en funciones de autoridad. La persona recibe del pasante un bulto contenido en la prenda tradicional de *aguayo* (*lliclla*) donde está contenida la población comunaria representada en maíz, padrones, listas y libro de actas. La nueva autoridad carga así simbólicamente en su espalda al *ayllu*, que desde ese momento pasa a ser de su responsabilidad.

El peso de la responsabilidad es tan grande, que recibe el calificativo de *llaki* (pena, preocupación) que se refleja en los rostros de seriedad de los nuevos funcionarios, quienes, en conjunto, se reúnen para un diálogo de saluciones e intercambio en el consumo de hoja de coca, *akhulli*.

Entre tanto, los pasantes al hacer dejación del cargo, manifiestan estar liberados de la responsabilidad y por lo tanto con las ganas de celebrar el cumplimiento de la obligación en compañía de la familia y el *ayllu*. Es una gran fiesta por conjuntos tradicionales a cuyo compás se inician danzas tradicionales y los salientes son homenajeados con una variedad de regalos y dones que van desde panes y dinero hasta bebida.

A diferencia de las autoridades republicanas, las originarias, al momento de iniciar gestión, lo hacen apenados en la preocupación de llevar adelante una buena gestión, de seguir el camino de las anteriores autoridades, que la vida del *ayllu* pueda desarrollarse en la idea de alcanzar *suma qamaña*. En ese marco, Gualberto Cusi, durante su gestión, tuvo que atender todas las cuestiones referentes a la comunidad, el *ayllu* y la *marka*.

Jilaqata es cabeza de gobierno en el *ayllu*; se ocupa de todos los asuntos concernientes a la comunidad: tierras, proyectos de desarrollo, la interrelación con el municipio, los gobiernos departamental y nacional, asimismo con las estructuras organizativas de los pueblos indígenas. Convoca a funcionarios del *ayllu* que tienen el mandato de atender la educación (junta escolar), *kamanis*, que son los encargados de la agricultura, caminos, deportes, con quienes planifica actividades y proyectos para ejecutarse durante el año de gestión. La conclusión de las funciones de *Jilaqata* de Gualberto Cusi fue el 1 de enero con una ceremonia en la comunidad con el traspaso de las insignias de autoridad a la nueva pareja elegida y su presentación en el pueblo de Ch'ama ante el *Jach'a Mallku* y *Jach'a Tayka Mallku* del nuevo *Jilaqata*, quien fue consagrado como autoridad para la gestión 2012.

El 3 de enero, en otra ceremonia, con protocolos totalmente diferentes, en la capital del Estado Plurinacional, Cusi recibió posesión como magistrado de manos del presidente Evo Morales Ayma. Los comunarios de Jilatiti Qullana y de Jesús de Machaca acompañaron a su *ex jilaqata* a todas las ceremonias que se dieron con esa ocasión en la ciudad de Sucre.

Del *ayllu* al Estado Plurinacional

Para los pueblos indígenas, ha sido un paso muy importante el dado el 7 de febrero de 2009, la promulgación por el Presidente Evo Morales Ayma de la Constitución del Estado Plurinacional, luego que fue aprobada en referéndum el 25 de enero del mismo año. Hasta esa fecha fue la república creada por la Colonia española que impuso sus normas y visión de país. Al establecer el Art. 1 de la Constitución que “Bolivia se funda en la pluralidad y el pluralismo político, económico, jurídico, cultural y lingüístico, dentro del proceso integrador del país”, el conjunto de los pueblos indígenas hacen parte, como expresan los artículos 2 y 3, al reconocer la existencia precolonial, el dominio ancestral sobre sus territorios y que la “nación boliviana” está conformada por las naciones indígenas; superando así la herencia colonial que se manifestaba en la imposición de idiomas, cultura e idea de nación originadas en el hecho colonial. La diversidad de idiomas, culturas y pueblos en el Art. 98 es asumida como la base esencial del Estado Plurinacional. Diversidad cultural que pone fin a las políticas indigenistas de etnocidio (a través de la asimilación debían lograr una sola cultura, una sola lengua y como suma de todo ello una sola nación). La diversidad cultural y la diversidad étnica tienen en la interculturalidad el instrumento para la cohesión y la convivencia. A partir de dicho enunciado, se genera la construcción de un Estado totalmente distinto al anterior que identificaba en la diversidad sus carencias y debilidades.

Con la entrada en vigor de la nueva Constitución, las altas autoridades del sistema judicial son de carácter electivo, como señala la Constitución, la potestad de impartir justicia emana del pueblo boliviano, sustentado en los principios de independencia, imparcialidad, seguridad jurídica, publicidad, probidad, celeridad, gratuidad, pluralismo jurídico, interculturalidad, equidad, servicio a la sociedad, participación ciudadana, armonía social y respeto a los derechos (Art. 178, CPE). Deja de ser potestad privativa del

Congreso Nacional, donde los partidos con representación parlamentaria, se repartían en cuotas la composición de los altos tribunales.

A tono con los postulados del Estado Plurinacional, los principios de pluralismo jurídico e interculturalidad que enuncia son de fundamental importancia sobre la base del reconocimiento del sistema jurídico indígena, establecen una interrelación de los sistemas jurídicos existentes en el país.

Tribunal Constitucional

El Tribunal Constitucional del Estado Plurinacional de Bolivia es un órgano independiente de los poderes del Estado, establecido para velar por la supremacía de la Constitución, ejercer el control de constitucionalidad, y precautelar el respeto y la vigencia de los derechos y las garantías constitucionales (Art. 196, Constitución Política del Estado Plurinacional de Bolivia), y resguardar la vigencia de los valores superiores: libertad, igualdad, justicia, dignidad.

El Tribunal Constitucional Plurinacional, a través de un proceso electoral, está integrado por siete magistrados y magistradas elegidos con criterios de plurinacionalidad y con la representación de los sistemas ordinario y originario de administración de justicia (Art. 197). En la función que tiene asignado como guardián de la Constitución, vela la implementación del carácter plurinacional comunitario del Estado, en estricta observancia de lo establecido en la Constitución y recurriendo como criterio de interpretación preferente a la voluntad del constituyente conforme a sus documentos, actas y archivos.

Elección *chhijlla*

Bajo el marco del Art. 198 de la Constitución que estableció la elección de magistrados mediante sufragio universal, la experiencia boliviana ha sido innovadora, ligada a los importantes cambios introducidos en la constitución. Hasta 2011, la designación de magistrados era potestad de los partidos políticos representados en el Congreso Nacional, que a través de negociaciones acordaban la composición del poder judicial, que fue denunciado continuamente como un acto de cuoteo que subordinaba la administración de justicia al interés político.

La elección de magistradas y magistrados del TCP ha corrido mediante sufragio universal (Art. 198) y ha tenido tres fases:

1. Preselección. La Asamblea Legislativa Plurinacional, por dos tercios de sus miembros presentes, realiza la preselección de las y los postulantes por cada departamento y remite al órgano electoral la nómina de los precalificados para que este proceda a la organización, única y exclusiva, del proceso electoral (Art. 182). Los postulantes deben cumplir con los requisitos generales establecidos para el servicio público: haber cumplido 30 años de edad, poseer título de abogado, haber desempeñado con honestidad y ética funciones judiciales, profesión de abogado o cátedra universitaria durante ocho años y no contar con sanción de destitución del Consejo de la Magistratura. Para la calificación de méritos se tomó en cuenta el ejercicio del cargo de autoridad originaria.
2. El mismo Art. 182 establece que serán elegidos las y los candidatos que obtengan mayoría simple de votos. Los postulantes no deben pertenecer a partido político alguno, como tampoco está permitido que realicen trabajo de campaña, por cuanto todo el proceso de información y difusión corresponde al Órgano Electoral.
3. La conformación de las directivas. El proceso eleccionario no concluye con la posesión de los magistrados por el presidente del Estado Plurinacional, sino que, siguiendo los caminos de la tradición republicana, el conjunto de los miembros del tribunal del que se trate, eligen a su presidente, presidentes de salas y vocales. El período del mandato es de seis años y ningún magistrado puede ser reelegido para otra posterior gestión.

La gestión y administración del proceso electoral que contó 116 candidatos a magistrados, estuvo a cargo exclusivo del Tribunal Supremo Electoral en un período de 90 días. La participación de Gualberto Cusi, en el marco de las normas constitucionales y la Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional de 6 de julio de 2010, tuvo como base la misma tradición machaqueña de *thakhi*, el camino de servicio a la sociedad. En atención al Art. 13 de la Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional que establece que al menos

dos magistradas y magistrados provendrán del sistema indígena originario campesino, por autoidentificación personal, las autoridades del *ayllu* Jilatiti Qullana y Marka de Ayllus y Comunidades Arax Suxta (MACOAS) promovieron su candidatura.⁵ Esta acción se vio fortalecida por el apoyo que brindaron las instituciones de la ciudad de El Alto, donde el magistrado Cusi desarrolló un notable liderazgo. Entre estas hay que destacar la Universidad Pública de El Alto, la organización de fallecidos y heridos de octubre 2003, además de las organizaciones indígenas del departamento y el país.

Pese a que las actividades de proselitismo estuvieron prohibidas para la elección, la tarea de socializar la candidatura de Cusi fue promovida por dichas organizaciones que, en conjunto, asumieron el compromiso de la difusión que asegure su elección.

En ese proceso eleccionario, el candidato Gualberto Cusi Mamani alcanzó la más alta votación entre los candidatos a magistrados del Tribunal Constitucional, de 267.034, que representa el 15,70% del total nacional. En el departamento de La Paz, de donde es originario, la votación alcanzó a 173.263 que representa un 27,48% (Tribunal Supremo Electoral. Órgano Plurinacional Electoral, 2011).

5 El Art. 199 de la CPE señala que los candidatos al Tribunal Constitucional Plurinacional podrán ser propuestos por organizaciones de la sociedad civil y de las naciones y pueblos indígenas originarios campesinos.

TABLA 4

MAGISTRADOS ELECTOS EN ORDEN DE VOTACIÓN ALCANZADA			
Orden	Nombres	Votación	Titular/Suplente
1	Gualberto Cusi Mamani	267.034	Titular
2	Efrén Choque Capuma	185.793	Titular
3	Ligia Mónica Velásquez Castaños	127.632	Titular
4	Mirtha Camacho Quiroga	104.621	Titular
5	Ruddy José Flores Monterrey	101.481	Titular
6	Neldy Virginia Andrade Martínez	92.340	Titular
7	Soraida Rosario Chanez Chire	89.370	Titular
8	Macario Lahor Cortez Chávez	77.290	Suplente
9	Milton Hugo Mendoza Miranda	71.177	Suplente
10	Juan Oswaldo Valencia Alvarado	68.834	Suplente
11	Blanca Isabel Alarcón Yampasi	67.289	Suplente
12	Carmen Silvana Sandoval Landívar	63.158	Suplente
13	Edith Vilma Oroz Carrasco	49.815	Suplente
14	Zenón Hugo Bacarreza Morales	43.096	Suplente

Fuente: CEPAL, 2005

TABLA 5

ELECCIÓN DE MAGISTRADOS, CLASIFICACIÓN DE VOTOS EMITIDOS		
Detalle	Total	Porcentaje
Ciudadanos inscritos	5.234.375	100,00%
Votos emitidos	4.176.549	79,65%
Votos válidos	1.758.283	42,10%
Votos nulos	1.838.903	44,03%
Votos en blanco	579.363	13,87%

Fuente: Órgano Supremo Electoral. Tribunal Supremo Electoral, 2011.

El Magistrado Cusi y sus retos

El Tribunal Constitucional Plurinacional, como órgano colegiado, actúa en Pleno, presidido por su presidente. Funciona en tres Salas, presididas cada una por un presidente y compuesta por dos magistrados. Todas las Salas conocen y resuelven, en revisión, las Acciones de Libertad, Amparo Constitucional, Protección de Privacidad, Popular y de Cumplimiento. Una de las salas conoce adicional y exclusivamente las consultas de las autoridades indígenas sobre la aplicación de sus normas jurídicas a un caso concreto (Ley 027, 2010). Dicha sala tiene como presidente a Wilbert Choque Capuma. Gualberto Cusi fue elegido presidente de la Sala Segunda, cuya gestión será de un año, alternando luego con el otro miembro. A pesar de no ser miembro de la Sala Especial, al magistrado Cusi, que viene luego de cumplir el cargo de *Jilaqata*, corresponde cumplir con la plurinacionalidad como uno de los principios del Tribunal Constitucional, la existencia de naciones, pueblos indígenas y afrobolivianos que, en su conjunto, constituyen el pueblo boliviano, tal cual señala la Ley 027 del Tribunal Constitucional Plurinacional. Como el Tribunal actúa en pleno, emite resoluciones sobre:

- Sentencias constitucionales que resuelven demandas, recursos y revisión de las acciones constitucionales.
- Declaraciones constitucionales que son adoptadas en caso de consultas realizadas al Tribunal Constitucional Plurinacional.
- Autos constitucionales, decisiones de admisión o rechazo, subsanación, desistimiento, caducidad y otras que desarrollan el procedimiento.

Son de carácter vinculante y de cumplimiento obligatorio, y contra ellas no cabe recurso ordinario ulterior alguno, expresa el Art. 40 de la Ley 027. La construcción del Estado Plurinacional, desde la promulgación de la nueva constitución, enfrenta dificultades en lo que respecta a la implementación de los derechos de los pueblos indígenas:

- Ley Marco de Autonomías y Descentralización Andrés Ibáñez-Ley 031
- Ley de Deslinde Jurisdiccional-Ley 073
- Ley Transitorio Electoral- Ley 4021
- Ley Marco de consulta

Y otros en curso, las mismas que deben ser examinadas por este alto tribunal, además de todos los casos que lleguen a su conocimiento tanto desde la jurisdicción ordinaria como de la justicia originaria.

Glosario

<i>Apu mallku</i>	Dignidad del gobernante <i>colla</i> , <i>apu</i> designa grandeza, en tanto que <i>mallku</i> tiene por símbolo al cóndor.
<i>Arax suxta</i>	La parcialidad de arriba conformada por seis <i>ayllus</i> .
<i>Awatiri</i>	Pastor, el <i>ayllu</i> se autoidentifica como una tropa de llamas que requiere de un pastor.
<i>Awki</i>	Padre, designa la dignidad de los gobernantes <i>collas</i> .
<i>Ayllu</i>	Comunidad nativa.
<i>Chacha warmi</i>	Hombre y mujer.
<i>Chhijlla</i>	Elección.
<i>Irpiri</i>	Conductor.
<i>Jaqi</i>	Persona, conformada por hombres y mujeres.
<i>K'acha runa</i>	Bella persona.
<i>Jilaqata</i>	Autoridad, se dice el mayor del <i>ayllu</i> /comunidad.
<i>Jilir mallku</i>	La autoridad mayor en relación a otras autoridades.
<i>Jucha q'ipi o juchani</i>	Concibe a la autoridad cargando en sus espaldas las faltas de la comunidad.
<i>Kayu</i>	Pie.
<i>Machaqa</i>	Nuevo.
<i>Mallku Tayka</i>	Designación en Jesús de Machaqa a las mujeres en funciones de autoridad.
<i>Mama mallku</i>	Idem.
<i>Manqha suxta</i>	La parcialidad de abajo conformada por seis <i>ayllus</i> .
<i>Marka</i>	Pueblo, centro urbano.
<i>Muyu</i>	Concepto de rotación en el ejercicio de la autoridad.
<i>P'iqi</i>	Cabeza, <i>ayllus</i> que tienen esa función.
<i>Qhapaqa</i>	Rey, grande y poderoso.
<i>Tama</i>	Sociedad conformada por matrimonios, parejas que tienen derechos y obligaciones.
<i>Thakhi</i>	Camino, norma que los <i>colla</i> cumplen.

Bibliografía

Astavalldsoo, Astvald

2000 *Las voces de los wak'a. Fuentes principales del poder político aimara*. La Paz: CIPCA.

Bertonio, Ludovico.

1612 Vocabulario de la lengua aimara. Juli, Compañía de Jesús.

Betanzo, Juan de

1999 *Suma y narración de los Incas* (1551). Cuzco: UNSAAC.

Bonilla, Heraclio y César Fonseca

1963 *Tradición y conservadurismo en el área cultural del lago Titicaca. Jesús de Machaca, una comunidad del Altiplano Andino*. Lima: Universidad Mayor de San Marcos.

CEPAL

2005 *Atlas sociodemográfico de los pueblos indígenas de Bolivia*. Santiago: s/e.

Choque Canqui, Roberto

2003 *Jesús de Machaca: la marka rebelde*. La Paz: Plural.

1994 *Sublevación y masacre de 1921*. La Paz: CEDOIN/CIPCA.

Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi (FACOPI)

1993 *Estructura Orgánica. Estatuto de la Federación de Ayllus y Comunidades Originarias de la Provincia Ingavi*. La Paz, Aruwiñiri: s/e.

Garcilaso de la Vega, Inca

2004 *Comentarios reales de los Incas*. Perú: AFA.

Guamán Poma de Ayala, Felipe

1980 *Nueva Crónica y Buen Gobierno*. Volumen 2 Biblioteca Ayacucho.

Plata, Wilfredo

2003 *Visiones de Desarrollo en comunidades aimaras. Tradición y modernidad en tiempos de globalización*. La Paz: PIEB.

Rasnake, Roger

1989 *Autoridad y Poder en Los Andes. Los Kuraqkuna de Yura*. La Paz: Hisbol.

Thomson, Sinclair

2006 *Cuando Solo Reinasen los indios. La Política Aimara en la era de la insurgencia*. La Paz: Muela del Diablo.

Ticona, Esteban

2001 "La fiesta del Rosario y la *Mara Táqao* Año Nuevo aimara en la *marka* Jesús de Machaqa" en Compas/Agruco. *Cosmovisión Indígena y Biodiversidad en América Latina*. Memoria del I Seminario Taller del mismo nombre realizado del 19 al 25 de febrero de 2001, en la Comunidad Chorojo, Cochabamba. Cochabamba: Compas/Agruco.

Viadez, Daniel y José Blanes (compiladores)

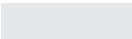
2009 *Municipio Indígena Originario Aimara Jesús de Machaqa*. La Paz: CEBEM.

Información directa documental

Tribunal Supremo Electoral. Órgano Plurinacional Electoral. Acta de cómputo nacional elección de autoridades del Órgano Judicial y Tribunal Constitucional Plurinacional 16 de octubre de 2011.

Ley del Tribunal Constitucional Plurinacional, Ley 027, 6 de julio de 2010.

ACERCA DE LOS AUTORES



Ferran CABRERO

Sociólogo catalán-ecuatoriano. Doctor © en Arqueología Prehistórica por la Universitat Autònoma de Barcelona. Experto regional del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD) desde 2003. Profesor investigador asociado a la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO-Sede Ecuador) desde 2009, donde coordinó el Diplomado Superior en Gestión Cultural (2009-2011). Es autor de varias publicaciones, entre las que se pueden citar: *Los pueblos indígenas: Ventana a las Américas tan poco latinas* (2008); *Cruxent: El espíritu de la materia* (2010), y *Desafíos interculturales del desarrollo: Experiencias significativas en pueblos indígenas y gobernabilidad democrática* (2010; coordinador).

Mónica CHUJI

Comunicadora y lideresa kichwa amazónica del Ecuador. En 2006, ocupó el cargo de secretaria de Comunicación y portavoz del Gobierno de Rafael Correa, quien asumió en ese entonces la Presidencia con el apoyo de varias organizaciones sociales. En el año 2008, fue elegida como Asambleísta por votación popular para la redacción de la nueva Constitución. Presidenta de la Fundación Comunicación, Educación y Derechos “Tukui Shimi” (Todas las Voces), dirigente de la Federación de Organizaciones de la Nacionalidad Kichwa de Sucumbíos (FONAKISE), y asesora y consultora de varias organizaciones populares y de desarrollo.

Carlos MAMANI

Historiador aimara-boliviano, consultor de varias agencias de desarrollo, y activista por los derechos de los pueblos indígenas. Profesor titular de la Universidad Mayor de San Andrés (La Paz, Bolivia) desde 1992, investigador del Taller de Historia Oral Andina (THOA) y director del mismo en los años 1992, 1993, y 1997; y presidente del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas (2010-2011). Autor de varios artículos académicos sobre la realidad indígena del Continente desde "Historia y prehistoria: ¿dónde nos encontramos los indios?" (1986), publicado en el mundo anglosajón en el volumen *Contemporary archaeology in theory*, Robert W. Preucel e Ian Hodder (coordinadores, 1996).

Zully MORALES

Socióloga guatemalteca, maestra en Investigación de Política y Sociedad por la Universidad de San Carlos de Guatemala. Consultora independiente, experta en seguridad alimentaria y nutricional. Desde hace cinco años asesora y acompaña a varias coordinaciones de organizaciones campesinas en los temas de desarrollo rural y el monitoreo de políticas públicas, con énfasis en acceso a tierra y seguridad alimentaria.

Álvaro POP

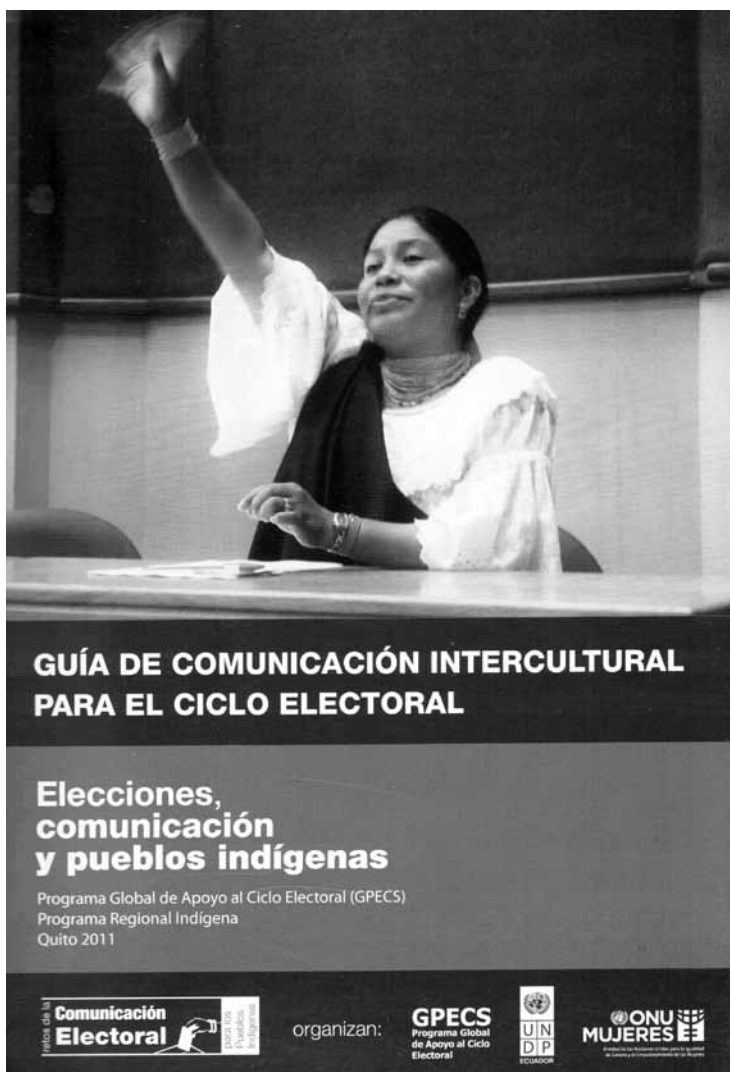
Maya de habla Q'eqchi' de Guatemala. Analista político con especialidad en relaciones internacionales, presidente del Organismo Naleb'. Actualmente, experto independiente y vicepresidente del Foro Permanente para las Cuestiones Indígenas de las Naciones Unidas.

Es director de la revista *Baqtun* y conduce el Programa de entrevistas Espacio Público por TV maya en Guatemala. En 1999, 2003, 2007 y 2011 ha sido jefe de las Misiones Indígenas de Observación Electoral y fundador del Foro de Misiones Nacionales de Observación Electoral.

En los últimos años ha trabajado en reformas de Estado en sociedades multiculturales, en propuestas de política pública, sistemas electorales, reformas legislativas y constitucionales.

OTRAS PUBLICACIONES REGIONALES DEL PROGRAMA GLOBAL DE APOYO AL CICLO ELECTORAL (GPECS)

GUÍA DE COMUNICACIÓN INTERCULTURAL



CHASQUI

